كتاب

هداية المسترشدين في شرح أصول معالم الدين الذي يليق بأن يكتب بالنور على الأحداق

تأليف الحبر الأوحد العالم المحقق والبحر المدقق الشيخ المجتهد سند الأساتيد الشيخ محمد تقي أعلى الله مقامه ... مع ما يتعلق به من ... حجية الظن ... للشيخ ... محمد باقر ... أفاداته

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على اشرف المرسلين محمد وعترته الاطائب الاكرمين قوله الفقه في اللغة الفهم كما نص عليه الجوهري وغيره قال الله تعالى ولكن لا تفقهون تسبيحهم وخصه بعضهم بفهم غرض المتكلم من كلامه ولعله مأخوذ من ... في مفردات اللغة ... التوصل الى علم غائب بعلم شاهد والفهم مطلق الادراك ولذا فسره الجوهري بالعلم وقيل هو جودة الذهن من حيث استعداده لاكتساب المطالب وسرعة انتقاله من المبادي الى المقاصد والظاهر ثبوت الاطلاقين وكان الاول هو الاصل في معناه والثاني مأخوذ منه وكيف كان فالظاهر ان الاول هو المراد و اطلاق الفقه على الثاني بعيد جدا او على فرضه فالظاهر انه مجاز منه كما لا يخفى قوله وفي الاصطلاح الظاهر ان ذلك من مصطلحات الفقهاء وليس معنى شرعيا ليكون حقيقة شرعية فيه بناء على القول بثبوتها نعم قد اطلق التفقه في الدين على معرفة احكام الشرع في الاية الشريفة وكذا في الاخبار المأثورة والظاهر ان المراد به مجرد العلم بالاحكام فاستعماله في الاية فيما عدا المعنى اللغوي غير معلوم وكذا في عدة من الاخبار الموجودة في الاية الا ان الظاهر شيوع اطلاقه على خصوص المعرفة بالاحكام الشرعية بعد شيوع الاسلام في اعصار الائمة عليهم السلام ... استعماله في خصوص المعنى الاتي غير معلوم فقد يكون المراد به مطلق المعرفة بالاحكام الشرعية سواء كانت بطريق النظر والفكر او على وجه السماع من المعصوم وغيره على سبيل الاجتهاد او التقليد كما في قوله نعم الفقه ثم المتجر فان الظاهر ان المراد به معرفة احكام التجارة ولو بطريق التقليد حتى ان اطلاقه على علومهم بالمسائل الفقهية غير بعيد واطلاق الفقيه على الكاظم عليه السلام معروف في كلام الرواة وكان يطلق ايضا في الصدر الاول على علم الاخرة ومعرفة دقائق آفات النفوس ومفسدات الاعمال ومصلحاتها وقوة الاحاطة بحقارة الدنيا وشدة التطلع على نعيم الاخرة واستيلاء الخوف على القلب نص على ذلك بعض افاضل المتأخرين وقال ان اسم الفقه في العصر الاول انما كان يطلق على ذلك وجعل آية التفقه شاهدة عليه ويظهر من كلام بعض المحدثين كون المعنى الاول من المعاني الشرعية ولذا ناقش في المقام في خروج الضرورات عن الفقه بالمعنى المذكور قائلا بان الاجماع على بعض الاحكام من ضروريات الاسلام كلها الا انه لا يخرجها عن كونها مسألة فقهية بحسب اطلاق الشرع الا ترى ان كثيرا من الفرعيات مما انعقد اجماع المسلمين عليها مع انها مدونة في الكتب وذكروا مدارك احكامها ونص ... الفقهاء لم يزعموا ان هذا الاصطلاح انما هو من عند انفسهم بل قالوا انه مفهوم من الاخبار وكلام الائمة الاطهار ومن تتبع كلامهم لم يختلجه شك ولا ريب في ذلك وانت خبير بان ما ادعاه في المقام غير ظاهر ... اطلاق الفقه في الكتاب والاخبار على العلم بالاحكام الشرعية في الجملة بمجرده لا يثبت كون ذلك من المعاني الشرعية بل يمكن حمل عدة منها بل كلها على المعنى اللغوي ويكون اطلاقها على علم الشريعة من قبيل اطلاق الكلي على الفرد وليس في كلامهم ما يفيد كون ذلك معنى شرعيا ولا دعوه في المقام كيف والتعبير عنه بالاصطلاح كما في الكتاب وسائر تعبيرات الاصحاب شاهد على خلافه وقد حمل المحدث المذكور ... بعض ... القطع ... في موضع آخر ونص على ان ذلك معنى جديد بين المجتهدين قال و... الاكثر في الاخبار هو البصيرة في امر الدين وعلى هذا فلا وجه للمناقشة المذكورة الا لمسامحة في الاصطلاح نعم قد انكر بعض فضلاء المتأخرين كون المعنى المذكور من المعاني الاصطلاحية الطارية ... عليه اطلاق الشارع ونص على ان اطلاق الفقه والتفقه على معرفة الاحكام عن ادلتها غير معروف في الاخبار بل في الصدر السابق وفي كلامه ... الى دعوى الحقيقة ... ثم انه ذكر اخبارا كثيرة ذكر فيها لفظ الفقه والتفقه مستشهدا بها على ذلك وليس في شيء منها صراحة في ارادة خصوص المعنى المذكور بل المنساق من كثير منها هو المعرفة باحكام الدين كما اشرنا اليه ثم انه شدد النكير على جماعة من اعلام الامة ادعوا ان اسم الفقه في الصدر السابق انما يطلق على علم الاخرة الى ان قال ... ارادوا الجماعة بخصوص الاطلاق المعروف في الصدر السابق في ذلك فالظاهر ... كما اشار اليه الفاضل المذكور وليس هناك قرينة على الاطلاق في آية التفقه على ذلك كما ادعاه بعضهم وان ارادوا انه كان اطلاقا معروفا في ذلك العصر في الجملة فليس ببعيد وفي غير واحد من الاخبار شهادة عليه كقوله لا يفقه العبد حتى يمقت الناس في ذات الله تعالى وحتى يرى للقرآن وجوها كثيرة ثم يقبل على نفسه فيكون لها اشد مقتا وكيف كان فثبوت الحقيقة الشرعية في هذه المعاني المذكورة غير معلوم ايضا نعم قد يستظهر الاطلاق عليه من بعض الروايات ثم انه بعد انتشار علم الفقه وتدوينه في الكتب في عصر الصادقين عليهما السلام لا يبعد القول بحصول النقل في الجملة ثم انه قد فرع المحدث المتقدم على ما ذكره مسألة النذر والوصية فيما لو نذر او اوصى لمن تكلم في مسألة فقهية فان قلنا بخروج الضرورات عن الفقه لم يكف ذلك لمن تكلم في احدى تلك المسائل والا اكتفى بذلك وفيه ان الاطلاقات العرفية انما تنصرف الى معانيها المتداولة في المحاورات الجارية دون الاصطلاحات العلمية سواء كانت مأخوذة من الائمة او لا وانما يتم ما ذكره على فرض اتحاد معنى الاصطلاحي والمعنى العرفي الشايع بين الناس

اي الفقه

لكنه محل تأمل قوله هو العلم بالاحكام قد شاع اطلاق العلم على امور بخصوص التصديق اليقيني ومطلق الادراك الشامل له وللتصور ونفس المسائل المبينة في العلوم اى المعلومات بالعلوم التصديقية وهي النسب التامة المغايرة للتصديقات بالاعتبار كما بين في محله وعلى الملكة التي يقتدر بها على استنباط المسائل ويطلق الحكم على التصديق وعلى النسبة التامة الخبرية وعلى خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين وعلى ما يعم الاحكام الخمسة الشرعية وعلى ما يعمها والوضعية التي منها السببية والشرطية والمانعية والصحة والبطلان واذا لوحظت وجوه العلم مع وجوه الاحكام ارتقى الاحتمالات الى عشرين والصحيح منها وجوه معدودة ومن الصحيح الحال الاول والثاني من وجوه العلم اذ لا مانع من ارادتها في المقام واما الثالث فلا يرتبط بالاحكام واما الرابع فهو وان صح ارتباطه بالاحكام الا انه لا يلائم الظرف الواقع بعده اذ الملكة انما تحصل من المزاولة والممارسة ولا تحصل من الادلة التفصيلية ويمكن ان يتمحل لذلك بجعل الظرف من متعلقات الاحكام او التصديق المتعلق بالملكة المذكورة حسبما اشار اليه واما وجوه الحكام فلا يصح ارادة الاول منها في المقام اذ لا يرتبط العلم باحد المعاني المذكورة ضرورة انه لا يحصل التصديق بالتصديقات ولا الملكة التصديق بالتصديقات وكذا لو اريد به مطلق الادراك او ملكته على ان مرجعها الى التصديق فما ذكره المحقق الشريف وتبعه بعض الافاضل من تفسير الاحكام بالتصديقات ليس على ما ينبغي ويمكن تصحيح بحمل العلم على مطلق الملكة المجردة من التصديق فيصح تعلقه بالتصديقات ويبعده ان المعروف حمل العلم على الملكة هو ارادة ملكة العلم منه تنزيلا للقوة القريبة منزلة الفعل لا الملكة المطلقة ليصح تعلقها بالعلم من متعلقها الا ان يكون الاطلاق العلم على مجرد الملكة وارد في الاستعمالات ايضا كما في فلان عالم بالصياغة او الحياكة او النجارة ويراد به حصول تلك الملكة له فانه يصح الاطلاق عليها بها اذا كان ما اطلق عليه من ملكات العلوم وان كان بعيدا من ظاهر الاطلاق فيتعين ان يكون الظرف من متعلقات الاحكام فما ذكره من تعلق الظرف بالعلم غير متجه وكانهم ارادوا بالتصديق المستدق بل شيوع اطلاقه عليه فيرجع الى الوجه الاول وكيف كان فالوجه المذكور وان امكن تصحيحه الا انه في غاية التعسف كما لا يخفى واما الثاني فهو الظاهر اوجه في المقام وعدم كونه من مصطلحات الاصوليين والفقهاء لا يبعد الحمل عليه سيما قبل بيان الاصطلاح مضافا الى قيام بعض الشواهد المبعدة للحمل على المصطلح كما ستعرف واما الثالث فلا يصح ارادته في المقام اذ ليس العلم بنفس الخطابات فقها سواء فسر الخطاب بتوجيه الكلام نحو الغير او الكلام الموجه نحوه وايضا لا معنى لتعلق الادلة بها اذ من جملة الادلة الكتاب والسنة وهما عين الخطاب على الثاني فيتحد المدلول والدليل وقد وقع الخطاب بها على الاول فلا يكونا دليلين عليه وقد اجاب الاشاعرة عن ذلك بناء على ما ذهبوا اليه من القول بالكلام النفسي بحمل الاحكام على الخطابات النفسية وما عد في الادلة من اللفظية فجعلوا الثانية ادلة على الاولى وقد اورد عليه بعض الافاضل العصريين بان الكلام اللفظي كاشف عن المدعي لا انه مثبت للدعوى فلا يكون دليلا عليه بحسب الاصطلاح ويدفعه انه انما يتم لو فسر الكلام النفسي بمدلول الكلام اللفظي اعني نفس ما دل عليه اللفظ من حيث انه مدلوله اذ من الواضح عدم كون اللفظ دليلا على معناه في الاصطلاح وان كان دالا عليه واما اذا فسر بالكلام القائم بالذات الازلية المدلول عليه بالخطاب اللفظي كما هو المفهوم من مذهبهم حيث يذهبون الى كونه من الصفات القديمة فالخطاب اللفظي دليل عليه بحسب الاصطلاح اذ كما يدل اللفظ على مدلوله الخارجي يدل على كونه مطابقا لما في نفس المتكلم في المقام فياس بهذه الصورة هذا ما دل الخطاب اللفظي على قيامه بالذات الازلية وكل ما دل عليه الخطاب اللفظي فهو مطابق للحقيقة فينتج ان خطابه النفسي هو ذلك وقد علل ذلك في الحاشية بعدم كون الخطاب اللفظي دليلا على الخطاب النفسي بحسب الاصطلاح بانه لابد في الدليل الاصطلاحي من تصور المدلول اولا ثم الدليل والعلم به على سبيل الاجمال وهو غير حاصل في المقام اذ الخطابات النفسية انما تعلم بعد الخطابات اللفظية من غير علم بها قبل ذلك لا اجمالا ولا تفصيلا وانت خبير بعدم وضوح ما ذكره من الدعوى اذ لا يلزم تقدم العلم الاجمالي بالمدلول على الدليل حتى يكون ذلك من لوازم الدليل بالمعنى المصطلح بل قد يكون العلم به متأخرا عن الدليل كما اذا حصل الانتقال الى النار بعد ملاحظة الدخان غاية الامر انه مسبوق في المثال بمعرفة الملازمة بين مطلق الدخان والنار وهو شيء آخر نعم ما ذكره من لوازم الاستدلال واشتماله لا مانع من تقدم العلم بالخطابات النفسية اجمالا على معرفة الخطابات اللفظية التفصيلية كيف وثبوت الاحكام على سبيل الاجمال من ضروريات الدين كما اشار اليه في الجواب المختار عنده وتلك عندهم هو العلم بالخطابات النفسية على الاجمال فهو متقدم في المعرفة على العلم بالخطابات التفصيلية وهو ظاهر هذا وقد اجاب الفاضل المذكور عن اصل الايراد بحمل الاحكام على الاحكام الاجمالية التي دلت على ثبوتها الضرورة قال فالمراد من الادلة الخطابات التفصيلية فيكون الفرق بين المدلول والدليل بالاجمال والتفصيل قلت انت خبير بما فيه اذ لا يحصل بما ذكره من الفرق فان من البين ان المجهول في المقام انما هو الخطابات التفصيلية وهي التي يتوقف اثباتها على الادلة والمفروض في الحد المذكور كون الدليل عليه هي الخطابات التفصيلية التي هي عين تلك المدلول المجهولة فليس ورد المذكور على حاله واعتبار الخطابات الاجمالية لا يفيد شيئا في المقام اذ ليس العلم بها على سبيل الاجمال او التفصيل بل العلم الاجمالي الحاصل في المقام على خصوص العلوم الاجمالية المتعلقة بالشرايع عند طلب الدليل عليها ومطلبين انه ليس التفصيل الحاصل من الدليل دليلا على ذلك المعلوم الاجمالي بل هو عين المجهول المعلوم على جهة الاجمال الحاصل من الدليل القائم عليه على انه من الواضح ان العلم بتلك الخطابات على سبيل الاجمال ليس من الفقه في شيء حتى يحمل عليه ثم ان ما ذكرنا على فرض حمل الخطاب في الحد على الحكم على ظاهر هو هنا واما ان حمل بما يجعل جامعا بين الاحكام الخمسة الشرعية والوضعية كما هو ظاهر كلامهم في تلك المقام حيث جعلوه مقسما للثلاث الاحكام رجع الى المعنى الخامس ولا يتوجه عليه شيء من الايرادين المذكورين واما الرابع فبعد تسليم شيوع الاطلاق الحكم عليه بخصوصه لا يصح ارادته في المقام لخروج معظم مسائل الفقه عنه كمباحث شرائط العبادات وموانعها واسباب وجوبها والبحث عن الصحة والفساد الذي هو المقصد الاهم في قسم المعاملات والتزام الاستطراد في جميعها او كون البحث عنها من جهة الاحكام التكليفية اللاحقة لها او القول بانحصار الاحكام في الخمسة الشرعية وارجاع الوضعية اليها كما ترى نعم يتم ذلك على القول بانحصار الاحكام في التكليفية وارجاع الوضعية اليها وح فلا مانع من حملها على ذلك الا ان البناء على ذلك غير متجه كما قرر في محله واما الخامس فلا مانع من ارادته في المقام لا انه ان فسر بالصفات الخاصة المجهولة كما هو الظاهر من ملاحظة حدود الاحكام الشرعية لم يكن تعلق التصديق بها الا بنوع من التاويل اذ لا يتعلق التصديق الا بالنسبة وان فسر بانتساب تلك المحمولات الى موضوعاتها انتسابا تاما كما هو احد الوجهين في تفسيرها صح تعلق التصديق بها من غير تاويل اذ المراد بها اذن نوع خاص من النسب التامة وعلى اي من الوجهين يكون تعبيد الشرعية توضيحا اذ لا يكون الحكم الا ...

الاشرعيا ويلحق بالجزئية الاحكام الغير الشرعية كالوجوب الذي يحكم في سائر العلوم والصنائع والحاصل بمقتضى العادة ونحوها فان ذلك خارج عن المصطلح
قطعا كما يظهر من ملاحظة حدوده ما المذكور في كتب الاصول وقد يحتاج في تقييد اللغوية ايضا توضيحا بناء على دعوى ظهور الحكام في الشرعية الفرعية كما
يشير في تلك من حد المعرفة ولا يخرج ... الوجوب المتعلق بالعقائد الدينية او المسائل الاصولية كوجوب العمل بالكتاب والسنة ونحوه مندرج في الاصطلاح قطعا
وكذا غيره من الاحكام فلا وجه لاخراجها ... الخصوص الفرعية مع شيوع اطلاقها على غيرها ايضا وشمول المصطلح للاعم كما هو الظاهر من ملاحظة الاستعمالات وقد
يق بان الاصطلاح انما يثبت الحكم مقيدا بالشرعي ولذا عرفوا الحكم الشرعي في المبادي الاحكامية بالمعنى المذكور وحملوه على الاقسام المعروفة فلا يكون التقييد
بالشرعية ايضا لغوا مع ان ذلك ... لو فرض رجوع الوجوب الثابت في المعارف الى حكم واحد وهو العقد الجامع بين الاحكام الشرعية وبين ... الاحكام او وضعية
وعدمه على الخلاف المذكور والمراد بالشرعية المنتسبة الى الشرع ولذا كان ادراكها بمحض العقل من غير توسط بيان الشارع اصلا كما قد يتفق في بعض الفروع
او كان العلم بها بملاحظة بيانه كما هو الحال في معظم المسائل او كان معلوما بالوجهين فقد تضمن بالماخوذة من الشرع وان حكم به العقل ايضا فيشكل بخروج القسم
الاول عنه وقد يفسر بقيتها بما من شانه ان يؤخذ من الشارع فلا مانع من استقلال العقل في الحكم ببعضها وانفراده في ذلك من دون اعتبار بيان الشارع وفيه انه
منع جامعيته لخروج بعض الاحكام الشرعية عنه كوجوب الحكم بوجود الصانع والحكم بثبوت الرسول والحكم بوجوب النظر في المعجزة اذ ليس من شان الاحكام المذكورة الا
من الشارع فان اثبات وجوبها بقول الرسول انما يكون بعد ثبوت كونه رسولا ولا معنى لوجوب شيء من الامور المذكورة لحصولها بعد ثبوت الرسالة فلا يعقل
وجوب اثبات الرسالة بعد حصوله وكذا وجوب اثبات الصانع والنظر في المعجزة لحصولها ح ايضا من جهة توقف اثبات الرسالة عليها الا ان يمنع كونها احكاما شرعية او يفصل
بين الحكم بها قبل اثبات النبوة وبعده وهو على اطلاقه ايضا مشكل على ان ذلك تسمية كما شرعيا بعد العلم بحكم الشارع به لا يجعل التصديق به ماخوذا من الشارع لحصوله
قبل العلم بحكمه مضافا الى ان كون الحكم شرعيا غير العلم بكونه كذلك فغاية الامر ان يتوقف العلم به عليه والمراد بالفرعية ما يتعلق بفروع الدين في مقابلة الاصول
اعني اصول الدين واصول الفقه وقد يفسر بما يتعلق بالعمل بلا واسطة ويشكل بخروج كثير من مسائل الفقه عنه كمسائل الميراث وبعض مسائل النجاسات لعدم
تعلقها بالعمل بلا واسطة ودخول ما ليس من الفقه فيه كوجوب رجوع المقلد الى المجتهد وحرمة على المجتهد برايه ووجوب تسليم العقائد الدينية والاذعان بها فانه
مما يتوقف عليه حصول الاسلام اذ مجرد العلم بتلك المعتقدات ليس كافيا في حصوله من دون حصول التسليم والانقياد والاولان من مسائل اصول الفقه والاخر
يتعلق باصول الدين ولو دفع ذلك بالبناء على تخصيص العمل باعمال الجوارح فمع عدم اطراده لجميع المذكورات يستلزم خروج كثير من مسائل الفقه كمباحث النيات
وسائر الاحكام الثابتة لاعمال القلب كحرمة الحسد وكراهته وحرمة بغض المؤمن او كراهته واستحباب التفكر والتذكر ووجوب الحب في الله والبغض في الله الى غير
ذلك مما لا يحصى فالظاهر في المقام احالة التمييز الى العرف فان مسائل اصول الدين واصول الفقه معروفة بحسب الاصطلاح فالمراد بالفرعية سائر الاحكام الشرعية
مما لا يندرج في شيء من الامرين حسبما ذكرنا قوله عن ادلتها اه اما متعلق بالعلم او بالاحكام او بعامل مقدر من افعال العموم او الخصوص بعد صفة للعلم او الاحكام
ولو لوحظ الاحكام بمعنى النسب التامة ... ما يعم الاحكام التكليفية والوضعية لم يرتبط الادلة بها الا مع تعلقها بمقدر مخصوص بعد صفة لها كان يقال المستنبطة
او المعلومة عن ادلتها واضافتها الى الضمير جنسية فالمراد بها جنس الادلة فلا يعتبر فيها الاستغراق ويشهد له سوق الكلام بحسب المقام وقد يحمل ذلك على الاستغراق
ويجعل مقابلته بالاحكام من مقابلة الجمع بالجمع بعد ارادة في المقام وذلك بان يراد كون شمول تعلق العلم بالاحكام عن جميع الادلة لا كون العلم بكل واحد واحد
منها عن كل واحد واحد من الادلة كما هو الظاهر الحد او يراد بالعموم في الجمعين العموم المجموعي لا يذهب عليك بعد الوجهين مضافا الى انه لا يتم ذلك غير حاصل في
الخارج ولا ملحوظ في صدق الفقه ولو حمل ذلك على ارادة العموم بحسب انواع الادلة ففيه مع خروجه عن ظاهر الاستغراق انه غير معتبر في صدق الفقه ايضا كما لا
يخفى والمراد بالتفصيلية ما يفيد ثبوت الحكم على جهة التفصيل وان كان ما يستند اليه من الادلة من جنس واحد كما اذا فرض استنباط جميع الاحكام عن السنة كما
قد يفرض بالنسبة الى بعض اصحاب الائمة عليهم السلام ويقابلها الادلة الاجمالية وهي ما لا يفيد الحكم الا من جهة اجمالية جارية في الجميع فان المقلد انما يعلم الحكم من
فتوى المجتهد من جهة كون حكمه حجة عليه بحسب ظاهر التكليف لا من جهة كون ذلك هو حكم المسألة في نفسها فليس الدليل القائم عنده الا مفيدا لتلك الاحكام
من تلك الجهة الواحدة فهو انما يعلم الاحكام من تلك الجهة الاجمالية الجارية في الجميع وهذا بخلاف ما اذا اخذ الاحكام كلها من الامام ع فان قوله ع مثبت للحكم في نفسه
وكذا الكلام في الكتاب والاجماع ودليل العقل وهذا تامل وقد يفسر التفصيلية بما يكون ذات وجوه وشعب كما هو الحال في ادلة المجتهد وفيه ان كلام يأتي الاشارة
اليه انشاء الله قوله يخرج بالتقييد بالاحكام العلم بالذوات هذا اذا فسر العلم بمطلق الادراك واما اذا اخذ بمعنى التصديق فالعلم بالذوات بمعنى تصورها
كما هو ظ العبارة خارج عن الجنس قوله وبالصفات ككرمه وشجاعته الظاهر انه اراد به تصور تلك الصفات والافعال كما يومي اليه عطفها على الذوات وان اراد
انتساب تلك الصفات والافعال اليه كما قد يومي اليه اضافتها الى الضمير فيشكل ملاحظة الانتساب بخروجها بقيد الاحكام عن ظاهر الا ان يحمل على المعنى المصطلح
وقد عرفت انه يكون قيد الشرعية ح توضيحا فالاوجه الحكم بخروج العقلية بالتقييد بها الا مع البناء على الوجه المتقدم وقد يورد في المقام بانه كما يخرج ما ذكر
من جهة التقييد بالاحكام كذا يخرج به العلم بالموضوعات الشرعية كالزكوة والصلوة والحج والوضوء والغسل ونحوها مع ان بيانها من شان الفقيه والمعرفة بها
انما تحصل في الفقه فلا ينعكس الحد وبعضهم ان الحكم بان الصلوة كذا والصوم كذا من الاحكام شرعية وضعية مقررة من صاحب الشريعة اذ لا ينحصر الاحكام في ... او وضعية
وحده فلا يخرج بها عن الحد كونها موضوعات لمسائل الفن انما يقضي بخروج تصوراتها عن الفن وهو كذلك لوضوح خروج التصورات عن مسائل الفنون ومع
الشرع التفصيل المذكور فلا مانع من التزام خروجها عن الفقه لوضوح كون تصور الموضوع واجزائه وجزئياته خارجا عن مسائل الفنون وكذا التصديق بوجودها
لها او كون العلم بها في الفقه وبيانها من شان الفقيه لا يقضي باندراجها في مسائل الفقه كما هو الحال في تصور جزئيات الموضوعات في سائر الفنون فان العلم بها
غالبا انما يكون في تلك الفنون المدونة وبيانها من شان اربابها مع خروجها عن الفن هذا وقد يورد على قيد الاحتراز في الحد بانه لا بد ان يكون محتاجا اليه بحيث لو
لم يكن لدخل ما احترز به عنه وليس الحال كذلك في التقييد بالاحكام بالنسبة الى اخراج الامور المذكورة لخروجها بالتقييد بالشرعية الفرعية فالاولى ان يجعل التقييد

بالاحكام

بالاحكام لاخراج الموضوعات الشرعية بحسب ما ذكر وكذا صفاتها كصلوة الظهر والنكاح الدائم والطلاق الرجعي ونحوها العدم خروجها بقيد الشرعية الفرعية

فهي انما تخرج بالتقييد بالاحكام كذا يستفاد من كلام بعض الافاضل وانت خبير بما فيه لوضوح ان المعتبر في القيود الاحترازية عدم اغناء الاول عن الاخير بدون العكس

مع انقضاضه بما ذكره المعترض فهم مندرج فيه لا وجه لتخصيص الخروج بالاحكام بما ذكره وهذا لا دلالة فيه على التخصيص لظهور الامر به نص على المذكورات او

دونه عنها قوله كالعقليات المحضة كما ترى قيدها بالمحضة اشارة الى اندراج غير المحضة في الشرعية مما يحكم به كل من [illegible] استقلالا او بمد كونه العقل جهته

الشرع كوجوب مقدمة الواجب كان اخذ الشرعية باحد الوجهين المذكورين وتعرف ما فيه من ترتب بما ذكرنا خرج بها العقليات التي لا ارتباط لها بالشريعة سواء

اخذت من محض العقل او النقل او العقل المعتضد بالنقل ويمكن تطبيق كلامه على ذلك قوله الاصولية سواء كانت من اصول الدين وما يتبعها من الامور المتعلقة

بالمبدأ والمعاد وغيرها او من اصول الفقه قوله كقولنا اعز ادلتها التفصيلية علم الله اذ ليس من علم تعم بالاشياء حاصلا بطريق النظر والاستدلال والانتقال من المبادي

الى المطالب كذا علوم الملائكة والانبياء عليهم السلام ونحوها علوم الائمة عليهم السلام فان علومهم ضرورية حاصلة من اسباب باعثة عليه قد ذكر عدة منها في الاخبار

ليس قول جبرئيل او سائر الملائكة للنبي والامام عليهما السلام بالنسبة الينا دافادة كلام النبي للعالمين انما يكون على سبيل النظر والاستدلال ولا لاحظ عصمتهم عن

الكذب والسهو والنسيان وليس كذلك الحال بالنسبة اليهم صلوات الله عليهم بل انما يستفيد النبي من الوحي علما ضروريا بالحكم وكذا الامام من قول الملك الملك الالهام

او غيرها من وجوه العلم على وجه ما يحصل لنا العلم الضروري بالفطريات وكذا ما يستفيده الوصي عن النبي والاوصياء بعضهم من بعض بطريق التواتر وعلم

الائمة عليهم السلام بالكتاب والسنة ضروري بلا استدلال على النحو الحاصل لنا لا يوجب صدق كون علومهم حاصلة عن النظر اذ مع حصول الوجه الاوضح في العلم انما

ينسب العلم اليه فالدليل والمدلول عندهم بمرتبة واحدة في المعلومية وان كان لو فرض انتفاء تلك الضرورة اكتفى بمعرفة الادلة في الانتقال الى المدلول الا انه لا يصدق

مع كون علومهم حاصلة عن الادلة وقد يورد في المقام بعدم خروج العلوم المذكورة بذلك اذ يصدق على علمه تعم وعلوم المعصومين انه علم بالاحكام الحاصلة عن

الادلة لو كان حصولها عنها عند المجتهد اذ ليس في الحد ما يفيد كون ذلك العلم بخصوصه مستفادا عن الادلة ولا يجب عنه تارة بجعل الظرف من متعلقات العلم دون

الاحكام وعدم صدقه على العلوم المذكورة ح ظاهر وفيه ان قيام الاحتمال كاف في الايراد اذ ليس في الحد ما يقضى بارجاع الظرف الى العلم فيعين ان المأخوذ من

الدليل انما هو التصديق وعلى ذلك شاهد على ارتباط الظرف بالعلم وارتباطه بالاحكام وان صح ايضا الا انه يتوقف على اضمار مقدم خاص وهو خلاف الظاهر لو

اخذ الاحكام بمعنى التصديقات ارتباط الظرف بها لا ايراد ايضا اذ ليس التصديقات الحاصلة للمذكورين عن الادلة مضافا الى انه لا بد من اخذ العلم بمعنى الملكة

كما عرفت فلا يندرج علمه تعم في الحد وتدفع بشمله ايضا علوم بعض المذكورين وتارة باعتبار الحيثية في المقام فيكون المراد العلم بالاحكام المستنبطة عن الادلة من

حيث انها مستنبطة عنها فيخرج العلوم المذكورة فانها وان صدق عليها انها علم بالاحكام المستنبطة عن الادلة الا انها ليست علما بها من تلك الحيثية كذا ذكره

بعض الافاضل وفيه ان الحيثية المذكورة ان ربطت بالعلم تم ما ذكر من الجواب اما ان ربطت بالاحكام فلا اذ يصدق على علمه تعم انه علم بالاحكام المستنبطة عند

المجتهد عن الادلة من حيث ان تلك الاحكام مستنبطة عند المجتهد كما كذا علوم الملائكة والانبياء والائمة عليهم السلام اذ علموا بعلم المجتهد بها عن الادلة لصدق

الحد المذكور على علومهم ح مع تلك الحيثية ومن البين ان الحيثية المذكورة انما ترتبط بما اخذت عنده فيه المفهوم عن اعتبارها في ارتباط الاحكام بالادلة فيتعين

الوجه الاخير ولو فرض جواز ارتباطه بالعلم ايضا فلا اقل من قيام الاحتمال القاضي في الحد بالاجمال ثم انه ذكر الفاضل المذكور انه يمكن اخراج الضروريات عن الحد

بالقيد المذكور اذ ليس العلم الحاصل منها علما مستحصلا من الدليل وان كانت تلك الضرورة علة لتلك العلوم في نفس الامر قلت يرد عليه ان ضروريات الدين

ونحوها ليست من الامور المعلومة على سبيل الضرورة ليمكن اخراجها بالقيد المذكور اذ غاية ما يقضي به الضرورة ثبوتها كذلك عن صاحب الشريعة نظرا الى

التواتر او من جهة التسامع والتظافر لا ثبوت الحكم بحسب الواقع اذ ثبوتها الواقعي موقوف على صدق النبوة المتوقف على البيان واقامة البرهان فالظاهر ان ما ذكره

مبني على اشتباه ضروريات الدين بالضروريات غيرها من البين البين ما لا يخفى ان ليس المقصود من ضروريات الدين ما يكون ثبوت الحكم وصحته على سبيل

الضرورة كما هو الحال في سائر الضروريات بل المقصود ثبوتها من الدين على سبيل الضرورة فيتوقف على ثبوتها الواقعي على صحة الدين بحسب الواقع ولذا ادرج بعضهم

لاخراج ضروريات الدين قيد الخبر وهو انه لا يعلم ثبوتها من الدين ضرورة ثم قول الظاهر ان الفقه بحسب مصطلحهم اسم للعلم بالمسائل التي لا يكون ثبوتها عن صاحب

الشريعة من الضروريات عند الامة سواء كان ثبوتها عنه ضروريا عند ذلك العالم او لا اذ من البين ان الراوي الذي سمع الحكم مشافهة من النبي يكون ثبوته عن

صاحب الشريعة ضروريا عنده مع انه علم من الفقه قطعا وكذا الحال في ضروريات المذهب ومن الدين سيما ما كان من ضروريات المذهب عند العلماء وخاصته

او بلغ في الوضوح عند التأمل الى حد الضرورة فان الظاهر اندراج الجميع في الفقه فاخراج مطلق الضروريات ليس على ما ينبغي وانما حكمنا بخروج ضروريات الدين لتصريح

جماعة منهم بذلك مع مساعدة ظاهر الاطلاقات لو تيد ببعض الاعتبارات عليه كما سنشير اليه وما ذهب اليه بعض الافاضل تبعا لما حكاه عن الاخباريين من ادراجها

ايضا في الفقه محتجا بان البداهة والضرورة ولو اخرجنا بعض الاحكام عن الفقه للزم ان يكون ضروريات المذهب كذلك ايضا وهم لا يقولون به مع ان كثيرا من ضروريات

الدين والمذهب انما صارت ضرورية في اواسط الاسلام بعد اقامة الدلائل وتظافر الفتاوى من المجتهدين والمحدثين من اهل مذهب الاسلام حتى انتهى الامر في هذه الاعصار

وما قبلها صارت ضرورية فاسد اذ بعد نص جماعة من عاظم اهل الاصطلاح على خروجها عن المصطلح لا يبقى للمناقشة فيه سيما بعد مساعدة ما هو الشايع من اطلاقاتهم

عليه ودعوى كون ذلك من المعاني الشرعية المأخوذة عن صاحب الشريعة ممنوعة كما تقدمت الاشارة اليه فالقول بلزوم اخراج سائر الضروريات لا وجه له اذ

ليس بجزم ثبوتها على سبيل الضرورة عند العالم به قاضيا بذلك كيف ولو كان كذلك لزم ان لا يكون من علم المسئلة عن النبي او الامام على سبيل المشافهة عالما

بالفقه وهو واضح الفساد كما اشرنا اليه بل انما كان المقصود في الفقه بيان الاحكام التي ثبتت عن صاحب الشريعة وكان ثبوت بعض تلك الاحكام عنه معلوما عند

الخواص والعوام من دون حاجة في اثباتها الى البيان واقامة البرهان بل كان العالم والعامي فيه سواء فخرج عن مسمى الفقه اذ لا حاجة في اثباتها الى الاستدلال

بخلاف سائر الضروريات لحصول الحاجة في اثباتها الى الدليل ولو بالنسبة الى البعض فثبوت تلك المسائل عن صاحب الشريعة ظاهر في الجملة بخلاف هذه ولما كان

على ان [illegible] عليه عن النبي [illegible] علمه [illegible] الفقه [illegible] والعلم [illegible] الضروري [illegible] الشرع [illegible] قبل المشافهة [illegible] المعروف

الى

المنظور في علم الفقه اثبات الاحكام المتلقاة عن صاحب الشريعة من حيث تلقيها عنه وان كان ثبوتها الواقعي واعتقاد صحتها موقوفا على صحة الشريعة ولذا عدّ الكلام من
مبادئه التصديقية كما سيجيء الاشارة اليه انشاء الله نعم كان اخراج الضروريات المذكورة مناسبا اذ ليست مسائل الفنون المدونة الا عبارة عن المطالب النظرية
المثبتة بها دون الاحكام الضرورية [illegible] ديات خارجة عن مسائل سائر الفنون المدونة فكذا هذا العلم وبذلك يظهر ضعف ما حكاه الفاضل المذكور
عن الاخباريين في الرد على المجتهدين من [illegible] ذكره انما بني على طريقة الحكماء والمتكلمين حيث ان تدوين المسائل البديهية في باب التعليم والتعلم غير مستحسن في الفقه مما
ظنوا ان ذلك الباعث جار هنا وليس كذلك لانه ليس شيء من الاحكام الشرعية بديهيا بمعنى انه لا يحتاج الى الدليل والسبب في ذلك انها كلها محتاجة الى السماع من صاحب الشريعة
ووضوح الدليل لا يستلزم بداهة المدعى وذلك لما عرفت من ان المقصد في الفقه انما هو اثبات الاحكام عن صاحب الشريعة ولما كان عد بعض الاحكام عنه ضروريا
عند الامة كان بمنزلة سائر الضروريات الخارجة عن سائر العلوم اذ لا حاجة في اثباتها عن صاحب الشريعة الى اقامة حجة فما توهموه من الفرق بين المقامين غير متجه فبلوغ بعضها
الى حد الضرورة المذكورة في واسطة الاسلام لا يمنع منه اذ لا مانع من خروجه بعد ذلك عن الفقه المصطلح المدون وان الامر في اندراجه وخروجه بعد ذلك كغيره من سائر
العلوم ثم ان ما ذكرناه لا يستلزم ان يكون الفقه مجرد العلم بصدور الاحكام عن صاحب الشريعة حتى يلزم ان لا يكون الكلام من مبادئه التصديقية مع ما فيه من المخالفة
لحدوده المعروفة بل المقصود ان المنظور بيانه في العلم المذكور انما هو ذلك وان كان العلم بنفس المسألة الذي هو عبارة عن الفقه متوقفا على صحة الشريعة وذلك القدر
كاف في صحة ما قررناه فتأمل والحاصل ان العلم بضروريات الدين وان كان ناشيا عن الدليل لكن ليس حاصلا عن الادلة الفقهية بل عن الادلة الكلامية الدالة
على صحة الشريعة المقدسة وصدق النبي صلى الله عليه وآله فيما اتى به وذلك مما لا يتعلق بالفقه ولا ربط له بوضعه ومما ذكرنا يظهر الوجه في اخراج الضروريات المذكورة عن حد الفقه
وهو ان يجعل قوله عن ادلتها اشارة الى الادلة المعروفة في الفقه من الكتاب والسنة والاجماع وغيرها مما يستدل بها في المطالب الفقهية على ثبوت الحكم عن صاحب
الشريعة ويكون الاضافة عهدية ومن البين ان ضروريات الدين غير ماخوذة عن تلك الادلة وان قامت عليها ايضا وكانت في الاصل ماخوذة عنها وقد اشرنا الى
الوجه فيه وقد يشكل بان ذلك بعينه جار في ضروريات المذهب فان المعلوم بالضرورة هناك ثبوت الحكم عن الامام عليه السلام وثبوته الواقعي متوقف على صدق الامام عليه السلام
فيما حكم به وهو ايضا من المسائل الكلامية فلا يكون العلم بالمسألة هناك حاصلا من الادلة الفقهية المعهودة فيلزم خروج ضروريات المذهب ايضا والقول بان ثبوت الحكم
عن الامام عليه السلام على سبيل الضرورة لا يزيد على اخذ الحكم من الامام عليه السلام على سبيل المشافهة مع حصول القطع بما هو مراده ولا ريب ان القول الصادر منه دليل فقهي وانكار
حجيته موقوفة على علم الكلام فكذا الحال في المقام مدفوع بجريان ذلك بعينه في ضروريات الدين فان الحجة هناك هو قول النبي صلى الله عليه وآله فيكون قيام الضرورة هناك على
ثبوته عنه بمنزلة سماع ذلك منه ولا ريب ان قوله عند السماع منه حجة فقهية ويمكن ان يقال ان المعلوم بالضرورة في ضروريات الدين هو نفس الحكم المقرر في الشريعة
لا قوله ليندرج في الادلة فنفس الحكم المقرر فيه ضروري لا يحتاج الى الدليل بخلاف ضروريات المذهب فانه ليس حكم الشارع بها ضروريا وانما الضروري هو
حكم الامام عليه السلام به وليس هو بنفسه حكما شرعيا اذ ليسوا عليهم السلام بشارعين للاحكام فهو في الحقيقة دليل على حكم الشارع لما دل على عصمتهم عن الخطاء فيندرج
بملاحظة ذلك في الادلة الفقهية هذا غاية ما يتخيل في الفرق ولا يخلو عن اشكال فتأمل قوله وخرج بالتفصيلية علم المقلد انه يمكن الايراد عليه من وجوه احدها ان
التقليد مغاير للعلم ولذا يجعل قسيما له حيث قسموا الاعتقاد الى العلم والظن والتقليد والجهل المركب فاعتقاد المقلد غير مندرج في الجنس ويمكن دفعه
بان التقليد المقابل للعلم غير التقليد المصطلح في المقام فان المراد به هناك هو الاخذ بقول الغير عن غير حجة واخذ المقلد بقول المجتهد ليس كذلك لكون اخذه به عن
دليل شرعي محسوس او ما بمنزلته او كبرى قطعية ظاهرة يحصل العلم بها بادنى التفات وقد نصوا بذلك في محله ثانيها ان علم المقلد غير حاصل عن الادلة وانما
يحصل عن دليل واحد اجمالي مطرد في جميع المسائل والجواب عنه ما عرفت من ان المراد بالادلة في الحد اعم من جنسها ولذا لو فرض كون الفقيه عالما بجميع الاحكام عن السنة
لم يكن مانعا عن صدق الفقه فالجمعية غير منظورة في المقام كما مر ولو سلم ملاحظة الجمعية فيه فقد يكتفى في صدقها بملاحظة تعدد الآحاد فان قول كل مجتهد دليل
بالنسبة اليه وكذا كل واحد من فتاويه دليل بالنسبة الى الحكم الذي افتى به ومع الغض عن ذلك فالادلة الاجمالية في شانه ايضا متعددة فانه قد يكون الحجة
عليه قول المجتهد الحي الافضل ثم المفضول ثم قول معظم الاموات فيما اذا لم يتمكن من قول الحي وتمكن من تحصيل الشهرة ثم قول الافضل من الاموات ثم قول اي منهم وقد يرجع
الى الاخذ بالاحتياط اذا تمكن من تحصيله الى غير ذلك من الوجوه المذكورة في محله فهناك ادلة اجمالية في شانه وان كانت مترتبة في الحجية بالنسبة الى المسائل
المتعددة ثالثها انه بعد الحكم بكون المقلد ايضا آخذا عن الادلة فله ايضا تفصيل فيها فان قول المجتهد بالنسبة اليه كقول النبي والامام بالنسبة الى المجتهد فلكل منهما ايضا
عام وخاص ومطلق ومقيد ونص وظاهر وناسخ ومنسوخ نظرا الى ما يطرء من العدول في بعض الاحكام وكما انه قد ياخذ الحكم عنه مشافهة وقد ياخذه بالواسطة مع
اتحادها وتعددها مع اختلاف مراتب العدالة وكيفية ثبوتها عنده الى غير ذلك مضافا الى ما عرفت من الادلة المترتبة ومع الغض عن ذلك كله فقد ينتهي الدليل
الاجمالي الى الادلة التفصيلية كما في المتجزي على القول به فيصدق الحد على علمه انه ماخوذ عن الادلة التفصيلية مع عدم صدق الفقه على ما اخذه على سبيل التقليد
ويدفعه ما مر من ان شيئا من ادلة المقلد لا يفيد الحكم على وجه التفصيل وانما يفيده على جهة الاجمال حسبما مر وليس مجرد تعدد الادلة قاضيا بكونها تفصيلية
كما ان اتحاد نوع الدليل للمجتهد في صورة الاكتفاء به لا يجعله اجماليا على ان الحجة عليه هو قول المجتهد وهو دليل واحد اجمالي والتفصيل المذكور انما يقع في معرفة
حكمه وطريق اثباته والعلم به ومما ذكرنا يعرف الحال في المتجزي بالنسبة الى ما ياخذه على وجه التقليد هذا وانت خبير بان الظاهر من الادلة في المقام هو الادلة
المعهودة للفقه بناء على ظهور الاضافة هنا في العهد حسبما مرت الاشارة اليه فلا حاجة الى ضم التفصيلية ويعضده انه لا نوع عرف المراد من المسألة عن التقليد
انه عرفها بالدليل بل يجعل المعرفة على جهة التقليد مقابلا للاخذ عن الدليل كما لا يخفى فيتجه كون التقييد بالتفصيلية توضيحيا قال بعض افاضل العصر
انه يمكن ان يكون قيد التفصيلية لاخراج الادلة الاجمالية لان ثبوت الاحكام في الجملة من ضروريات الدين فالدال على ثبوت الاحكام اجمالا من الضرورة وغيرها
مثل عمومات الآيات والاخبار الدالة على ثبوت التكاليف اجمالا ادلة لكن اجمالا لا تفصيلا وهذا لا يسمى فقها بل الفقه هو معرفة تلك الاحكام الاجمالية
عن الادلة التفصيلية ومنه ان الظن من العلم بالاحكام وايضا بالاحكام على سبيل الاجمال الحاصل من الضرورة كما نص عليه ليس العلم الحاصل منها علما حاصلا من

الدليل

الدليل ومن العجيب انه نص سابقا بخروج الضروريات عن الفقه بقوله ثم عن ادلتها معللا بانه لا يسمى العلم الحاصل منها عن الادلة علما حاصلا من الدليل ومع ذلك ذكر في المقام ما حكيناه واعجب من ذلك تعجبه من فحول العلماء انهم كيف غفلوا عن ذلك ولم يتفطن لما ذكره احد منهم بعلم قولنا بالضرورة ان ذلك الحكم المعين الذي بقي في المقام ان الدليل المذكور ليس دليلا للعالم المقلد بالحكم وانما هو دليل على جواز عمله به ووجوب الاخذ به وكونه حجة عليه كما ان المجتهد نظير ما ذكر في العلم بالاحكام الشرعية وليس هناك دليل اجمالي يفيده العلم بها حتى يتوجه بالقيد المذكور وانت خبير بان العمل انما يتوقف على العلم فلولا علمه بالحكم لم يصح منه الاعمال المتوقفة على القربة وقصد الامتثال كيف وهو عالم بما هو تكليفه في الشريعة فان ما افتى به المفتي هو حكم الله في حقه ولذا يصح له الحكم بالمسئلة اذا اخذها عن المجتهد فهو قوي اذ فتواه دليل شرعي بالنسبة اليه فهو حاكم بالمسئلة بدليله وليت شعري كيف يعقل القول بكونه غير عالم بالحكم مع قطعية المقدمتين المذكورتين المنتجتين لكون ما افتى به المفتي هو حكم الله في حقه واقصى ما يراد من العلم بالاحكام القطع باحكامه نعم وهو حاصل له بمقتضى الدليل القاطع المذكور وغاية الامر انه لا يكون قاطعا بحكمه الواقعي الاولي وهو غير حاصل للمجتهد ايضا في الغالب كما سيجيء الكلام فيه انشاء الله تعالى قوله ان كان المراد بالاحكام البعض كان ما ذكره مبنيا على حمل اللام على الجنس الصادق على البعض اذ ارادة العهد الذهني مما لا وجه له في المقام قوله لم يكن مطردا لما كانت مساواة الحد للمحدود معتبرة في صحة التحديد وكان مرجع التساوي الى موجبتين كليتين اعتبر في صحة الحد صدق قضيتين موجبتين كليتين احدهما صدق المحدود على جميع مصاديق الحد وحمله عليه كليا والاخرى عكسها عنى صدق الحد على جميع مصاديق المحدود وحمله عليه كليا وان لم يكن عكسا بالمصطلح فعبر عن الاول بالاطراد وعن الثاني بالانعكاس فالمقصود بالاطراد هو اطراد صدق المحدود على مصاديق الحد فلا يكون شيء من مصاديق الحد الا ويصدق عليه المحدود وعكسه هو اطراد صدق الحد على المحدود ويسمونه بالعكس وانما اعتبروا الاول طردا والثاني عكسا دون العكس اذ الملحوظ في صحة التحديد حال الحد في مساواته للمحدود فالانسب ان يجعل موضوعا في الكلية الاولى فيؤخذ في الاخرى عكسها هذا والجامعية ان لا يخرج عن الحد شيء من افراد المحدود والمانعية ان لا يصدق الحد على غير افراد المحدود وهو بعينه ان لا يصدق الحد على غير افراد المحدود فالثاني من لوازم الانعكاس ولذا يقع التعبير عنهما تارة بالطرد والعكس واخرى بالجمع والمنع وقد يقال ان الاطراد هو التلازم في الثبوت اي كل ما يصدق عليه الحد يصدق عليه المحدود والانعكاس التلازم في الانتفاء اي كل ما لم يصدق عليه الحد لم يصدق عليه المحدود وكذا فسرهما بعض الافاضل ويمكن ارجاعه الى ما قلناه وقد يؤخذ الاطراد من الطرد بمعنى المنع اي كون الحد مانعا عن اندراج غير المحدود فيه ولا يلائمه ذكر الانعكاس الا بوجه بعيد قوله اذ لا يتصور على هذا التقدير الخ قد يقال ان القائل بعدم التجزي انما يقول بعدم حجية الظن الحاصل للمتجزي لا عدم امكان حصول الظن ببعض الاحكام دون البعض مما لا مجال لانكاره ويمكن دفعه بان الادلة التفصيلية بناء على ما ذكر انما تكون ادلة بالنسبة الى المجتهد المطلق دون غيره فيخرج ما يستنبطه المتجزي عن كلمة المجاوزة وقد اشار اليه المص بقوله كما اي عن الادلة وعلى ما سنذكره من حمل العلم على اليقين في الاحكام على الظاهرية فحجية ظاهره لا يقين له بالاحكام الظاهرية وقد يجاب عنه ايضا ان القائل ببطلان التجزي انما يقول به بالنسبة الى المسائل الاجتهادية دون الاحكام القطعية اذ لا كلام في حجية القطع الحاصل من الادلة القاطعة بحجية ولو لغير المجتهد المطلق كيف والعلم بضروريات المذهب حاصل للكل مع اندراجها في الفقه كما عرفت فغاية الامر توقف الحكم للبعض على الحكم بالكل في المسائل الاجتهادية والفقه بعينها وغيرها كما هو مقتضى الحد المذكور على ما اختاره المص من تفسير العلم وايضا القائل بعدم التجزي في المسائل الاجتهادية انما يقول به في هذه الاعصار ونحوها المتوقف معرفة الاحكام فيها على الاجتهاد واستفراغ الوسع من صاحب الملكة واما بالنسبة الى عصر الامام عليه السلام فلا كلام في امكان العلم ببعض الاحكام دون الباقي فان من اخذ بعض الاحكام منه بالمشافهة مثلا يجوز له العمل به قطعا اذ لا يقصر الامام عن المجتهد الذي يؤخذ عنه الاحكام فكيف يقال بعدم انفكاك العلم بالبعض عن الكل والحاصل ان القول بعدم جواز التجزي في الاجتهاد لا يستلزم عدم امكان المعرفة ببعض المسائل دون بعض مطلقا ومع الغض عن ذلك فلا يذهب عليك ان ما ذكره من عدم انفكاك العلم بالبعض عن العلم بالكل لو صح فلا يقضي بتصحيح الحد وان ارتفع به النقض المذكور على التقدير المفروض اذ ليس الفقه عبارة عن العلم بمسئلة واحدة او ثلث مسائل بل هو كسائر اسامي العلوم اسم للمسائل المتكثرة التي يجمعها واحدة والعلم بتلك المسائل اذ الظاهر ان اسامي العلوم ليست من قبيل اسماء الاجناس الصادقة على القليل والكثير كالماء الصادق على القطرة والبحر على حد سواء بل الكثرة ملحوظة في مفهومها معتبرة في وضعها كما هو الظاهر من ملاحظة اطلاقاتها وعدم الانفكاك بين الامرين ليس مصححا للحد ولا مصحح الحمل على الحد كما لا يخفى قوله فالعلم المذكور داخل في الفقه ان عنى به صدق عليه مواطاة فممنوع بما عرفت من عدم صدق اسامي العلوم على مسئلة واحدة او ثلث من مسائلها ولا اختصاص لاسم الفقه في الاصطلاح من بين سائر اسماء العلوم وان اراد به صدق كونه من الفقه فمسلم ولا يفيد شيئا في تصحيح الحد اذ اقصى ما يفيده كون المتجزي عالما ببعض الفقه وكونه حجة عليه لا يقضي ذلك بصدق الفقه على علمه ولا كونه فقيها في الاصطلاح فظهر بذلك انه لا ربط لجواز التجزي في صدق اسم الفقه بل انما يفيد كون المتجزي عالما ببعض مسائله فيكون اذ من عرف مسئلة او ثلثا من النحو يصدق عليه انه عارف ببعض النحو ولا يلزم منه صدق النحو على علمه بخلاف ما لو قلنا بعدم التجزي اذ لا يكون ح عالما بشيء من الفقه وبذلك يظهر الفرق بين [illegible] وغيره من اسامي العلوم قوله اذ المراد بالجميع التهيؤ للعلم الخ قد يشكل ذلك من جهة عدم ارتباط الادلة ح بالعلم بالمعنى المذكور اذ ليست الملكة والتهيؤ حاصلة عن الادلة التفصيلية وانما يحصل عن الممارسة ولو جعلت متعلقة بالاحكام اشكل الحال في اخراج علوم المذكورين بجهة التقييد بها الا ان في خروجها عن الجنس اذ جعل الاحكام بمعنى التصديقات على ما مرت الاشارة اليه او يجعل من متعلقات متعلق الملكة المذكورة اعني ملكة العلم بالاحكام عن الادلة فيكون قوله عن ادلتها متعلقا بالعلم الذي تعلقت به الملكة المذكورة ولا يخلو شيء من الوجهين المذكورين عن بعد كما لا يخفى هذا وقد يورد عليه بان التهيؤ لاستعلام جميع الاحكام كحصول العلم بالجميع فعلا متعذر او متعسر نظرا لحصول التوقف للعلماء من فحول الفقهاء في كثير من المسائل ولو بعد استفراغ الوسع وبذل الجهد وحصول قوة قوية بحيث لا يتوقف في شيء من الاحكام بعد بذل الوسع مما لا يكاد يتحقق في العادات فلا يرد على حالة الكذا ورد منها الجهادة وقد يجاب عنه بان التوقف في المسئلة انما يكون لانتفاء الدليل راسا او لضعف الادلة المتناهضة ولتصادم بعضها البعض لا من جهة ضعف في القوة بل قد يكون من زيادة القوة الباعثة على زيادة الاشكال في المسئلة من جهة سعة الباع الباعثة على استخراج سائر الوجوه والاستنباطات وتقويم سائر الاحتمالات لتضعيفه في ظاهر الحال او تضعيف بعض الادلة القوية في بادي الرأي وابداء وجوه الاشكال فالتوقف

المذكور اما من جهة ضعف الادلة الضعف في القوة ويشكل بانه ان اريد بالقوة المطلقة القوة التي يمكن ان يستنبط بها جميع الاحكام من الادلة الموجودة المدونة ولم
التي يمكن ان يستفاد بها الاحكام على فرض وجود الادلة ووروده ملاحظتها فهو على الثاني مما لا وجه له للظهور انه لو كان هناك اخبار ظاهرة في كل حكم من الاحكام الشرعية
لادركه اكثر الناس حتى كثير من العوام سيما مع اشتهارها وغاية وضوح اسانيدها مع وضوح انتفاء صدق الفقه على تلك القوة ومن حصلت فيه واما
الاول ففيه مع مخالفته للجواب المذكور ان من الظاهر امتناعه في العادة اذ مع ما فيه من المخالفة لمجاري العادات قد لا يكون تلك الادلة في نفسها وافية ويكون بعض
الاحكام غير وارد في الاخبار المأثورة ولم يقم عليه شيء من سائر الادلة ولو اريد بها القوة المطلقة القوة التي يقتدر معها على استنباط ما يمكن استنباطه من الاحكام
من الادلة الموجودة واستنباط ما لم ينهض به تلك الادلة مما يضاهي تلك الادلة في وجوه الاشكال وصعوبة الاستدلال ففيه مع ما فيه من التعسف البين ان ذلك
ايضا مما يمتنع بحسب العادة لوضوح تجدد ظهور وجوه الاستدلال وطرق الاستنباط بحسب تلاحق الافكار ولذا ترى الفقيه اولا لم يستنبط في اول نظره من
الادلة ما لم يصل اليه في الاول فالقوة المقتدرة على استنباط الكل بعد الاجتهاد خارج عن مجاري العادات ثم العلم ببلوغها الى ذلك الحد ليعد صاحبها فقيها
اظهر امتناعا كما لا يخفى قلت ان اريد بالاحكام في المقام الاحكام الواقعية فلا شك في امتناع القوة المفروضة اذ من الظاهر امتناع استنباط جميع الاحكام الواقعية ولو
ظنا من الادلة الموجودة اذ كثير من الادلة مما لا ربط لها بالواقع والكاشف عن الواقع منها لا ارتباط بجملة كثيرة منها بافادة الظن بالواقع كما سيجيء في محله انشاء الله تعالى بل وكذا
يمتنع عادة حصول قوة مقتدرة على استنباط جميع ما يمكن استنباطه من الاحكام عن الادلة الموجودة وان اريد بها الاحكام الظاهرية التكليفية فلا وجه لاستبعاد حصول تلك
القوة بل لا شك في حصولها لكل من بلغ درجة الاجتهاد المطلق فانه ان دل شيء من الادلة على ذلك والا فاما ان يبني على العمل بالاحتياط والاصالة البراءة او على التخيير
في نفسه فكل منها من الاحكام الشرعية الظاهرية والتوقف الواقع من العلماء انما يكون في مقام الاجتهاد المعنون بالمقام الاول واما المقام الثاني اعني مقام الفقاهة فلا
مجال للتوقف فيه وكان هذا هو مقصود المجيب في ايراد الجواب المذكور بين الاندفاع وسيجيئك ما يؤيد ارادة المعنى المذكور نعم يرد هنا شيء اخر وهو ان حمل العلم على الملكة
والقوة انما [illegible] وان صح تعلقه بجميع الاحكام الا انه لا يصح تفسير الفقه الذي ليس الفقه الا عبارة من اسماء العلوم المدونة اسما لنفس الملكات الحاصلة والحالات
بل لا يبعد منها في الاستعمالات لا نفس المسائل والعلم بها على اختلاف الوجهين الاتي اشتراكه يصدق على كل مسئلة من مسائل العلوم انه من تلك العلوم وبعض
منه ولا يمكن ان يجعل ذلك من الملكة ولا بعضا منها وكذا يتصف الملكة بالضعف والشدة والوهن والقوة ولا يتصف بها شيء من اسماء العلوم وايضا الملكة
حالة بسيطة راسخة في النفس لا يصدق شيء منها على شيء من العلوم فالظاهر ان اطلاقها على الملكات من جهة تنزيل القوة القريبة منزلة الفعل فيطلق عليها لفظ العلم
ليس شيء من العلوم فالظاهر ان اطلاقها على الملكات من جهة تنزيل موضوعا بازاء الملكة كما عرفت سواء قلنا بكون اطلاق لفظ العلم على الملكة حقيقة او مجازا او بل لم
على ما ذكر من حمل العلم ههنا على الملكة انه لو اريد به ما ذكر لزم صحة اطلاق الفقيه على صاحب الملكة المفروضة وان لم يعلم شيئا من الاحكام الشرعية فعلا وهو فاسد
قطعا وحصول الملكة المفروضة من دون تحصيل شيء من الاحكام لو قد بعد معرفتها عرفا لا مانع منه اصلا بل الغالب حصولها في العادات كثيرا لا الظاهر في الجواب ان
يقال ان المراد بالاحكام هنا وبالمسائل والقواعد ونحوها المذكورة في حدود سائر الفنون هي جملة معتد بها من الاحكام والمسائل والقواعد كافية في ترتب
الثمرة المطلوبة من وضع الفن المفروض بحسب العرف بحيث يصدق على العالم بها انه عالم بمسائل ذلك الفن وهذا المعنى قد يجامع بين العلم بجميع المسائل على فرض
امكانه فانه ينزل الى اقل ما يصدق معه اسم كونه عارفا بالمسائل فالظاهر ان العلم بالاحكام والمسائل والقواعد المفروضة لا ينفك عن الملكة المذكورة الا ان الفقه وغيره
من اسامي العلوم اسم لتلك المسائل والعلم بها على الخلاف الوجهين دون الملكة المذكورة فعدم اطلاق الفقيه والنحوي والصرفي ونحوها على غيرهم من ارباب الملكات في
تلك العلوم لا يدل على ان تلك العلوم موضوعة بازاء الملكات حسبما مر وكان المرجع فيما ذكرنا الى حمل الاحكام على الاستغراق العرفي فليس فيه مخالفة لظاهر العبارة سيما
بملاحظة ما هو معلوم من عدم امكان الاحاطة التامة بجميع مسائل شيء من الفنون بحيث لا يشذ عنها شاذ اذ فيه دلالة ظاهرة على عدم ارادة الاستغراق الحقيقي لو
سلمنا كون الاستغراق اظهر فيه فتدبر وقد يجعل الاحكام على الاستغراق الحقيقي ويجعل الفقه اسما لمجموع المسائل والعلم بها لكن يراد بذلك نفس المسائل المعروفة
دون الفروع المتجددة المتفرعة على تلك المسائل مما لا يقف على حد وان اندرجت تلك ايضا في الفقه لكونها في الحقيقة تفصيلا لذلك الاجمال المعلوم ويجري ذلك
في سائر اسامي العلوم وفيه ان هذا هو المراد بما احتملناه من كون اسامي العلوم موضوعة لمجموع المسائل والعلم بها في مقابلة احتمال وضعها للقدر المعتد به او العلم به وكذا لو
يكون تلك الاسامي موضوعة لمجموع المسائل المعروفة والمتجددة فلا يكون مسمى تلك الالفاظ حاصلا لاحد من ارباب تلك العلوم ولا مدونا في شيء من الكتب
وانما المعلوم والمدون بعض منها ويصح انتساب اربابها اليها بناء على تنزيل ملكة العلم بها منزلة الفعلية لشيوع ارادة الملكة من الفاظ الفقيه والنحوي والصرفي
ونحوها كما يرشد الى ذلك ما سائر الالفاظ الموضوعة لارباب الحرف والصنايع المعروفة كالنجار والصائغ والقاري والكاتب ونحوها فان الظاهر ملاحظة الملكة في اوضاع
تلك الالفاظ وانت خبير ببعد ذلك عن اطلاق تلك الاسامي ولذا يصح ان يقال فلان عالم بالفقه والنحو والصرف على سبيل الحقيقة اذا كان عالما بمسائله المعروفة نعم
اعتبار الملكة في وضع لفظ الفقيه والنحوي والصرفي ونحوها لا يخلو عن وجه فتدبر قوله وهو ان يكون عنده ما يكفيه في استعلامه من المأخذ لا يخفى ان وجود
المأخذ عنده وتمكنه من الرجوع اليه مما لا ربط له بالملكة والتهيؤ المفروض لظهور صدق كونه عالما بذلك الفن ولو فرض منعه عن مراجعة الادلة او عدم
وجود المأخذ عنده فالظاهر ان المراد بالتهيؤ القريب هو الملكة والقوة القريبة الباعثة على سهولة ادراك المسئلة واستنباط حكمها من الادلة وان فرض عدم
حضور المأخذ عنده والظاهر ان ذلك هو مقصود المصنف وان كان هناك اختلال في تعبيره وقد يجعل قوله من المأخذ متعلقا باستعلامه فيوافق ما ذكرنا ولا يساعده
عطف الشرايط عليه الا ان يؤول بان يرجع اليه فتأمل قوله واطلاق العلم على مثل هذا التهيؤ شايع الى اخره بان ذلك مع ما علمه وورد في المقام من ان اطلاق العلم على التهيؤ
المذكور مجاز تنزيلا للقوة القريبة منزلة الفعلية كما مر فكيف يجوز استعماله في الحد مع ما اشتهر بينهم من عدم جواز استعمال الالفاظ المشتركة والمجازات
في الحدود والتعريفات فجوابه ان اطلاق العلم على المعنى المذكور شايع في الاستعمالات متداول في الاطلاقات فيكون اما حقيقة عرفية او مجازا شايعا وعلى
الاول لا اشكال وكذا على الثاني اذ المقصد مما ذكروه المنع من استعمال ما قد يخفى لا التنبيه على المقصود اذ المقصد من الحدود الايضاح وتفهيم المخاطبين معنى التعريف

دعوى

وهو قد لا يحصل بذلك من البين ان اللفظ المذكور بعد انضمام القرينة اليه ليس من هذا القبيل فتم ثم لا يذهب عليك ان الملازم للعلم على تقدير الملكة
ظاهر العبارة غير ظاهر في الالتفات لشائعة وانما يطلق غالبا على الملكة مع حصول فعلية معتد بها بحسبها اشرنا اليه فلا تغفل قوله يجعل العلم على
الاعم يرد عليه انه لا ظن بالاحكام الواقعية في معظم المسائل الفرعية كما ان طريق العلم بالاحكام الواقعية مسدود ومن في الاغلب كذا الطريق الى الظن بها في كثير
من المسائل وانما المرجع في معرفة الاحكام الى الادلة الشرعية والاخذ بمقتضاها افادت الظن بالواقع او لا الا ترى ان اصالة البراءة والاستصحاب انما
يفيدان ثبوت الحكم في الظاهر واللازم البناء عليهما حتى يثبت الخلاف ولا دلالة فيهما على الواقع في الغالب او على سبيل الظن وعلى فرض حصول الظن هناك فهو من
الامور الاتفاقية وليست حجيتها مبتنية عليه كما سيجيء تفصيل الكلام فيهما انشاء الله وكذا الكلام في كثير من الايات والاخبار الا ترى انه يحكم بمقتضى العمومات
والاطلاقات والظواهر والقواعد المقررة مع الشك فيما يوجب الخروج عنها اما لورود بعض الاخبار الضعيفة وغيرها مما لا يثبت به خلافها وهو من المعلوم
انه مع الشك فيه لا يبقى ظن بذلك الظن في المقامات المذكورة مع انها حجة شرعية لحجية استصحاب البناء على الظن المفروض حتى يثبت خلافه من غير فرق في حجية
ما الاصولية والفقهية كما سيقرر في محله انشاء الله الى غير ذلك مما سيجيء بيانه في المباحث الاتية انشاء الله فيلزم خروج الاحكام المذكورة عن الفقه مع ان كثيرا من
مسائله من هذا القبيل وقد يورد عليه ايضا بانه ينافي ما مر من حمل العلم على الملكة نظرا الى ابتنائه على ما ذكر على كون العلم بمعنى الادراك فيجعل على ما يعم الادراك
العلمي والظني والملكة لا تكون علمية ولا ظنية وبعبارة اخرى ليس المراد من العلم مجرد الملكة كما مرت الاشارة اليه بل انما يراد بها ملكة الادراك والتصديق على
ما يعم العلم والظن نعم ان حمل على الملكة الجزئية كما قررنا على فرض حمل الاحكام على التصديقات ارتفع ذلك وصح بجريان الايراد والتوجيه المذكورين في الاحكام
فيحمل على ما يعم التصديقات العلمية والظنية وقد يورد ايضا بلزوم سبك المجاز من المجاز لو اريد ذلك من العلم مطلق الرجحان الشامل له وللظن لعلاقة الاخص على
الاعم ثم ينتقل من ذلك الى ارادة ملكة منزلة القوة القريبة منزلة الفعلية وبعد ضاعته يمكن الانتقال من معنا الحقيقي اعني الادراك اليقيني الى ملكة الادراك
الاعم من غير حاجة الى توسط مجاز اخر في الانتقال اليها لمناسبة المعنى في ظهور المذكور من جهتين ان وضعه من جهة العلم انما يكون بما في الملكة المذكورة من جهة
كونها باعثة على حصول العلم او الظن الباعث على الانكشاف في الجملة ومما قد يورد على حمل العلم على المعنى الاعم وجوب اندراج القطعيات في الفقه مع انها خارجة
عنه لانه لا يتعلق بها الاجتهاد كما يتعلق بما يجب البحث عنه ولعله ظن فلا نظر للحد ولذا اختار شيخنا البهائي في الزبدة في الجواب عن الايراد المذكور حمل العلم
على خصوص الظن مدفوع بان اخراج القطعيات عن الفقه مما لا وجه له كيف والاجتهاد قد ينتهي الى اليقين وايضا صدق الفقه على اصحاب النبي ص والائمة
مما لا كلام فيه مع انهم كانوا ياخذون الاحكام عن النبي ص والائمة ع بالمشافهة ولا يحصل ظن في شانهم في كثير من المسائل وعلومهم اليقينية الثابتة بنص العصمة من الفقه
قطعا فكيف يعقل الحكم باخراج القطعيات عنه مطلقا نعم القطعيات التي هي من ضروريات الدين خارجة عنه حسبما مر واما غيرها فهي مندرجة فيه الا انها مما لا يتعلق
بها الاجتهاد وتوضيح المقام ان القطعيات اما ان تكون من ضروريات الدين او من ضروريات المذهب والقطعيات الغير الواصلة الى حد الضرورة الا انها ثابتة في
الدين او المذهب على سبيل اليقين لا النظر اعني بحيث لا مجال فيها للاجتهاد واما ان تكون من المسائل الظنية الا انه اتفق انتهاء الامر فيها الى القطع للبعض فالاول
خارج عن الفقه وليست من متعلقات الاجتهاد قطعا والاخر مندرج في الفقه قطعا والظاهر كونها من متعلقات الاجتهاد ايضا اذ انتهاء الامر في المسائل الاجتهادية
الى القطع احيانا لا يخرجها عن كونها اجتهادية ولا كون بذل الوسع فيها اجتهادا واخذ الظن في حده لا ينافيه اذ المعول عليه في المسائل الظنية هو الظن
بعد الاجتهاد في الادلة وحصول اليقين على سبيل الاتفاق لا ينافي كون بذل الوسع فيه لتحصيل الظن كما سيجيء الكلام فيه في محله انشاء الله واما المراتب المتوسطة فالاقرب
اندراج الجميع في الفقه كما مر والظاهر عدم تعلق الاجتهاد بشيء منها كما هو الظاهر من حده وسيجيء الاشارة اليه في محله انشاء الله وبالجملة المسائل الفقهية عندنا قسمان احدهما
المسائل القطعية التي لا مجال للمناقشة فيها من العارف الناظر في ادلتها وثانيهما المسائل الظنية التي لا يتوقع فيها عادة على الظن وان اتفق فيها تحصيل العلم احيانا
ومتعلق الاجتهاد انما هو القسم الثاني ولذا اخذ الظن في حده حيث انه المتوقع فيه ولا اكتفاء فيه بذلك دون الاول ولذا يمضي قضاياه ولا حكام فيما وان اخطأنا
بخلاف تلك الصورة بحيث ينقض حكمه مع خطائه فيها حسبما قرر في محله وما ذكروه من جواز التجزي في الاجتهاد وعدمه انما هو في الثاني واما القطعيات
فلا يجري ذلك فيها لامكان حصول العلم بها لغير المجتهد ايضا فدعوى الملازمة بين العلم ببعض الفقه والاجتهاد ممنوعة لا شاهد عليها بل فاسدة حسبما قررناه
فلا منافاة في عدم كون القطعيات من الفقه الى انتفاء الاجتهاد فيها كما صدر من بعض الاعلام كما ترى قوله وكونها من ان الظن في طريق الحكم اه قد يرى انه تدافع
بين الكلام اذ بعد فرض كون الطريق ظنيا لا يعقل كون الحكم قطعيا ضرورة تبعية المدلول في ذلك للدليل ويدفعه انه اراد بذلك ظنية الحكم في نفسه لا مطلقا
وملخص تقرير الجواب انا نختار حمل العلم على معناه الظاهر وما ذكر من ان ادلة الفقه ظنية غالبا فيتبعها الاحكام المدلول عليها غالبا بتلك الادلة ان اريد ادلة
الفقه ظنية بملاحظة نفسها واما بملاحظة ما دل على حجية تلك الظنون ووجوب العمل بها قطعية فظنية الطريق في نفسه لا تنافي قطعية الحكم من جهة قيام الدليل
القاطع على ثبوت الحكم على المكلف بمقتضى ما دل عليه تلك الطريق فالدليل القاطع على ذلك الحكم هو الدليل المذكور بعد الملاحظة المذكورة فتلك الادلة
ظنية من جهة وقطعية من جهة اخرى ولا منافاة بين الوجهين ظنيتها في نفسها لا ينافي قطعية الحكم من جهتها نظرا الى ما ذكرنا قوله فضعيف ظاهر عندنا اه ويرد
على ذلك الجواب المذكور لما تتم على اصول الاشاعرة القائلين بالتصويب وتعدد احكامه تعالى في الواقع على حسب تعدد آراء المجتهدين فيكون ظن كل مجتهد بالحكم كاشفا
عن كون ذلك هو حكمه بحسب الواقع اذ حينئذ يتم التقرير المذكور ويكون كل مجتهد عالما بما هو حكم الله تعالى في حقه بحسب الواقع واما على اصول الامامية على ما دلت عليه
نصوصهم المتواترة عن ائمتهم من كون حكم الله تعالى في الوقايع واحدا بحسب الواقع وان له تعالى في كل واقعة حكما مخصوصا عند اهله اصابه من اصابه واخطأه من اخطأه
فلا يصح الكلام المذكور واصله انه لا يفيد الادلة المفروضة القطع بكون ذلك هو حكم الله تعالى في الواقع اذ المفروض احتمال الخطأ في الاستدلال بل قد يقع قطعا بالنسبة
الى الادلة المختلفة فلا يعقل علمهم بحكمه تعالى مع فرض كون الطريق ظنيا غاية الامر ان يكون المخطئ مع عدم تقصيره في بذل الوسع معذورا ويجب عليه العمل بمؤدى نظره
وان كان مخطئا واين ذلك من العلم باحكامه تعالى كما هو المدعى ويضعفه ان ذلك كله انما يتم لو كان مبنى الجواب على حمل الاحكام في الحد على الاحكام الواقعية كما هو

الظاهر

٧

الظاهر من كلام المصنف واما لو كان مبنيا على حمل الاحكام على الظاهرية التكليفية فلا ان من الواضح اختلافها باختلاف الآراء للقطع بتكليف كل مجتهد ومقلده بما ادّى اليه
الظنه وهى ايضا من احكام شرعية متعلقة بخطاب الشارع غاية الامر انها على فرض مخالفتها للواقع احكام ثانوية فهى ايضا مطابقة للواقع على الوجه المذكور وكشف الحال
ان هناك حكمين حكم واقعى وهو الذى كلفنا به اولا لولا الجهل المكلف المانع من تعلق التكليف به وحكم ظاهرى وهو الذى يجب علينا البناء عليه والتعبد
به فى ظاهر الشرع بمقتضى الادلة الشرعية سواء علمنا مطابقته للاول وظنناها او شككنا فيها وظننا خلافه او علمنا المخالفة كما هو الحال فى المفروض فالنسبة بينهما
عموم من وجه والفقه بحسب مصطلحهم هو الثانى والعلم به يحصل عن الادلة الشرعية التى قررها صاحب الشريعة واوجب علينا العمل بمؤداها وهى الادلة التفصيلية
المذكورة فى الحد فعلم بذلك ان تفسير الاحكام بالظاهرية يعم الواقعية ايضا فلا حاجة الى حملها على الاعم من الظاهرية والواقعية كما فى كلام بعض الافاضل بل لا يخ
ظاهر ما ذكر عن مناقشة كما لا يخفى فان قلت لو كان الامر كما ذكر فلا فرق بين المصوبة والمخطئة اذ المفروض مطابقة الحكم المذكور للواقع ايضا وان كان مخالفا للحكم
الاولى غاية الامر ان يكون الثانى ثانويا ولا شك ان الاحكام الواقعية ليست كلها اولية لاختلاف الاحكام الواقعية باختلاف الاحوال كالقدرة والعجز والصحة و
المرض والحضر والسفر وغيرها من الامور الطارية على المكلف قلت فرق بين الامرين فان مطلوب الشارع فى المقام حقيقة هو الاول وانما تعلق التكليف بالثانى
فى الظاهر نظرا الى اشتباه المكلف وتحقيقه ان الحسن او القبح الحاصل من جهة نفس الفعل اما بملاحظة ذاته او سائر اعتباراته ولو بانضمام تعلق الامر او النهى به هو
الحكم الواقعى واما الحسن او القبح الطارى عليه او على تركه من جهة اشتباه المكلف وغفلته عما هو عليه او عدم امكان وصوله اليه من غير ان يكون لنفس الفعل او
الترك او بعض اعتباراته مما بعث عليه فهو الظاهرى المفارق للواقعى وبين الامرين بون بعيد اذ الحكم بالامتثال فى الاخير انما يكون مع بقاء الغفلة والجهل
واما بعد ظهور الحال فلا امتثال لما هو مطلوب الامر فكل من التكليف الظاهرى المفروض والحكم بحصول الامتثال لو اتى بالفعل انما يتم مع استمرار الجهل
واما بعد انكشاف الخلاف فيرجع الامر الى التكليف الاول فان كان الوقت باقيا وجبت الاعادة بمقتضى الاصل لبقاء التكليف وعدم الامتثال وان كان فائتا
وجب القضاء … بعد الفوات فان قلت كيف يصح القول بعدم تحقق الامتثال مع تعلق التكليف بما اتى به من الفعل قطعا فيكون الاتيان به قاضيا بالا[جزاء]
بحصول الطاعة والامتثال بلا امتراء قلت لا شك فى حصول الطاعة باداء ما ثبت وجوبه فى الشرع وكذا فى حصول العصيان بتركه وان لم يكن مطابقا للواقع لكن
نقول ان كلا من الطاعة والمعصية قد يحصل بالاتيان بما هو مطلوب الامر على جهة الوجوب وتركه مثلا وقد يحصل باداء ما يعتقد كونه كذلك من الذى
الشارع او بتركه كذلك مع انتفاء المطابقة الا ان هناك فرقا بين الصورتين وذلك انه كما يكون فعل المامور به وترك المنهى عنه مطلوبا للامر مرادا له كذا الاتيان
بما يعتقد طاعة وترك ما يعتقد مخالفته من حيث انها كذلك مطلوب له بما دل من الدليل القاطع او المنتهى اليه على الرجوع الى الطريق المفروض فاذا فرض موافقة
ما اتى به للواقع كان الحسن فيه من جهتين وكذا القبح فى صورة المخالفة ومع انتفاء المطابقة فلا حسن ولا قبح الا من الجهة الاخيرة كما هو الحال فى التكاليف الاختبارية
فان الحسن او القبح فيها ليس الا من جهة تعلق الامر او النهى بحسب الظاهر فكما انه بعد انكشاف الحال يظهر انه لا وجوب ولا تحريم للفعل فى نفسه كذا فى المقام وان حصل
ان حصل الامتثال او العصيان من جهة الموافقة او المخالفة المفروضة فاذا انكشف الخلاف تبين عدم الاتيان بما هو مطلوب للامر فيجب تداركه بالاعادة او القضا
على فرض ثبوت القضاء فيه وكذا الحال لو كان الاشتباه فى الموضوع فالحال فى التكاليف الظاهرية للمجتهد من جهة اشتباهه فى الاحكام نظير الحال فى التكاليف الثابتة
ومن التامل فى ذلك يتضح حقيقة المرام فى المقام وليست التكاليف الاختبارية تكاليف صورية مجازية خالية عن حقيقة التكليف كما يظهر من جماعة من الاعلام
وسيجىء بيانه فى المحل اللائق به فصار المحصل ان الواجب والحرام الواقعى هو ما كان مطلوبا للشارع او مبغوضا له فى نفسه والظاهرى هو ما يكون كذلك بحسب اعتقاد
المكلف نظرا الى الطريق الذى قرره المكلف له واوجب الاخذ به من حيث كونه موصلا الى الواقع فان تطابقا فقد اجتمع الحكمان والا حصل الافتراق من الجانبين
فالحكم بوجوب العمل بمؤدى الدليل انما يكون فى الغالب من حيث كونه طريقا موصلا الى الواقع فاذا انكشف الخلاف تبين عدم حصول الامتثال واداء
التكليف نظرا الى انتفاء الحيثية المذكورة وعدم حصول ما هو مطلوب الشارع لكن لا يخرج بذلك الفعل الواقع قبل الانكشاف عن كونه متعلقا للتكليف
مرادا للشارع لوقوعه حال تعلق التكليف به كذلك الا انه بعد ظهور الحال يكون التكليف المتعلق به على نحو التكاليف الاختبارية حسبما اشرنا اليه وتفصيل الكلام فى
هذا المرام مما لا يسعه المقام ولعلنا نفصل القول فيه فى مقام اخر ان شاء الله تعالى اذا تقرر ذلك فلنرجع الى ما كنا فيه فنقول قد عرفت ان الاحكام الظاهرية مع المخالفة للواقع واقعية ايضا
بوجه وان لم تكن واقعية بمعنى الظن والفقه هو العلم بتلك الاحكام وهى احكام شرعية مستفادة من الادلة التفصيلية سواء طابقت الحكم الاول ولا فان قلت ان
العلم بالاحكام الظاهرية انما يحصل من الدليل الاجمالى دون الادلة التفصيلية فان اقصاها افادة الظن بالحكم قلت ان تلك الادلة ليست مفيدة لليقين
بملاحظة انفسها واما بملاحظة الدليل القاطع او المنتهى الى القطع القاضى بحجيتها فهى تفيد اليقين قطعا من غير حاجة الى ملاحظة الدليل الاجمالى المفروض مثل
ذلك الدليل الاجمالى الجارى بالنسبة الى التفصيل فتم فان قلت كيف لا وان الفقهاء يخطّئ بعضهم بعضا ويخالف بعضهم آخر ويقيم كل منهم الادلة على اثبات مطلوبه وتخطئة
صاحبه ومن البين ان ما اختلفوا فيه هو المطالب الفقهية وانها المبحوث عنها فى تلك الصناعة والفقه اسم لتلك المطالب النظرية المتداولة بينهم وظاهر
ايضا انه ليس الاختلاف الواقع بينهم بالنسبة الى الحكم الظاهرى ضرورة اتفاق الكل على تعدده بحسب تعدد ادلة المجتهد واختلافه بحسب اختلاف ظنونهم للاجماع
على وجوب اخذ كل منهم بظنه وعدم جواز اخذه بقول الاخر وان اعتقد كل منهم تخطئة صاحبه فليس خلافهم الا بالنسبة الى الحكم الواقعى الثابت فى نفسه
مع قطع النظر عن ثبوته فى حقه بخصوصه او حق مقلده فلا يكون الاحكام الفقهية الا بالنظر الى الواقع فكيف يحمل الاحكام على الظاهرية قلت كون المبحوث عنه
هو الاحكام الواقعية لا ينافى ان يكون الفقه هو الاحكام الظاهرية فالاحكام الفقهية الحاصلة للمجتهد من حيث وجوب الاخذ بها والحكم بمقتضاها لكونها فقها
ومن هذه الحيثية تكون معلومة للفقيه مقطوعا بها عنده ومن حيث مطابقتها للواقع ولمقتضى الادلة الشرعية تكون ظنية فى الغالب مورد اللاختلاف
فهذه الحيثية تكون متعلقة للاجتهاد وموقع الخلاف فى المسائل الفقهية وكون المنظور من الاستدلال هو الوصول الى الواقع واصابة ما هو مقتضى
الادلة الموجودة لا يقتضى بكون الملحوظ فى صدق الفقه هو الاحكام الواقعية بل لما كان ثبوت الحكم فى الظاهر منوطا بالظن بموافقته للواقع ولمقتضى الادلة الشرعية

او القطع

او القطع بها مع امكانه كان الملحوظ هنا احتمال الواقع ومؤدى الدليل او وقوع الاختلاف فيها من تلك الجهة وان كانت من حيث وجوب الاخذ بها وثبوتها على المكلف بحسب الشرع
قسمها وكانت معلومة للفقيه في الجهة الاولى حيثية الفقاهة والثانية حيثية الاجتهاد والجهة الاولى مقدمة على الثانية ويؤيد ما ذكرنا ما في الفقه في نظائر كلمات اهل العلم
للعلم بالاحكام الشرعية عن ادلتها والاحكام المستنبطة عن الادلة او الاحكام المستنبطة عن الادلة من حيث كونها كذلك وان قلنا بكونه سائرا في سائر العلوم موضوعا لنفس
المسائل ولذا اخرجوا علوم الملائكة والانبياء والائمة عن الفقه نظرا الى ما مر مع وضوح علمهم بالاحكام الشرعية على اتم وجه فيكون جهة تعلق العلم بها على الوجه المذكور
معتبرة في صدق الفقه ومن حيثية الفقاهة حسب ما قررنا وايضا ما حصل عند المجتهد من الادلة التفصيلية فقه عندهم مع اختلافهم في اصابة الواقع وعدمه والقطع
بعدم اصابة الواقع وعدمه والقطع بعدم اصابة بعضهم [illegible] جعلنا الفقه اسما لنفس العلوم المفروضة والمعلوم من حيث تعلق العلم المفروض بها فيكون ذلك
شاهدا على الاختلاف حيثية الفقاهة الحيثية لو وقع الخلاف من جهتها في المسائل الفقهية وقد اجاب بعض الافاضل عن الاشكال المتقدم بوجهين اخرين حيث قال ان
ظنية المدرك لا يستلزم ظنية الادراك والمدرك المظنون انما هو حكم الله الظاهري ولا ريب ان ادراكه علمي فحاصل التعريف ان الفقه هو العلم بالمظنونات اماراتها
وانا بعد عن ذلك مع وضوح فساد التوهم انما يرد اذا جعلنا كلمة المجاوزة في التعريف متعلقا بالعلم واما ان جعلناها متعلقة بالاحكام وقلنا بكونه ظرفا
مستقرا صفة للاحكام ويجعل الاحتراز عن علم الله والملائكة بقيد الحيثية المعتبرة في الحدود فالمحدود بكلامنا المتقدم في تعلقها بالعلم انما كان جريا على
مذاق القوم انتهى ولا يذهب عليك ضعف الجوابين المذكورين اما الاول فبانه لا انه لاربط له بالايراد المذكور ولا دخل له في دفعه اذ المذكور فيه كون العلم
بها غير حاصل عن الادلة التفصيلية وانما يحصل عن الدليل الاجمالي كالمقلد فهذا الجواب غير مرتبط به نعم لو اورد عليه بالتنافي بين تعلق العلم والظن بما صح
الجواب عنه بما ذكره وثانيا انه ان اراد بقوله ان ظنية المدرك لا يستلزم ظنية الادراك المتعلق به فهو بين الفساد لوضوح الملازمة بين الامرين وان اراد انه لا يستلزم
ظنية ادراكها ادراك اخر فهو كذلك الا انه ليس هناك ادراكان متعلقان بالاحكام الظاهرية حتى يكون احدهما مظنونا والاخر مقطوعا وكان ما ذكره مبني على
ان يراد بالحكم الظاهري هو الواقعي المظنون فيكون المظنونية ملحوظة في الاحكام فالمعنى ان الفقه هو العلم بالاحكام الواقعية المظنونة عن ادلتها التفصيلية
وهو فاسد لافادته العلم باصل النسبة مع فرض مظنونيتها وهو مع اشتماله على التدافع خلاف المدعى فلا بد من التاويل بارادة العلم بمظنونيتها وفيه مع ما فيه من
التعسف انه غير حاصل عن الادلة التفصيلية بل هو حاصل من الضرورة الوجدانية وقد نص في كلامه على جعل كلمة المجاوزة من متعلقات العلم ولو اول ذلك بكون
العلم به حاصلا عن الادلة ولو بالواسطة من جهة بعثها على حصول الظن القاضي بالعلم به على سبيل الضرورة فضعفه اظهر من ان يخفى وايضا من الواضح ان العلم بمظنونية
الحكم ليس فقها في الاصطلاح اذ الفقه عبارة عن العلم بالاحكام نعم قد ينسب من الوجدانيات الثابتة بعد حصول المظنة كما يتلخص من كلام [illegible] وما ذكره في الظن انما
ذكره نشا من غفلته في تفسير الحكم الظاهري وما التحقيق فيه ما قدمناه وان اراد من العلم بالنسبة المظنونة العلم بوجوب العمل بها والبناء عليها ففيه مع مخالفته
الظاهر كلامه حيث انه جعلها مستقلا عن الايراد المتقدم ولم يرتض في ذلك المقام انه ليس الفقه عبارة عن ذلك العلم بوجوب العمل المؤدي الاجتهاد من المسائل
الاصولية او يلحق منها وليس مندرجا في مسائل الفقه فضلا عن كونه عين الفقه كما هو مقتضى التحديد واما الثاني ففيه انه ينتقض الحد بعلم المقلد فانه
اذا عرف فتاوى المجتهد فقد علم بالاحكام الحاصلة عن ادلتها اذ كما يصدق ذلك على علم المجتهد بالاحكام الحاصلة عن ادلتها عنده كذا يصدق على علم مقلده بتلك الاحكام
الحاصلة عنده من غير فرق بل يصدق ذلك على علم الله وعلم الملائكة والمعصومين بالاحكام الحاصلة [illegible] المجتهد لصدق الحد المذكور عليه من غير ريب وتوهم
خروجها باعتبار الحيثية المذكورة بين لفساد [illegible] الاشارة اليه ولو سلم اخراجه العلوم المذكورين فانما يخرج به علمهم بنفس الاحكام واما علمهم بالاحكام
الحاصلة عند المجتهد فلا اذ اعتبار الحيثية المذكورة مرتبطة بالعلم صح ما ذكر لكنه فاسد لعدم ارتباطها بالعلم اصلا اذ الحيثيات المعتبرة في نظائر المقام هي
المقررة لعنوان ما يقيده والمبينة لاعتبار الوصف العنواني فيما اخذت فيه ولذا يدعي فهمها من الاطلاق وهذا انما يعطي تقييد الاحكام دون العلم ثم انه عرج
او لا يحمل الاحكام على النسب فلا وجه لان تجعل الظرف مستقرا صفة له اذ ليست النسب حاصلة عن الادلة نعم يمكن ان يجعل الظرف متعلقا بالمظنونة المدلول [illegible]
الاحكام بالتفسير الذي ذكروه او المستنبطة ونحوها من الافعال الخاصة وحينئذ يكون الظرف مستقرا بمعنى المعروف مع ما فيه من البعد هذا وقد ظهر بما اخترناه
من الجواب عن اصل الايراد صحة عدكل من احكام المجتهدين واقوالهم المتعددة في مسئلة واحدة من الفقه مع القطع بالخطاء فيما زاد على الواحد منها وقيام احتمال الخطاء في
كل من احادها نظرا الى كون كل من تلك الاحكام حكما ظاهريا مع تعلق التكليف به في الظاهر فالخطاء الواقع في فقه بعضهم او الفقه انما هو بعد تعين الاحكام حسب ما عرفت وان فرض كون
الجميع او معظمها اخطا بما خطئه الواقع هذا بالنسبة الى فقهاء اهل الحق مع عدم التقصير في الاجتهاد واما فقهاء اهل الخلاف فليس وافقها عندنا على سبيل الحقيقة و
مع تقصيرهم في تحصيل الحق واما لو فرض عدم تقصير هم في ذلك فغاية الامر القول بكونهم معذورين لا انهم مكلفون شرعا بما ادى اليه اجتهادهم لكون ذلك
حكما شرعيا في شانهم على [illegible] المخطي من فقهاء اهل الحق كما هو من اصول المذهب والى تفصيل القول فيه في محله ان شاء الله ولما كان هذا الكتاب موضوعا في الفقه وكان
تعرضنا للمقدمة لبيان الاصول من باب المقدمة اقتصر في المقام على بيان حد الفقه وحيث كان الملحوظ بالبحث عندنا هو الكلام في اصول الفقه فبالحري ان نشير الى حده
فنقول قد جرت طريقة القوم على بيان معناه الاضافي والعلمي ومن البين ان المقصود في المقام هو الثاني واما بيان الاول فانما [illegible] المناسبة بينه وبين معناه العلمي
او لدعوى انطباقه على المعنى العلمي ايضا نظرا الى ما يختص مفهوم الاضافي في الخارج بحسب المصداق في ذلك وهو الذي جاء لجماعة منهم ولذا جعلوا الحد بين احدهما بحسب
معناه الاضافي والاخر بحسب معناه العلمي مشيرين بذلك الى ان بيان معناه الاضافي تحديد بحسب الحقيقة لهذا الفن نظرا [illegible] الدعوى المذكورة كما سنشير اليه
ان شاء تعم ثم انه قد يدعى كون لفظ الاصول حين اضافته الى الفقه علما لهذا العلم على ان يكون التقييد ملحوظا والقيد خارجا [illegible] من صاحب الوافية شعرا به
البناء على الاطلاق فانه لا يبعد كون معنى الفقه مقصودا في استعمال اصول الفقه وربما يتوهم كون معناه التركيبي ماخوذا في معناه الاصطلاحي بان يكون
قد خصص معناه التركيبي ببعض مصاديقه فقد تبدت تلك الخصوصية في معناه الاضافي بالوضع الطاري عليه من جهة التخصيص والتخصص كما في ذلك الفاظ [illegible]
عباس وغيره فان تعين ابن عباس وغيره فان تعين ابن عباس في عبد الله لا ينافي ان يكون كل من لفظي ابن وعباس وغيرهما مستعملا في معناه الحقيقي وان كان

المذكور حاصلاً من جهة غلبة اطلاق ذلك المركب على خصوص ذلك المعنى فيكون قد تعين ذلك اللفظ بملاحظة معناه التركيبي لخصوص ذلك المعنى ويجري ذلك في لفظ الرحمن بعد اختصاصه تعالى من جهة الوضع الطاري فان معناه الوصفي ملحوظ فيه ايضاً وليس اسماً لنفس الذات فالقول بمثل ذلك في لفظ اصول الفقه غير بعيد ايضاً و ح فلا بد من ملاحظة معناه التركيبي في معناه العلمي ايضاً وكيف كان فلنجر الكلام في المقام على حسب ما ذكروه فنقول اما حده بحسب معناه الاضافي فيتوقف على بيان اجزائه وقد مر الكلام في بيان الفقه والمراد هنا هو المعنى الاصطلاحي والاصول جمع اصل وهو في اللغة بمعنى ما يبتنى عليه الشيء سواء كان ابتناؤه عليه حسياً كما في اصل الحائط واسفله او معنوياً كابتناء العلم بالمدلول على العلم بالدليل ويطلق في الاصطلاح بحسب ما نصوا عليه على معان عديدة منها الاربعة المشهورة اعني القاعدة والدليل والراجح والاستصحاب في كونه حقيقة بحسب الاصطلاح في كل من الاربعة المذكورة نظر وكيف كان فلا يلائم ارادة شيء منها في المقام سوى الدليل وهو ايضاً لا ينطبق على شيء من مسائل الفن اذ ادلة الفقه موضوع لهذا الفن ومن البين خروج موضوع كل فن عن ذلك الفن ودلالة الفقه من حيث انها ادلة هي الفن وقد يقال ان المقصود من ذلك هو ادلة الفقه من حيث انها ادلة عليه للظهور ملاحظة الحيثية في نظائر تلك العبارة فيرجع المراد الى دلالة تلك الادلة على الفقه واثبات تلك الدلالات مما يكون في الاصول فمسائله هو ثبوت الدلالة لكل من تلك الادلة كدلالة الامر على الوجوب والاجزاء والنهي على التحريم والفساد ودلالة الامر بالشيء على النهي عن ضده ونحو ذلك ويبقى الكلام في مباحث الاجتهاد والتقليد فان البحث فيها ليس عن الادلة فيحتمل ان يكون ذكرها في الاصول على سبيل الاستطراد ويمكن ادراج مباحث الاجتهاد فيها نظراً الى ان دلالة تلك الادلة على ثبوت الاحكام الشرعية انما هي بالنسبة الى من جمع الشرائط المخصوصة فهو ايضاً بحسب الحقيقة بحث عن حال الادلة وانت خبير بان ادلة الفقه من حيث انها ادلة عليه هي الموضوع لعلم الاصول فهي بتلك الحيثية ايضاً خارجة عن الفن وملاحظتها من حيث دلالتها على الفقه لا يجعل الادلة عين الدلالة مضافاً الى الفرق البين بين نفس الدلالة بالمعنى المتصور وملاحظتها متعلقة للحكم والتصديق والمأخوذ في المسائل انما هو الثاني ومدلول المركب المذكور هو الاول [illegible] فكيف ينطبق ذلك على مسائل الاصول على ان ادلة الفقه يشمل الادلة التفصيلية المذكورة في علم الاستدلال بل هي الظاهر منها فكيف يدعى انطباق المعنى الاضافي على فن الاصول كما ادعوه حسبما مرت الاشارة اليه فظهر بما قررنا ان اخذ الاصول في المقام بمعنى الادلة كما نص عليه جماعة من الاعلام ليس على ما ينبغي سيما اذ لو بد من تطبيقه على المعنى العلمي فالاولى حمل الاصول هنا على معناه اللغوي ثم انهم قالوا ان هنا سراً وهو انه موجز في الصورة اعني الاضافة [illegible] لو ان اضافة اسم المعنى يعني ما دل على معنى حاصل في الذات سواء دل معه على الذات كما في المشتقات او لا يفيد اختصاص المضاف بالمضاف اليه في المعنى الذي عين له لفظ المضاف اعني وصفه العنواني وانما خصصوا ذلك باسم المعنى وان كان اضافة اسم العين مفيدة للاختصاص عندهم نظراً الى عدم تعين ما به الاختصاص في تلك الاسماء فيحتمل ذلك بحسب اختلاف المقامات كما في غلام زيد ودار عمرو ونحوهما بخلاف اسم المعنى فان وجه الاختصاص متعين هناك فان قولك مكتوب زيد ومملوك عمرو انما يفيد الاختصاص في وصفه العنواني اعني المكتوبية والمملوكية واستندوا في الدعوى المذكورة الى تبادر ذلك بحسب العرف كما هو الحال من ملاحظة المثالين المذكورين ونحوهما فعلى هذا ان اضافة الاصول الى الفقه يفيد اختصاص الاصول بالفقه في كونها اصولاً له فيخرج عنه سائر العلوم مما يبتنى عليه الفقه اذ ليست تلك العلوم مما يختص الفقه بتوقفه عليها للتوقف غيره من العلوم ايضاً عليها واما علم الاصول وان كان كثير من مسائله جارياً في غير الفقه ايضاً الا انه لما كان تدوينه ووضعه لخصوص الفقه كان له اختصاص به بحسب التدوين فيصح لذلك ان يقال باختصاصه بالفقه فينطبق على معناه العلمي فيصير المفهوم المذكور معرفاً له بملاحظة اشتماله على خاصته وبذلك يتحد معناه الاضافي مع حد هذا الفن ويمكن المناقشة فيه مع [illegible] التكلف بانه مبني على ما ادعوه من افادة الاضافة الاختصاص وهو على اطلاقه محل منع وتوضيح الكلام فيه ان مفاد الاضافة هو انتساب المضاف الى المضاف اليه نسبة ناقصة والمستفاد من اضافة اسم المعنى هو انتساب [illegible] خصوص وصفه العنواني كما هو الظاهر من التتبع في الاستعمالات العرفية وح فان كان انتسابه الى المضاف اليه مانعاً من انتسابه الى غيره بان لم يمكن ذلك العنوان قابلاً للانتساب الى شيئين كما في مملوك زيد ومكتوب عمرو اذ لا يمكن ان يكون جميع ذلك الشيء مملوكاً او مكتوباً لشخصين افاد الاختصاص وكان منشأ الاختصاص ح مبنياً على ذلك من غير ان يكون مستنداً الى الوضع وان لم يكن كذلك بل كان قابلاً للانتساب الى شيئين او اشياء كما في قولك محبوب زيد ومطلوب عمرو ومقصود بكر ونحوها لم تفد الاختصاص اصلاً كيف ولو كان كذلك لكان قولك الله ربي وخالقي ورازقي ومعبودي ونحوها دالاً على عدم كونه تعالى رباً وخالقاً ورازقاً ومعبوداً لغيره وهو ظاهر البطلان وح فنقول في المقام ان كون الشيء اصولاً للفقه لا ينافي كونه اصولاً لغيره ايضاً حتى يكون انتسابه الى الفقه في ذلك مانعاً من انتسابه الى غيره فلا يتجه دلالتها على الاختصاص اليه بما ذكر من التقريب فظهر بما قررنا ان دعوى انطباق معناه الاضافي على معناه العلمي غير واضح مضافاً الى انه قد يناقش في اختصاص ما دون من العلوم بخصوص الفقه بالاصول كما سيأتي الاشارة اليه ثم ان حده بالنظر الى معناه العلمي فهو على ما اختاره جماعة من المتأخرين هو العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية الفرعية فخرج بالقواعد العلم المتعلق بالجزئيات كعلم الرجال وبالممهدة لاستنباط الاحكام العلوم الغير الالية وبالتقييد بالشرعية علم المنطق اذ ليس تمهيده لاستنباط الاحكام الشرعية بل لمطلق تصحيح النظر في اكتساب المطالب النظرية وكذا ما مهد من القواعد لاستنباط الاحكام العقلية وبالفرعية ما يتقرر من القواعد في بعض المقامات لاستنباط الاحكام الاصولية وقد يستشكل في الحد بلزوم اندراج القواعد المقررة في الفقه مما يستنبط منها الاحكام الفرعية المترتبة عليه في الاصول وقد يجاب بالتزام اندراج جملة منها في مباحث الاصول كاصالة [illegible] العقود واصالة صحة تصرفات المسلم ونحوها مما تقرر لاجل استنباط الاحكام واندراج جملة منها في الفقه مما يكون المقصود منها بيان نفس الحكم الشرعي [illegible] يستنبط منه حكم شرعي اخر اذ لا منافاة وفيه ان اندراج بعض تلك القواعد في الفقه لا يقضي بخروجها عن الحد اذ لم يؤخذ فيه عدم اندراج تلك [illegible] في الاحكام الفرعية الا ان يقال ان المفهوم من اعتبار كونها ممهدة لاستنباط الاحكام الفرعية ان لا تكون هي من جملة الاحكام الفرعية لكن في اندراج جميع ما تقرر من [illegible] الفقهية لاستنباط الاحكام الفرعية في الاصول تامل وقد يجعل التقييد بالفرعية مخرجاً لعلم الدراية فانها موضوعة لاستنباط الاحكام الشرعية اصولية كانت او فرعية وفيه ان المقصود منها معرفة الحديث وهو يعم النوعين فعلى الملحوظ هناك معرفة الحديث لا خصوص استنباط [illegible] الشرعية ومن البين ان الحديث يعم الوارد في الاحكام الشرعية وغيرها من القصص ونحوها وان كان معظم ما يراد منها الاحكام الشرعية بل الفرعية هذا ويمكن [illegible] التقييد بالممهدة مخرج علم النحو والصرف وغيرهما مما يستنبط منها الاحكام ولكن لم يمهد لذلك في الاحكام ما

ما يستنبط منها الماهيات الشرعية كالصلوة والصيام ونحوهما وغيرها مثل صفاتها كالصلوة الظهرية والنكاح الدائم والطلاق الرجعي ونحوها فان معرفتها ليست
من مسائل الفقه حتى يكون قواعد الاصول ممهدة لاستنباطها بل هي من مباديه وان ذكرت في طي مسائله مثل مباحث الحقيقة الشرعية وجواز اجراء الاصل في اثبات
ماهية العبادات ونحو ذلك مما يبحث عنه في علم الاصول وان كان يستنبط منها الماهيات لكنها لم تمهد لمعرفة الماهيات من حيث انها هي بل لما يترتب عليها
من الاحكام ولا يذهب عليك ما فيه اما اخراج المنطق والعربية بقيد الممهدة فظاهر الوهن لوضوح كون جميع العلوم المدونة من الامور الممهدة فكيف يتصور
خروج شيء منها بذلك ثم بعد تقييدها بقوله لاستنباط الاحكام الشرعية يخرج ذلك حسب ما اشرنا اليه لا بمجرد التقييد بالممهدة حسب ما ذكره واما اخراجه الاحكام
ما يستنبط منه الماهيات ونحوها ففيه ايضا اذ ليس عندنا قواعد ممهدة لاستنباط نفس الماهيات مجردا استنباطها منها لا يقضي بكونها ممهدة لاجلها ومن
الغريب تسليمه لذلك حيث قال ان معرفتها ليست من مسائل الفقه حتى يكون قواعد الاصول ممهدة لاستنباطها فانها اذا لم يكن ممهدة الاصول لبيانها كانت
خارجة بقيد الممهدة حسب ما ذكره في اخراج المنطق والعربية على انه يمكن ان يقال ان الخارج من الفقه هو تلك الماهيات لا التصديق بها في قول الشارع من
وغيرها عن الفقه من الحيثية الاولى لا يقضي بخروجها عنه بالاعتبار الثاني ولا يبعد ح ادراجها في الاحكام الشرعية الفرعية او الوضعية كما سيجيء الاشارة اليه ثم ومن
البين ان ذلك هو المستفاد اولا من تلك القواعد دون الجهة الاولى وان تفرعت عليها ومع الغض عن ذلك فلا ريب في كون المستفاد من تلك القواعد ان
حكام الصلوة كذا والصيام كذا ونحوهما ولا ريب في اندراجها في الحكم وان لم نقل بكونها شرعيا فتم ما هنا وقد يشكل الحال في الحد المذكور بخروج مباحث الاجتهاد والتقليد
عنه مع اندراجها في مسائل الاصول وقد يدفع باندراج كثير من المسائل المتعلقة بالاجتهاد في البحث عن حال الادلة فان المرجع فيه الى كون الدليل دليلا بالنسبة الى
المجتهد دون غيره وح ربما يلتزم بالاستطراد في ذكر المباحث المتعلقة بالتقليد كبعض مباحث الاجتهاد مما لا يتعلق بالبحث عن الادلة كاشتراط العدالة في المفتي
ونحوه ولا يخفى بعد التصريح جماعة من الاعاظم باندراجها في الفن ولذا زادوا في الحد ما يدل صريحا على اندراجها في الاصول كما هو الملتزم من عدم ذلك من مطالب
الفن وما قد يتخيل في ادراج الجميع في الحد المذكور من كون البحث عن احوال المستفتي بحثا عن حال الدليل مما لا يعقل وجهه قوله واعلم ان لبعض العلوم تقدما
على بعض الى آخره لا يخفى ان العلوم المدونة لها مراتب مختلفة في التقدم والتاخر بحسب الشرف وبحسب التعليم اما الاول فيختلف الحال فيه بحسب اختلافها موضوعا
في الشرافة واختلاف الغايات في ذلك وفي شدة الاهتمام كما في علم الالهي وعلم الفقه بالنسبة الى ما عداهما من العلوم واما الثاني فقد يكون [illegible]
[illegible] استحسانا وقد يكون من جهة توقف العلم المتاخر عليها اما الاول فمن وجوه منها ان يكون احد العلمين سهل [illegible]
تقديمه في التعليم لسهولة تحصيله على المتعلم فاذا قوي استعداده للعلوم وحصل له ملكة في الادراكات سهل عليه الاشتغال بادراك [illegible]
[illegible] العلم المتقدم احكم من غيره وابعد عن حصول الخطأ فيتقدم في التعليم حتى يعتاد المتعلم على عدم الاذعان بالمطالب الا بعد وضوح البرهان [illegible]
[illegible] الايقان فلا يعتقد الحكم بادنى شاهد ولو استحسانا بشبهة برهانا اذ يؤدي ذلك غالبا الى اعتقاد ما يخالف الواقع ومنها ان [illegible]
على سائر فنون الحكمة كما كان متداولا في تعاليم الفلاسفة ومنها ان يكون موضوع احدهما مقدما بحسب الرتبة على موضوع الآخر كعلم النحو الباحث عن [illegible]
من حيث صحة التركيب وسقمه بالنسبة الى علوم البلاغة الباحثة عن محسناته فان الحيثية المذكورة [illegible] متقدمة في الرتبة على الاخرى ومنها ان يتقدم غاية
غاية العلم الآخر كما في المثال المفروض فان المقصود من النحو حفظ اللسان عن الغلط في البيان ومن علوم البلاغة اداء الكلام جامعا للصناعات على مقتضى الحال ومن البين
تقدم الغاية الاولى على الاخيرة واما الثاني فانما يكون مع اشتمال احد العلمين على مبادي الآخر فيتوقف التصديق بمسائله عليه وذلك قد يكون من جهة اشتمال
احدهما على اثبات الموضوع للآخر كما في تقدم العلم الالهي على الطبيعي والرياضي وقد يكون لاشتماله على اثبات ما يتوقف عليه الماخوذ في [illegible] العلم الآخر كما في تقدم
الاصول على الفقه وقد يكون من جهة تكفله لبيان كيفية النظر والاستدلال واثبات انتاج صور الاقيسة الماخوذة في العلم كما في المنطق [illegible]
من العلوم هذا ولا يذهب عليك ان التقدم في التعليم من الجهات الاخيرة وان كان لازما للتوقف التصديق بمسائل العلم [illegible] عليه الا انه قد يكون هناك جهة
سهيل اخرى تمنع من التقديم وح فالاحسن ان يبين ما يتوقف عليه ذلك العلم من مطالب العلم الآخر في مقدمة او يؤخذ فيها على التسليم [illegible] الى ان يبين
في العلم المتاخر وقد يعبر عنه بالاصول الموضوعة ثم انه لما كان بيان مرتبة العلم من المطالب التي تذكر في المقدمة اراد المصنف [illegible] بيانه واشار
بعد ذلك الى مباديه من سائر العلوم قوله ومرتبة هذا العلم متاخرة عن غيره بالاعتبار الثالث وفي بعض النسخ بالاعتبارات الثلث وهو لا يناسب التعليل اذ هو
انما يفيد تاخره بالوجه الاخير ومع ذلك فالوجه في تاخره بالوجوه الثلثة عن جميع العلوم المذكورة غير بين بل الظاهر [illegible] ووجه ذلك تجعل الاعتبارات الثلث
وجها في تاخره عن مجموع العلوم المذكورة وان لم يجر الكل في كل منها وقد يتعسف في اجراء الجميع في الجميع بعض [illegible] ولا داعي اليه قوله فهذه هي
التي يجب تقدم معرفتها الى آخره اشار بذلك الى كون العلوم [illegible] مبادي للفقه كما نص عليه جماعة منهم وربما [illegible] بعض علوم اخر كما سيجيء تفصيل
الكلام فيه في مباحث الاجتهاد انتهى هذا ولا يذهب عليك ان القدر الذي يتوقف عليه الفقه من علم الكلام هو ما يتحقق به الاسلام والايمان ومن البين ان
ذلك لا يتوقف على علم الكلام وان كانت المطالب المذكورة من المطالب الكلامية الا ان العلم بها ان كان بالادلة الاجمالية الاقناعية على ما هو المتداول بين
العوام لم يعد من علم الكلام ولذا لا يعد العوام عارفين بشيء من الكلام وكذا الكلام في المنطق وغيره اذ لو اخذت تلك المسائل [illegible] نحو الطرق المعروفة في تلك
الصناعات صدق معرفة سائر تلك العلوم وامثالها ونشر كل المسائل المعلومة منها بالفطرة على جهة الاجمال فلا وجه لعد جملة من الفنون المذكورة مما يتوقف عليه
الفقه ليس على ما ينبغي فتم قوله لا بد لكل علم ان يكون له الى آخره لما جرت الطريقة على بيان اجزاء العلم في المقدمة اراد المصنف الاشارة الى ذلك فاجزاء العلوم على
ما ذكره ثلثة المسائل والموضوع والمبادي كما سيجيء تفصيل الكلام فيها فان قلت ان سائر العلوم انما وضعت لنفس المسائل والعلم بها [illegible] يجعل
المسائل احد اجزاء العلوم ويدرج الموضوع والمبادي في اجزائها مع خروجها من نفس المسائل فالعلم بها قلت المراد بالعلم في المقام هو الفن [illegible] المشتمل
على اثبات المطالب النظرية المطلوب تحصيلها ومن البين ان الفنون الموضوعة لا يقتصر فيها على ذكر المطالب مجردة عن الدلائل اذ لا فائدة يعتد بها في ذلك

في الفن ثم

فاندرجت المقدمات التي يستدل بها على تلك المطالب في تلك الفنون والصناعات وكذا غيرها مما يتوقف عليه التصديق بمسائلها مما يذكر في الفن فصار
اجزاء من الفن وان كانت خارجة عن المسائل فظهر ان المراد بالعلوم في المقام غيرها وضعت تلك الاسامي بازائها فوالظاهر مغاير لما ذكر في قوله ويسمى تلك
الامور مسائل لما حكى المحقق الدواني في حواشيه على المطالع انه قبل تفسير المسائل بالمحمولات المثبتة بالدليل ولذا حمل بعض الافاضل تفسيرها بالمحمولات المنسوبة
الى موضوعاتها امور تصورية لا يتعلق بها التصديق الذي يقصد من النظر في العلم بل هي من شرائط حصول التصديق [illegible] تصور الموضوعات كان فالحق ان مسائل
العلوم هي المطالب التصديقية المثبتة فيها وهي المحمولات التصديقية التي يراد من وضع الفن حصول التصديق بها فمسائل الفن هي ما يتعلق به تلك التصديقات وقد يراد من
البرهان المعلوم بالعلم التصديقي هي النسب التامة الخبرية فيكون مسائل الفنون عبارة عن تلك النسب التامة وهي المتعلقة للتصديق بعد اقامة الادلة فتفسيرها
بالمحمولات الآخذة الاصل وقد يؤول بما يرجع الى ارادة النسب التامة وهو قريب جدا مما حكاه المحقق الدواني فان المثبت بالدليل هي النسب التامة فلا بد
اذن من ملاحظة النسبة في المحمولات المثبتة بالدليل فيرجع الى ما قلناه وكانه مقصود الفاضل المذكور من تفسيرها بالمحمولات المنسوبة الى موضوعاتها اي من
حيث انها منسوبة اليها فيكون المراد نسبتها ويشير الى حمل كلام المتن عليه تفسيره مسائل العقد بالمطالب الجزئية [illegible] يستدل عليها فيه ففيه شهادة على المسامحة في التعبير
في المقام وفيه ما عرفت من ما جاء به بالقضايا التي تطلب في العلم فتكون عبارة عن مجموع الموضوع والمحمول والنسب التامة المذكورة وفيه ما عرفت من ان المقصود من اقامة الادلة
في الفن انما هو التصديق بالنسب التامة فالمناسب بل المتعين ان يجعل المسائل عبارة عنها وضعفه يظهر بانهم عدوا كلا من الموضوع والمسائل من اجزاء العلوم فلو
فسرت المسائل بالنسب المذكورة صحت المغايرة بينها وان فسرت بالقضايا اندرج الاول في الثاني فلا يصح عده جزءا آخر وما يعتذر به للشارح ركيك كما لا يخفى قوله
وذلك الغير موضوعه الخ ظاهر ما يعطي تعريف الموضوع بما ذكره ويحمل عليه امور غيره وهو كما ترى لا يوافق تعريفهم المشهور من انه ما يبحث عن عوارضه الذاتية وكانه عرفه بالاعم
اتكالا على ما اشتهر بينهم من الحد المذكور وانه اراد بذلك ما الحقه اللواحق المذكورة في العلوم والمفروض انها من العوارض الذاتية فينطبق على ما ذكروه وكيف
كان فلنفصل الكلام ببيان ما اورده في المقام ثم نتبعه بما تحقق عندنا في هذا المرام فنقول قد ذكروا ان موضوع كل علم هو ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية
والمراد بالعوارض المحمولات الخارجة عن حقيقة ما حملت عليه وقد فسروا العوارض الذاتية بما يعرض الشيء لذاته او لجزئه او للخارج المساوي دون غيرها من العوارض
وفصلوا ذلك بان العوارض على ستة اقسام الاول ما يعرض الشيء لذاته كادراك الكليات العارض للانسان بتوسط الناطق او اعم منه كالتحرك بالارادة
[illegible] الانسان بواسطة الحيوان الثالث ما يعرض الشيء لامر خارج مساو له كالسطح العارض للجسم باعتبار التناهي وكالضحك اللاحق للانسان بواسطة التعجب
[illegible] [illegible] الخارج المساوي لاحقا له لذاته او لجزئه المساوي لاحقا له لذاته او لامر خارج مساو والرابع ما يعرض الشيء لامر خارج اعم كالتحرك
[illegible] العارض للناطق بتوسط الحيوان الخامس ما يعرضه لامر خارج اخص كادراك الكليات العارض للحيوان بتوسط الناطق وجعلوا الثلثة الاول عوارض ذاتية
[illegible] المعروض فيها مستند الى الذات اما في الاول فظ واما في الثاني فلاستنادها الى الجزء وهو من مقومات الذات واما في الثالث فلان
[illegible] مستند الى الذات والمستند الى المستند الى الذات مستند اليها واما الاخيران فلا استناد لهما الى الذات بشيء من الوجهين المذكورين
[illegible] استنادهما اليها بلا واسطة وكذا مع الواسطة اذ المفروض استنادهما الى الاعم من المعروض والاخص منه ولا يمكن استناد شيء منهما الى الذات نظرا الى انتفاء المساواة
وقد يورد على ذلك امور احدها ما اشار اليه بعضهم من ان هناك قسما سادسا خارجا من تلك الاقسام وهو ما يعرضه لامر مباين له كالحرارة العارضة
للماء بتوسط النار [illegible] لذا جعله صاحب القسطاس سادس الاقسام وعد الاخيرين من العوارض الغريبة بل جعله اولى بالغرابة من الاولين فيكون كل من العوارض
الذاتية والغريبة عنده ثلثة ويرد ذلك بان المراد بالوسط في المقام ما يقترن بقولنا لانه حين يقال انه كذا فلا بد ان يكون الوسط محمولا عليه فلا يتصور ان يكون مباينا
ولحوق الحرارة للماء في المثال المفروض ليس بتوسط النار بالمعنى المذكور بل بواسطة المماسة او المقاربة ونحوهما وهي من عوارض الجسم لا مباينة لها الثاني فهو
[illegible] وبحمد القسمين [illegible] توضيح ذلك [illegible] المراد بالعوارض كما عرفت هي المحمولات الخارجة وح فان كانت تلك العوارض محمولة على موضوعاتها من دون ملاحظة
حمل شيء آخر عليها بالصدق كانت العوارض عارضة لذات الموضوع وان كان عروضها بواسطة حمل شيء عليها فذلك الشيء اما ان يكون داخلا في الموضوع او خارجا عنه حسب
فصلنا من الا[illegible] ان يكون المعروض بواسطة امر مباين للماء متبادر من الواضح ان الامر المباين غير مرتبط في نفسه بالمباين الآخر وان لوحظ الانتساب الحاصل
بينهما كانت الواسطة في الحقيقة هو ذلك النسبة المفروض وهو مما يصح حمله على تلك الذات فالواسطة في المثال المفروض انما هي المماسة او المقاربة ونحوهما وهي
امر خارج عن الموضوع اعم منه فيصح حملها عليه ويرد على ذلك اولا بان الواسطة لا تنحصر فيما ذكر اذ قد يكون الوسط امرا مباينا للشيء ويكون حمل العارض على ذلك
[illegible] مصححا للحمل على ذلك المعروض كما في حمل الابيض على الجسم فانه بتوسط السطح المباين للجسم فيحمل اولا على السطح ويحمل بتوسط السطح حمله عليه على الجسم وان جعل
الارتباط الحاصل بين السطح والجسم [illegible] فهو ايضا امر مباين للجسم فالقول بان الواسطة انما هو السطح دون السطح مدفوع بان المراد بالسطح ان كان ما صدق عليه
ذلك فهو عين الجسم فان كان مفهومه فليس ذلك واسطة في المقام بل الواسطة هو عرضه السطح الموجود في الخارج وثانيا ان المراد بالوسط في المقام هو الواسطة في
العروض وذلك بان يكون المحمول ثابتا للوسط اولا وبالذات ويكون بتوسطه ثابتا للذات لا بان يكون هناك ثبوتان بل ثبوت واحد ينسب الى الواسطة بالذات
وباعتبار الواسطة المفروضة الى الذات وليس المراد بها الواسطة في الثبوت التي هي اعم من ذلك كما قد يتوهم حسبما يأتي الاشارة اليه كيف وقد اتفقوا على ان السطح
من الاعراض الذاتية للجسم مع [illegible] انما يعرضه باعتبار الانتهاء الذي هو اعم من الجسم وعرضه السطح والخط فيعرض بسببه وكذا الخط للسطح والنقطة للخط وح
فالوجه للتفصيل المذكور في المقام ولا يعد العارض لامر خارج اعم او اخص من الاعراض الغريبة مط اذ لو كان الخارج واسطة في الثبوت وكانت الصفة عارضة
للذات اولا وبالذات من دون اعتبار عروضها اولا لغيرها كانت من الاعراض الذاتية ومن ذلك يظهر فساد جعل النار او مماستها او مقاربتها واسطة في المقام
اذ ليس شيء من ذلك واسطة في عروض الحرارة بالمعنى المذكور وانما تكون واسطة في ثبوتها او هي عارضة للجسم لعنصري عروضا اوليا فيكون عروضها للماء
بتوسط الجزء الاعم لا لامر خارج عن الذات فتحقق بما عرفت ان الاقسام ستة لانه ليس العارض للامر الخارج المباين من قبيل ما مثل به الفاضل المذكور ولهذا

ايضاً مندرجاً في العرض الغريب حسبما ذكره بل يندرج في الاعراض الذاتية ان كان ذلك الخارج المباين مساوياً للذات في الوجود وان كان مباينا له في الصدق كما في المثال المفروض ولذا يبحث عن الالوان في العلم الذي موضوعه الجسم الطبيعي نعم لو كانت الواسطة المباينة مباينة في الوجود ايضا كما في الحركة الحاصلة للجالس السفينة بواسطة السفينة كان ذلك من الاعراض الغريبة فان الحركة هنا انما هي من احوال السفينة المباينة للجالس فيها بحسب الوجود فلو اريد عد العارض لاجل المباين من الاعراض الغريبة او الذاتية فليعتبر المباينة في الوجود والمساواة فيه فيجعل العارض بتوسط الاول من الاعراض الغريبة وبتوسط الثاني من الاعراض الذاتية سواء كانت مساوية له في الصدق او مباينة له فيه قلت ما ذكره من كون المراد بالواسطة في المقام هو الواسطة في العروض دون الثبوت بالمعنى المقابل له فهو الذي يقتضيه التحقيق في المقام اذ العارض في الثاني انما يعرض ذات الشيء فيكون من العوارض الذاتية لمعروضه وان كان عروضه بتوسط الاعم او الاخص او غيرهما وليس المراد بكونها ذاتية ان يكون الذات كافية في ثبوتها او عروضها كيف ولو كان كذلك لزم خروج معظم الاعراض الذاتية وح فلا يكون شيء من لوازم الوجود من الاعراض الذاتية حيث ان الوجود مما لا يمكن استناده الى شيء من الماهيات وهو بين الفساد واما ما ذكره من صحة كون الواسطة في العروض مباينا للمعروض فغير واضح بل الظ فساده بيان ذلك ان جعل الواسطة في العروض فيما يفتقر الى واسطة في الاعراض القائمة بمحالها المباينة لمعروضاتها كما هو الشان في العروض كان الحمل في جميع ما يفتقر الى الواسطة الخارجية بتوسط الامر المباين لا يتحقق هناك واسطة خارجية لا تكون مباينة للمعروض بحسب الصدق ضرورة تباين كل عرض لمعروضه فلا يتجه الحكم بكون بعض الوسائط مباينا في الصدق دون البعض وان جعل الواسطة فيها العرضيات والمشتقات المحمولة على المعروضات لم يتحقق هناك مباينة بالنسبة الى شيء منها ضرورة صحة حملها على الذات من غير فرق في ذلك بين خصوصيات الاعراض فما ادعى من الفرق بين الفصل وليس السطح بالنسبة الى الجسم لان التناهي والسواد وغيرهما من الاعراض من غير تعقل فرق في المقام فكما لا يعد توسط التعجب في عروض الضحك للانسان من توسط المباين فكذا الحال في توسط السطح في عروض اللون فان قلت ان ما حكم به من كون الواسطة غير مباينة من المثال المذكور هو توسط المتعجب في عروض الضاحك وهو كذلك ضرورة صدق المتعجب على الانسان قلت يجري الاعتبار المذكور بعينه في توسط السطح بان يجعل المسطح واسطة في عروض الابيض مثلا فالفرق الحاصل في المقام انما هو باعتبار المبدأ والمشتق وهذا يجري في كل الاعراض فلا يصح الفرق بينهما في ذلك مضافا الى ان ما ذكر في الجواب من كون المسطح في واسطة المثال جار في التعجب ايضا اذ المتعجب على ما قرره هو ذات الانسان ان اريد به المصداق وان اريد به المفهوم فمن البين ان الضحك انما يعرضه من جهة التعجب الحاصل منه في الخارج دون ذلك المفهوم حسب ما قرره في عروض اللون بتوسط السطح غير ان الفرق بينهما ان ذلك واسطة في العروض وهذه في الثبوت على وجه ثم ان ما ذكرناه يجري بعينه بالنسبة الى العارض بتوسط الجزء سواء كان اعم او مساويا للكل فان عروض ادراك الكليات للانسان ان جعل بتوسط مبدأ الناطق فهو امر مباين للانسان ضرورة عدم صحة حمله عليه وان اخذ المشتق واسطة فيه فان اريد به مصداقه فليس مراده الا الانسان فلا يتحقق واسطة في المقام وان اريد به نفس المفهوم ففيه ان عروض الادراك له في الخارج انما هو بتوسط الصورة الخارجية المباينة في الوجود للمادة وقضية ذلك مباينته للكل ايضا لا بجهة المفهوم الملحوظ على النحو المذكور وحسب ما ذكره في الوسائط الخارجية فالتحقيق في المقام ان يقال ان ما يحمل على الماهيات من الذاتيات والعرضيات انما اتحاد مع الماهية من جهة ومغايرة من اخرى فالذاتيات في المركبات الخارجية والعرضيات في الصفات الخارجية مغايرة للكل والمعروض من وجه متحدة معه في وجه اخر وفي غيرهما انما يكون المغايرة في العقل اذ المفروض فيها انتفاء التركيب والعروض في الخارج ويدل على ما ذكرناه في المقامين حكمهم بقيام الصورة بالمادة وقيام العرض بموضوعه ومن البين استلزام ذلك تغاير الامرين في الخارج ووضوح صحة حمل الاجزاء والعوارض على الماهية ومدار الحمل على الاتحاد في الوجود فاللازم من ذلك من ذلك هو ما قلناه من الاتحاد في وجه والتغاير في اخر فالذاتيات من حيث المغايرة مادة وصورة ومن حيث الاتحاد جنس وفصل والعرضيات من حيث التغاير عرض وموضوع ومن حيث الاتحاد عرضي وماهية مثلا فان قلت ان المحمول في تلك المقامات انما هو المشتقات دون مباديها والذات ماخوذة في المشتقات وهو المصحح للحمل اذ المفروض اتحاد الانسان والذات التي ثبت لها النطق او البياض مثلا وهي مغايرة حقيقية لا اتحاد بينهما بوجه قلت مع انه من المقرر ان الملحوظ في جهة المحمول هو المفهوم دون الذات يرد عليه ان المحمول ح انما يكون تلك الذات الماخوذة في المشتقات دون مباديها وتكون المبادي ح قيودا ماخوذة في الذات فيتحد المحمول في جميع المشتقات بالذات وان اختلفت بحسب القيود واللواحق وهو واضح الفساد وانه لا يفترق الحال ح بين حمل الذاتي والعرضي لما عرفت من اتحاد الذات الماخوذة فيها وان الذاتية والعرضية ونحوهما من الامور الخارجة عن حقائق الاشياء فكيف تقع فصولا للماهيات وان قيدت بغيرها ومن هنا اختار جماعة من المحققين عدم اعتبار الذات في المشتقات المحمولة من الفصول والعرضيات وجعلوا الفرق بين العرض والعرضي بالاعتبار على نحو الفرق بين الفصل والصورة والمادة والجنس بيان ذلك ان المفهوم قد يؤخذ بشرط لا بان لا ينضم اليه غيره بل يتصور معناه بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده بحيث يكون كل ما يقارنه زائدا عليه ويكون جزءا لذلك المجتمع من الامرين ولو على سبيل الاعتبار وقد يؤخذ لا بشرط بان يتصور معناه لا بشرط ان يكون ذلك مع تجويز كونه وحده وكونه لا وحده بان يقترن مع شيء اخر فيحمل ح على المجموع وعلى نفسه فالماخوذ مبدأ في الفصول والعرضيات هو الاعتبار الاول وهو بهذا الاعتبار يكون صورة وعرضا بحسب الخارج ولذا لا يصح الحمل في شيء منها والماخوذ اشتقاقا انما هو الوجه الاخير في الامرين وهو المصحح للحمل في الجميع فيكون بالاعتبار المذكور فصلا وعرضيا والفرق بين الذاتي والعرضي ان الاول ماخوذ عما هو داخل عما هو خارج عنها فتلك المفاهيم المحمولة متحدة مع الذات اتحادا ذاتيا في الذاتيات وعرضيا في العرضيات اذا تمهد لك تبين ان ذلك عروض شيء لشيء اما ان يكون بلا واسطة او بواسطة لا تكون الا محمولة فان صح حمل العارض على موضوعه من دون لحوق شيء اخر للموضوع وحمله عليه كان عارضا للذات من دون حاجة الى الواسطة وان افتقر الى لحوق شيء اخر له فلا بد ان يكون ذلك الشيء من عوارض المحل سواء كان اذ لولاه لم يعقل كون العارض لعارض لذلك المحل سواء كان جوهرا او عرضا لا انما يعتبر الحمل المذكور ولو اطلق العروض في مثله فعلى سبيل المجاز دون الحقيقة وهو خلاف المفروض اذ الكلام في العوارض الحقيقية وان كانت غريبة بالنسبة الى معروضها فاذا ثبت لك لزوم صحة حمل الواسطة على المحل حسب ما عرفت بيانه من صحة حمل العوارض على معروضاتها بالاعتبار المتقدم ظهر ما قررناه فيظهر هنا فساد

ما ذكر

هي التي يتألف منها قياسات العلم فيكون للمبادي اطلاقان والمراد منها في المقام هو الاخير ولذا فسّره بالموضوع والمسائل اذ هما الجزءان الآخران
للعلوم وح فالتقسيم المذكور في المبادي التصديقية ليس على ما ينبغي واما المناسب لذلك هو المعنى الاول فلا يتعقل هناك اطلاق ثالث للمبادي وفي كلام ابن المبادي
الحاجب هو الطائفة على ما يبتدأ به قبل الشروع في المقصود من الغرض والنسبة بينه وبين كل من الاطلاقين المتقدمين هي العموم من وجه فتقريره من الاحكام الخمسة او قد يكون
اثر بحيث في علم الفقه عن سائر الاحكام الوضعية كالسببية والمانعية والشرطية وغيرها فلا وجه لتخصيص البحوث عنه بالامور الخمسة وقد يدفع بانه ليس في كلامه ما يفيد
الحصر في المذكورات وانما اقتصر عليها اذ فيها الاحوال المتعلقة بافعال المكلفين في الغالب وقد يجاب برجوع السببية والشرطية ونحوها الى الاحكام المذكورة فان مرجع
سببية الدلوك مثلا لوجوب الصلوة هو وجوب الصلوة عند الدلوك وعدم وجوبها قبله [illegible] شرائط البيع بالملك او اجازة المالك عدم
صحته مع انتفائهما وهكذا وفيه ان مرجع الصحة والفساد ايضا الى الاحكام التكليفية كما نص عليه غير واحد منهم وللمناقشة بانحصار الاحكام في الخمسة التكليفية ثم
بني على اشتغال الكل من التكليفية والوضعية في كونه حكما شرعيا كما هو المختار لزم ذكر الجميع والا كان المتجه ترك ذكر الصحة والفساد ايضا قوله من حيث كونها عوارض
لافعال المكلفين يرد عليه ان اعتبار خصوص افعال المكلفين يقضي بخروج ما كان من الاحكام المذكورة متعلقا بافعال الاطفال والمجانين كالحكم بضمانهم
وابطالهم وفساد معاملات المجنون واستحباب سائر العبادات للصبي المميز بناء على شرعية عباداته كما هو الاظهر فلذلك من الافعال المتعلقة بافعالهم وقد يدفع
عنه بالتزام الاستطراد في المباحث المذكورة وقد يورد عليه ايضا بان كثيرا من مباحث الفقه لا يتعلق بافعال المكلفين كمباحث المواريث سيما اذا كان الوارث او
المورث غير مكلف والتزام الاستطراد فيه بعيد جدا وقد يوجه ذلك بان المقصود هناك هو الاحكام المتفرعة عليه المتعلقة بالمكلفين ثم قوله من حيث الاقتضاء
والتخيير فيه انه لا وجه لقصر حيثية البحث في الوجهين المذكورين مع تعميمه المحمول للاحكام الخمسة فكان ينبغي ذكر جهتي الصحة والفساد وقد يقول بالتعميم في لفظ الاقتضاء
بحيث يشمل ذلك كان الاولى ان يقول من حيث كونها متعلقا لخطاب الشرع قوله اللفظ والمعنى ان اتحد المراد بالمعنى هو المفهوم الذي يقصد من اللفظ دون ما
يلحظ حين الوضع سواء كان ذلك اللفظ موضوعا بازائه على جهة الخصوص او العموم او لم يكن موضوعا له والمراد باتحادهما ان يكون متحدا في الملاحظة وان كان اللفظ المعين
لذلك المعنى متعددا لوضع الواضع او تعدد المعنى المعين بازائه فيجري التقسيم المذكور بالنسبة الى اللفظ والمعنى في جميع الاقسام الاتية الا ان اختلاف الاقسام بحسب الملاحظة
للزوم ملاحظة الكثرة من جانب واحد او جانبين في تلك الاقسام بخلاف هذا وان لم يكن ملاحظة الوحدة معتبرة في المقام ايضا الا انه لما كانت الكلية والجزئية باعتبار
ملاحظة نفس المفهوم من حيث تجويز صدقه على الكثرة وعدمه لزم اتحاد المعنى الملحوظ من تلك الجهة وان فرض ضم غيره اليه اذ لا مدخل له في الاتصاف المذكور اصلا
فليس الملحوظ في تلك الملاحظة الا معنى واحدا ولو فرض ضم معنى اخر اليه فهو بملاحظة اخرى لا ربط له بذلك وبتلك الملاحظة ومن ثم لاحظ الوحدة في القسم الثاني
الاقسام ثم ان المتصف بالصفات المذكورة بالذات هو المعاني خاصة وانما تتصف الالفاظ بها على سبيل التبعية كما ان الصفات الاتية تتصف بها الالفاظ بالذات
ولا تتصف المعاني بها الا بالتبعية على فرضه قوله اما ان يمنع نفس تصور المعنى آه اراد بذلك ان تكون نفس تصور المعنى مانعة عن الصدق على الكثرة مع قطع النظر عن
جميع ما هو خارج عنه فيكون المعتبر في القسم الاخر ان لا تكون نفس تصور المعنى مانعة عن الصدق على الكثرة وان امتنع صدقه عليها بسبب الغير فمع قطع النظر الا عن الجهة
المذكورة اما بامتناع صدقه على شئ من الافراد او امتناع صدقه على ما عدا الواحد فهذا البناء في التقسيم اولى مما ذكر من بناء التقسيم على امتناع
فرض صدقه على كثيرين وعدمه في المشهور المذكورين لما في لفظ الفرض من الاشتراك بين التقدير والتجويز ولا يصح الحد الا على الاخير ويخرج الكلي
الذي لا يمتنع صدقه على شئ مطلقا كشريك الباري او على ما يزيد على الواحد كواجب الوجود عن حد الكلي واندراجه في الجزئي لعدم تجويز صدقه على كثيرين
وقد يدفع عنه بامكان تصحيح الحد بالفرق بين استحالة الفرض وفرض المستحيل والمذكور في الحد هو امتناع الفرض والممتنع في الكلي المفروض مما هو لفرض
دون الفرض وبينهما لا يخفى نظرا الى امتناع تجويز العقل ذلك في بعض الكليات مما يكون امتناع صدقها على الافراد ضروريا كاللاشئ والممتنع ايضا يلزم خلاف
حال المفهوم في الكلية والجزئية بالعقل مثلا في التجويز المذكور فانه قبل قيام البرهان على امتناع صدقه على كثيرين يندرج في الحد المذكور وبعد قيام البرهان
عليه عند العقل يخرج عنه ثم انه قد يورد على التقسيم المذكور تارة بان الشبح المرئي من البعيد مما يجوز العقل صدقه على امور عديدة مع انه ليس بكلي وقد ينص
بشيء على ان الطفل يدرك شبحا واحدا من امه بحيث يصدق على غيرها ولذا يحتمل ان يكون كل امرأة هي امه فيصدق ذلك على كثيرين مع كونه جزئيا حقيقيا
واخرى بان كلا من المفاهيم الجزئية مطابق لصورة الكلية اذ هما الباعث فيلزم ان يكون كليا وما يقال من ان الكلية والجزئية من العوارض الذهنية التي انما تعرض المفاهيم
الحاصلة في الذهن دون الامور الخارجية مدفوع بانا لا نلاحظ المفهوم المذكور من حيث وجوده في الخارج بل من حيث نفس المفهوم فان ذلك المفهوم الحاصل
في العقل مع كونه جزئيا حقيقيا منطبق على جميع تلك الصور الكثيرة الحاصلة في الاذهان العديدة ويندفع الاول بان المقسم امتناع صدق المفهوم على الكثرة على
سبيل الشمول كالانسان الصادق على افراده لا على سبيل البدلية اذ مصداق الشبح واحد يتعين بحسب الواقع لا اكثر منه وانما يقوم الاحتمال في العقل لعدم تعين مصداقه
البدلية وكذا الحال في الصورة المدركة للصبي الا انه لعدم ادراكه تعدد الاحاد المنطبقة عليها يحسب الجميع واحدا ومن ذلك يعلم ان النكرة التي يراد بها فرد ما على
سبيل الابهام تندرج في الجزئي وان كان هناك شيوع في معناها واطلاق الكلي عليها في كلماتهم انما هو تجوز نظرا الى ملاحظة شيوعها بل هي من تلك الجهة منزلة الكلي
الصادق على كثيرين او بملاحظة مدخول التنوين لوضعه للطبيعة الكلية المطلقة والثاني بان المراد امتناع صدقها على كثيرين بحسب الوجود الاصلي دون
الظلي فانه بناء على ما ذهب اليه المحققون من وجود الاشياء بانفسها في الاذهان تكون حقيقة الجزئي موجودة في اذهان عديدة مع كونها حقيقة واحدة
غير قابلة للصدق على كثيرين في الوجود الخارجي دون الوجود الذهني فما اورد عليه من انتقاضه بالكليات التي لا وجود لافرادها الا في الاذهان كالعلم
مدفوع بان المناط هو الوجود الخارجي بالنسبة اليها فعلى هذا يتحد المقصود من الوجود الخارجي والوجود الاصلي كالوجود الذهني والوجود الظلي فان قيل
لو كانت الصورة المنتزعة من زيد مثلا جزئيا حقيقيا كما هو المدعى لزم قيام الشئ الحقيقي بمحال متعددة ووقوع ذلك الجزئي على ما عرفت مما يستحيل
صدقه على كثيرين بحسب الوجود الاصلي وقيام الجزئي الحقيقي من حيث الوجود الظلي بمحال متعددة لا مانع منه لرجوعه الى اشخاص متعددة

من الوهم

من العلم وان كان المعلوم شخصا والحالح قيام شخصيا واحدا والحالح قيام شخص واحد من العلم بحال عديدة قوله اما ان يتساوى هنا الا يذهب عليك انه
لا يجري شيء من القسمين المذكورين في الكليات الفرضية اذ لا صدق هناك حتى يتساوى او يتفاوت فتكون واسطة بين القسمين المذكورين فلعلهما لم يتعرضوا
لها نظرا الى انه لا فائدة في البحث عن الامور الممتنعة وقد يدرج ذلك في المتواطي لتساويها في الصدق على الافراد الفرضية نظرا الى صدق تلك المفاهيم على افرادها
على نهج واحد مع قطع النظر عما هو خارج منها ونظيرها ما قرر في صدق الكلي عليها او يقال ان المراد بالتساوي عدم حصول التفاوت في الصدق فيصدق مع انتفاء
الصدق ايضا قوله او يتفاوت سواء كان الاختلاف بالاولية بان يكون صدقه على احدهما قبل صدقه على الاخر قبلية ذاتية او زمانية او غيرهما والمقصود ان يكون بعض افراده مقدما
على غيره في صدق ذلك الكلي عليه بنفس ذلك الكلي لا بغيره فليس من ذلك تقدم صدق الانسان على الاب بالنسبة الى صدقه على الابن اذ التقدم هنا انما
هو في صدق الانسان عليه خارجا لا بنفس الانسانية فهو من التقدم في الوجود نظرا الى توقف وجود الابن على وجود الاب ولا تقدم له بالنسبة الى الانسانية
او ليس صدق المفهوم مطلقا على الابن متوقفا على صدقه على الاب وبالاولوية بان يكون صدقه على بعض الافراد بالذات دون بعض اخر او بالشدية بان يكون ذلك
المفهوم في بعض الافراد اقوى من البعض وقد يعبر عن الثلثة بالاولوية لحصولها بكل من الاعتبارات الثلثة المذكورة والوجوه الثلثة من التشكيك حاصلة في الوجود
فان صدقه على الواجب اولى بالوجوه الثلثة من صدقه على الممكن قوله سواء كانت المعاني الخ المدار في تعدد المعنى على الاختلاف بحسب المفهوم سواء اندرج احد
المعنيين في الاخر اولا وسواء اتحدا في المصداق كليا كما في المتساويين او جزئيا كما في العام المطلق او من وجه وتباينا فيه مع اتصال احدهما بالاخر كالصفة
والموصوف ومفارقته له فان جميع الصور المفروضة مندرجة في المتباينة وان لم يكن هناك تباين بين المعنيين في كثير من صوره فلا بد ان يحمل التباين المعروف بما
في المقام ثم ان ذلك يعم ما لو تعدد الوضع فيها او اتحد كما في المشتقات وما لو وضع اللفظ لهما او لاحدهما او لم يوضع لشيء منهما فيتم الحقائق والمجازات منفردة و
ملحوظة مع الاخر قوله وان تكثرت الالفاظ واتحد المعنى سواء كان لكل من اللفظين وضع مستقل او كان الجميع موضوعا بوضع واحد كما في جالس وقاعد في وجه وكذا
الحال لو كان الوضع في احدهما شخصيا وفي الاخر نوعيا او فرض حصوله وليس منه نحو زيد هذا وان كان الموضوع له في المبهمات خاصا اذ الموضوع له هناك خصوص
افراد المشار اليه من حيث انه مشار اليه فالمفهومان متغايران وانما اتحدا في المصداق ثم ان اطلاق العبارة قاض بصدق الترادف بالنسبة الى المجازين والملفق من
الحقيقة والمجاز وهو خلاف ظاهر الاصطلاح قوله من وضع واحد فسر المصدرة ذلك بما لم ينظر فيه الى الوضع الاخر فالمقصود تحقق كل من الاوضاع وتفرده بان لا يكون
تابعا لغيره ولا منظورا فيه حال الغير وكان القرينة عليه ان مقتضى العبارة كون تعدد المعنى حاصلا من الوضع الواحد فلا بد من اتحاد الوضع على النحو المعروف وهو
قاض باتحاد المعنى لا تعدده نعم على القول بثبوت الوضع العام مع كون الموضوع له خاصا ينصرف ظاهر العبارة اليه الا ان القول به انما شاع بين المتاخرين وليست
التقسيمات مبنية عليه ولذا لا يذكرون ذلك في الاقسام وايضا وضوح الحال في تعدد الاوضاع في المشترك كاف في الصرف عنه وكيف كان فعدم ارادة الوحدة بمعناها
المعروف ظاهر في المقام وانت خبير بان مجرد ذلك لا يعين حمله على المعنى المذكور ولذا اريد به ظاهره ومن عدم النظر الى الوضع الاخر مطلقا ويومي اليه عدمه في المرتجل فيما
يقابله على التوجيه الاتي وما يوهم من ان تفسيره له بذلك لتقريب بين الفساد على انه يرد عليه خروج اللفظ الموضوع وضعا مستقلا للمعنى الاخر بملاحظة
مناسبة للمعنى الاول فانه لا ينبغي التامل في اندراجه في المشترك مع خروجه عن الحد المذكور بل ظاهر تقسيمه خروجه عن الاقسام المذكورة لعدم اندراجه في شيء من الاقسام الاتية
ايضا وعلى ظاهر عبارته بناء على الوجه المذكور يندرج في المجاز ولو حمل العبارة على ارادة الوضع المنفرد الذي لا يكون تابعا لوضع اخر مترتبا عليه كما في المنقول التخصيصي
ولم لوحظ فيه المناسبة للمعنى الاول فهو مع بعده عن التقسيم المذكور يقتضي فساد ما ذكره في المرتجل اذ لا يمكن تصحيح ظاهره الا بالتعسف الاتي ايضا على انه لو فرض
بلوغ المجاز الى حد الحقيقة من جهة الغلبة مع عدم هجر الاول كان من المشترك مع خروجه عن الحد المذكور قطعا وعلى ظاهر كلامه يندرج في المجاز في وجه وفي المنقول في
اخر كما سيأتي الاشارة اليه والاول واضح الفساد والثاني بعيد جدا مخالف لظاهر الاصطلاح لاعتبارهم تحقق الهجر في حصول النقل ثم ان اعتبار تعدد الوضع في المشترك قاض
بعدم شموله لما اذا تصور الواضع معنيين ووضع اللفظ لكل منهما او تصور معاني مختلفة على سبيل الاجمال ووضع اللفظ بازاء كل منها لاتحاد الوضع هنا وان
تعدد الموضوع له مع ان الظاهر اندراج ذلك في المشترك اذ لا فرق في الحقيقة بين ان يكون الوضع بصيغة مخصوصة او بنحو يتعلق بكل واحد من المعاني المختلفة ويجري الاشكال
المذكور في المشتقات التي تكون مباديها مشتركة فانه يسري الاشتراك اليها مع عدم تعدد الوضع فيها اذ هي موضوعة بوضع واحد نوعي الا ان يقال ان لها وضعين
احدهما شخصي وهو وضعها بحسب المادة والاخر نوعي وهو وضعها الهيئي وهو كلام ظاهري مخالف للتحقيق وان اوهمه بعض العبارات اذ من البين ان وضع المادة
مخصوص بتلك المادة الماخوذة على الهيئة المخصوصة الملحوظة في مباديها ولا يعم تلك المادة على اية هيئة كانت ليعم المشتقات فالوضع الحاصل في المادة الماخوذة في
المشتقات انما يأتي من الوضع النوعي المتعلق بها غاية الامر ان يكون الوضع النوعي هناك مختصا بما اذا كان المبدأ موضوعا فتكون موضوعية المبدأ من قبيل القيد الملحوظ
في وضع المشتق ولا يقضي ذلك بكون المادة في ضمنها موضوعة بذلك الوضع فلفظة ضارب موضوعة بالوضع النوعي لمن قام به الضرب ويكون انفهام مجموع ذلك
المعنى بذلك الوضع لا غير وان توقف معرفة مفاد المادة على العلم بوضع الضرب نظرا الى ترتب الوضع المذكور عليه فتسمية المعنى بهذا الوضع اليه من الموضوع
بالوضع الاول وقد يقال بتنزيل الوضع المذكور منزلة وضعين احدهما بالنسبة الى الهيئة والاخر بالنظر الى المادة حيث ان الملحوظ عند الواضع كون الهيئة مفيدا
لشيء والمادة لاخر فمعنى الهيئي انما يحصل بنفس هذا الوضع استقلالا ومعنى المادي انما يسري اليه من اللفظ الموضوع بوضع اخر فاللفظ الموضوع ملحوظ
على سبيل العموم بالنسبة الى الامرين الا ان الوضع نوعي بالنسبة الى الهيئة وشخصي بالنظر الى المادة والاشتراك المفروض انما لوحظ بالنسبة الى الاخير و
بهذا الوجه يمكن تنزيل بعض العبائر الدالة على تعدد الوضع في المشتقات فان قلت كيف يصح القول بكون الوضع بالنظر الى المادة خاصا مع ان معناها
المادي ملحوظ على جهة العموم ايضا اذ ليس شيء من معاني المبادي ملحوظا هناك بالخصوص قلت الحال كما ذكرت الا ان هناك فرقا بين الملاحظتين فانه قد يكون الملحوظ
في الوضع هو الجهة العامة ويكون كل من الخصوصيات مما وضع اللفظ بازائه من جهة كونه من افراد المعنى الملحوظ من حيث صدق المفهوم المفروض عليه كما هو
الحال في اسماء الاشارة ونحوها على القول بوضعها للخصوصيات وقد يكون الموضوع له هو خصوص كل من المعاني الخاصة ويكون المعنى العام ملحوظا لمجرد

ص من اذ ليس منه حصول تلك الالفاظ [illegible] بالوضع [illegible] لمعناه [illegible] لمعناه الخاص المشترك بين الكل حسنا فصل فيه مخله منه

كونها آلة لملاحظتها ووجها من الوجوه الباعثة لاحضارها في الذهن من غير ان يكون لخصوصية تلك المفهوم العام مدخلية في المعنى الموضوع له كما في الصورة المتقدمة
فان كلا من خصوصيات المواد الحاصلة في ضمنها انما وضعت لخصوصيات معانيها الخاصة وان كان حضار كل منها في الذهن حال الوضع على وجه عام وكذا الحال
في الصورة المتقدمة فرقان الوضع هناك وان تعلق بامر مبهم لكل الا ان كلا من تلك الخصوصيات مما وضع اللفظ بازائها بخصوصها فقوله كما لو وضع المستقل المتعدد
من غير فرق اصلا وح فيمكن ادراج ذلك في العبارة من حيث تحقق الوضع لكل منها غير منظور فيه الوضع للاخر وان حصل الوضع للكل بجعل واحد هذا غاية الكلام
في توجيه هذا المقام ثم ان ظاهر العبارة يعم ما لو بقي الوضعان على حالهما او هجر احد المعنيين وكلاهما نظرا الى حصول الوضع بالنسبة اليهما وكذا لو وضع اللفظ لاحد
في اللغة ثم وضع للاخر في العرف ابتداء من دون ملاحظة الوضع الاول مع بقاء ذلك المعنى او هجره وادراج ذلك كله في المشترك محل خفاء والظ ادراج الاخير في
المرتجل هذا ويعم الاشتراك ما لو كان الوضعان شخصيين او نوعيين او مختلفين ولو اتحد اللفظان من جهة اعلالهما او اعلال احدهما فلا يبعد ادراجهما في المشترك كان
العقلية والحرفية اذ الظهر تعلق الوضع بما بعد الاعلال الا ان يكون الاعلال عارضيا فالظ عدم اندراجه فيه ولو كان احد اللفظين موضوعا بوضعين في الاخر بوضع
واحد كان الحرفية والمركبة من فعل الامر ونون التاكيد ففي ادراجهما في المشترك وجهان والظ الخروج وان لحقهما احكام الاشتراك ويجري ذلك في المركبات الموضوعة
للاعلام كعبد الله علما ومركبا اضافيا وتابط شرا ثم ان ظ الحد المذكور يعم ما لو كان الوضعان في لغة واحدة ولغتين في عرف واحد وعرفين الا انه لا يلحقه احكام
الاشتراك الشايع الخلاف في حمله مع الاطلاق على اصطلاح القائل ويجري التعميم المذكور في المترادفين ايض قوله وان اختص الوضع باحدهما الا يخفى انه لا يعتبر في المجاز ولا
في المنقول والمرتجل اختصاص الوضع باحد المتقابلين نعم صورة التعدد ايض كما لو كان للفظ معنيان او معان ثم استعمل في غيرها مجازا او نقل اليه فلا وجه لاعتبار اختصاص
الوضع بواحد منها ثم انه ان اراد اختصاص مطلق الوضع به لزم ان يكون المنقول خارجا عن الوضع بالنسبة الى معناه المنقول اليه بل يلزم ان يكون المرتجل مستعملا من دون
الوضع والمناسبة وهو من الغلط قطعا الا انه لا اختصاص الاستعمال الصحيح في الحقيقة والمجاز وان اراد به الوضع الواحد بالمعنى الذي فسره به ليكون اللام للعهد لزم ان يكون
اللفظ الموضوع لاحد المعنيين بمناسبة الاخر اذا لم يغلب استعماله فيه مندرجا في المجاز نعم لو حمل الوضع الواحد على الوجه الخير من الوجهين المذكورين فيما حكي عنه من
التفسير اندفع ذلك الا انه لا يصح عد المرتجل من جملة ذلك الموضوع لتعدد الوضع فيه بالمعنى المذكور وكيف ولولا ذلك لزم ان يكون استعماله فيه قبل الغلبة غلطا لوقوعه
من دون الوضع والمناسبة قوله من غير ان يغلب فيه فيل المراد بالغلبة ان يهجر المعنى الاول فلا يراد الا مع القرينة بخلاف المعنى الثاني قلت يرد عليه ان يكون اللفظ الذي
كثر استعماله في المعنى الثاني الى ان وصل الى حد الحقيقة مع عدم هجر الاول مندرجا في الحقيقة والمجاز وهو واضح الفساد وقد يفسر الغلبة بشيوع استعماله في
المحاورات الى ان يتبادر من اللفظ من دون ملاحظة شيء من القرائن الخاصة والعامة سواء ساوى الحقيقة الاولى وغلب عليها وانما اطلقها عليها اتكالا على
وضوح الحال اذ لا مجال لتوهم الاكتفاء بمطلق الشيوع وغلبة الاستعمال والا لانتقض حد المجاز والمنقول طردا وعكسا بالمجاز المشهور فالمراد بها خصوص الغلبة البالغة
الى الحد المذكور سواء حصل معها هجر الاول او لا وح فيندفع اندراج الفرض المذكور في المجاز لكن يلزم اندراجه في المنقول ولا يقولون به لما عرفت من اعتبارهم فيه حصول
الهجر وقد ظهر بما ذكرنا ضعف ما قد يورد في المقام من لزوم اندراج المجاز المشهور في المنقول وخروجه عن المجاز نظرا الى تحقق الغلبة فيه لمساواته للحقيقة ورجحانه عليها فينتقض
به حمل اللفظ على الحقيقة حال قيام القرينة وذلك لما عرفت من ان المراد بالغلبة في المقام ما يوجب تعين اللفظ لذلك المعنى ويقضي بالتوقف في الحمل او رجحان المعنى
الغالب مع قطع النظر عن جميع القرائن حتى ملاحظة الشهرة وهو غير حاصل في المجاز المشهور هذا ولا يذهب عليك ان استعمال المنقول في كل من معنييه على سبيل الحقيقة
لحصول الوضع بالنسبة الى كل منهما غير ان اطلاقه مع انتفاء القرائن ينزل على المعنى الاخير والحمل على الاول يتوقف على قيام القرينة وربما يتوهم زوال الوضع بالنسبة
الى الاول فاذا استعمل فيه كان مجازا فينعكس فيه الامر وهو فاسد اذ لا رافع هناك للوضع بعد تحققه ومجرد انصراف اطلاقه الى الاخير وافتقار حمله على الاول الى القرينة
من جهة الغلبة المفروضة لا يقتضي بكون الاول مجازا كيف ولو كان مجازا لما اتجه جعله قسما براسه ولانتقض به حد المجاز ومن هنا يعلم ان الالفاظ المتروكة في العرف لا
يلحق بالمهمل مع حصول الهجر بالنسبة اليها هذا اذا استعمل في الاول من جهة الوضع له واما اذا كان بملاحظة العلاقة الحاصلة بينه وبين الاخير كما هو الشايع من
استعماله فيه بعد تحقق النقل فلا شك في كونه من المجاز ويجري الوجهان في استعمال المشترك في احد معنييه مع هجره او بقائه على حاله ولذا اعتبرت الحيثية في
حد كل من الحقيقة والمجاز قوله فهو الحقيقة والمجاز المعروفان التسمية بالحقيقة والمجاز فرع الاستعمال ولذا عرفنا في المتن بالكلمة المستعملة فيما وضعت له
في اصطلاح به التخاطب وما يؤدي ذلك كما هو مذكور في الكتب الاصولية والبيانية وهو غير ملحوظ في الحقيقة على ما ذكره فلا يستقيم اطلاقه ولو قيل
باختصاص المقسم بما اذا تحقق الاستعمال اذ المراد بالمعنى هو الامر المقصود من اللفظ ففيه مع عدم دلالة عليه لا يفيد ذلك كونه مقصودا بالفعل انه يلزم
من ذلك تخصيص سائر الاقسام كالمشترك والمترادف بذلك الظاهر تحديدهم لها بما يعم المستعمل وغيره ثم ان في العبارة اشكالا اخر فان تخصيص المجاز بالذي لم
يغلب على الحقيقة يقضي خروج الغالب عليها مع اندراجه في المجاز ايض فان المنقول العرفي او الشرعي مجاز لغوي ولو بعد النقل والغلبة وقد يدفع بان الحيثية
معتبرة في المقام فيكون من حيث غلبته منقولا ومع قطع النظر عن غلبته وتعين اللفظ له اذا اطلق في الاستعمال على انه لمعناه الاول يكون مجازا لكن استفادة
ذلك من العبارة مشكل وكانه تسامح في التعبير اتكالا على وضوح الامر قوله فهو المنقول اللغوي الخ ينسب الى ما وقع النقل بحسبه من الشرع او اللغة او العرف العام
او الخاص وثبوت المنقول بالوجه الاخير مما لا يقع كلام فيه والنزاع في المنقول الشرعي معروف ياتي الكلام فيه انشاء الله والمنقول اللغوي لم يثبت وجوده فهو مجرد فرض
ولذا تركه جماعة ومثل له بعضهم بالغائط فانه اسم للارض المنخفضة وقد جعل اسما للحدث المعروف وهو كما ترى كانه مبني على تعميم اللغة للعرف القديم واما
التمام المنقول العرفي فالمعروف وجوده وربما ناقش فيه بعضهم لشيوعه كبكة بينة الاندفاع ثم ان الظ ان المراد به ما يعم عرف معظم اهل اللسان بان لا يختص بطائفة دون
اخرى ولا يعتبر فيه العموم لسائر الافراد ولا ينافيه عدم ثبوته عند شرذمة قليلة ولا ينافي العلم بثبوته الجهل بتحققه عند جميع اهل اللسان بان لا يختص العام ثم
انه قد يكون الوضع في المنقول تعيينيا حاصلا من وضع اللفظ للمعنى الثاني لمناسبته لما وضع له اولا وهل يكتفى فيه بمطلق المناسبة الملحوظة او يعتبر ان تكون مصححة
للتجوز وجهان وظاهر اطلاقاتهم يؤمي الى الاول لعله اقوى الوجه وقد يكون تعيينيا حاصلا من كثرة استعمال اللفظ فيه وح قد يكون الاستعمال فيه اولا على سبيل المجاز الى

انه حصل

ان يصل الى حد الحقيقة وقد يكون اطلاقه عليه على سبيل الحقيقة كما اذا كان من قبيل اطلاق الكلي على الفرد لا بارادة الخصوصية من اللفظ فشاع الاطلاق المذكور
الى ان تعين اللفظ له وانسبق الى الفهم بخصوصه كما يحتمل ذلك في الدابة والقارورة فلا يكون النقل اذن مسبوقا بالمجاز وفي كلام العلامة في النهاية اشارة الى
ذلك حيث قال واعلم ان العرفية العامة تحصل في موضعين الاول اشتهار المجاز بحيث يستحق الحقيقة فيه الى ان قال الثاني تخصيص الاسم ببعض مسمياته كالدابة المشتقة
من الدبيب فاختص ببعض البهائم فان مقابلته بالمجاز يومي الى عدم كون الاستعمال في الثاني مجازا بان تكون الخصوصية ملحوظة في استعماله فتامل قوله وان كان بدون
المناسبة فهو المرتجل قضية كلامه حصول الغلبة في المرتجل على نحو المنقول وخلوه عن المناسبة فهو الفارق بينه وبين المنقول والفارق بينه وبين المجاز امران احدهما ذلك
والاخر حصول الغلبة فيه بخلاف المجاز وانت خبير بان لزوم خلو استعمال المرتجل قبل حصول الغلبة المذكورة عن الوضع والمناسبة حسب ما قرره لا ينطبق على الاستعمال الصحيح وغاية
ما يتعسف في تصحيح ذلك ان يقال بثبوت الوضع فيه في الجملة ويبنى على اعتبار ملاحظة عدم المناسبة بينه وبين المعنى الاول فمن جهة تلك الملاحظة يحصل نوع تبعية للوضع فيها
فيه من التكلف البين ان اعتبار ذلك في المرتجل غير معلوم ولا منقول في كلماتهم فيه بالنسبة الى ضعف الاول فيختص الوضع المنفرد فيه باحد معانيه وفيه مع ما فيه من التكلف
البين ان اعتبار ذلك في المرتجل غير معلوم ولا منقول في كلماتهم وانما المعتبر فيه عدم ملاحظة المناسبة وان كانت موجودة واين ذلك من اعتبار ملاحظة عدم المناسبة ايضا
الى ان اعتبار الغلبة فيه غير ظاهر اذ لم يعتبر ذلك في حده ومع البناء على اعتبارها فيه يلزم خروجه قبل الغلبة عن جميع الاقسام المذكورة وظاهرهم اعتبار الاتحاد في المجاز ونحوه
بين اقسامه وظاهر اطلاقات المرتجل في كلامهم يعطي اعتبارا مغايرا وانه للثاني لو اضعه للاول ولو بالاعتبار من جهة اختلاف العرف الذي وقع الوضع فيه ولو حصل
هناك هجر المعنى الاول ولا تنوع وحيث ان المصنف قد اقتصر في مباحث الالفاظ على قليل من مطالبها وكان هناك فوائد عديدة يليق الاشارة اليها ومطالب جمة يتوقف
كثير من المباحث المتعلقة بالالفاظ عليها كان الحري الاشارة الى ما يسع المقام لذكرها ولنضع ذلك في فوائد الاولى ان دلالة اللفظ على المعنى قد يكون بالوضع وقد يكون
بغيره فمن الاول دلالة اللفظ على ما استعمل فيه من المعاني المطابقية الحقيقية ومن الثاني دلالته على المعاني التضمنية والالتزامية فان دلالته عليها من جهة استلزام
الكل للجزء والملزوم للازم وهو انما يكون من جهة العقل من غير ارتباط له بالوضع وقد يجعل دلالته عليهما وضعية لتوقفها على الوضع وهو الذي اعتبره المنطقيون
فحكموا بكون الدلالات الثلث وضعية واما ما ذكرناه فهو المذكور في كتب البيان وهو الانسب بالمقام وكيف كان فهذا البحث لفظي لا طائل تحته فان اريد بالدلالة
الوضعية ما يكون للوضع مدخلية في حصولها سواء كانت بلا واسطة او معها اندرج ذلك في الوضعية ضرورة توقفها على الوضع اذ دلالة اللفظ على المعاني التضمنية
والالتزامية فرع الدلالة على المعنى المطابقي المتوقف على الوضع وان فسرت بما يكون مستندا الى الوضع ابتداء كما هو الظاهر في معناها لم تكن من الوضعية وقد
يتوهم التفصيل بين التضمنية والالتزامية اذ ليست الدلالة على المعنى المطابقي الا عين الدلالة على اجزائه والمفروض ان الدلالة الاولى وضعية فتكون دلالته على
الاجزاء ايضا كذلك وهذا بخلاف الالتزام وفيه ان هناك فرقا بين ملاحظة الاجزاء بلحاظ واحد هو لحاظ الكل وبين ملاحظة كل منها منفردا في اللحاظ والمعنى التضمني
هو الجزء ودلالته عليه غير الدلالة على الكل وما قد يتوهم من ان الاجزاء انما تكون مدلولة للفظ بملاحظتها في ضمن الكل والمنفردة فهي مدلولة تبعا للدلالة على الكل فيه
يجعل الدلالة على الجزء مغايرة للدلالة على الكل مدفوع بانهما انما يتحدان ذاتا لا اعتبارا بمعنى ان هناك دلالة واحدة اذا انسبت الى الكل كانت مطابقة واذا
نسبت الى الاجزاء كانت تضمنا فهما مختلفان في اللحاظ فاذا كانت تلك الدلالة بالملاحظة الاولى وضعية لم يستلزم ان تكون بالاعتبار الثاني ايضا كذلك ثم لا يخفى
ان اعتبار ملاحظة الجزء في ضمن الكل بلحاظ مستقل غير ملاحظته في ضمن الكل بملاحظة الكل فالجزء مدلول له في ضمن الكل على النحو الثاني الا ان اعتبار كون الدلالة تضمنية
حاصل باللحاظ الاول فلا ينافي ذلك ملاحظة الجزء استقلالا ولو اعتبر كونه في ضمن الكل فلا تغفل وقد ظهر مما ذكرنا ان الاظهر اندراج المفاهيم ونحوها في الدلالات
العقلية كسائر الاستلزامات العقلية كدلالة الامر بالشيء على النهي عن ضده الخاص ونحوها وقد يتفرع على الوجهين جواز الاعتماد في ذلك على الظن وقيل بكون
الدلالة فيها وضعية وعدم الاخذ الا بالقطع مع كونها عقلية لعدم الاعتداد بالظنون العقلية ويدفعه الاكتفاء بالظن في الدلالات اللفظية لجريان الاستعمالات
عليه فلا فرق بين جعلها وضعية او عقلية نعم العقلية الصرفة الغير المستفادة من اللفظ على حسب المخاطبات العرفية لا بد فيها من القطع سواء كانت ملازمة بين الامرين
بين الامرين بينا بالمعنى الاخص او غير بين كما هو الحال في الاستلزامات العقلية من دلالة الامر بالشيء على الامر بمقدمته ونحوها فانها خارجة عن الدلالات اللفظية وان
كانت الدلالة عليها بواسطة اللفظ ولذا لم يندرج في شيء من الدلالات الثلث وقد يجعل من الاول دلالة المجازات على المعاني المجازية فانه انما صح استعمال المجاز من
جهة ترخيص الواضع واذنه في الاستعمال وهو نحو من الوضع النوعي فيكون دلالتها على المعاني تلك ايضا بالمطابقة لكونها تمام الموضوع له بالوضع المذكور وقد يشكل
بانه الحاجة في دلالة اللفظ على معناه المجازي الى الوضع بعد وجود القرينة ضرورة ان المعاني المجازية من اللوازم الذهنية للمعاني الحقيقية ولو بحسب العرف
العادة بعد انضمام القرينة فالانتقال اليها يحصل من المعاني الحقيقية المنضمة الى القرينة فهي وان لم تكن لازمة للموضوع له مطلقا لكنها لازمة له في الجملة ولو بعد
انضمام القرينة وذلك كاف في حصول الالتزام غاية الامر انه لا تكون لازمة مطلقا ولذا نص علماء البيان على كون الدلالة في المجازات من قبيل الالتزام وح فيكون الحال
فيها كسائر الدلالات الالتزامية في عدم استنادها الى الوضع بلا واسطة اذ ليس لترخيص الواضع تاثير في دلالتها على تلك المعاني اصلا وليس الانتقال اليها
الا مستندا الى ما ذكرنا فيقوى دون كونها من قبيل الثاني على نحو غيرها من المداليل الالتزامية حسب ما مر وقد يقال ان الوضع الترخيصي الحاصل في المجاز وان
لم يكن مفيدا للدلالة اللفظ على المعنى كما هو الشان في الحقايق اذ الدلالة هناك حاصلة مع قطع النظر عنه من جهة انضمام القرينة الا ان جواز استعمال اللفظ فيه
بحسب اللغة لما كان امرا توقيفيا متوقفا على ترخيص الواضع توقف عليه اذ لا يجوز استعمال اللفظ في اي جزء من اي لازم فرض وانما يتبع جواز الترخيص المذكور والمعلوم
من تتبع استعمالات اهل اللسان في المعاني المجازية انهم بما وضع اللفظ بازائه على الوجه المذكور فيكون دلالتها بهذا الاعتبار وضعية مندرجة في المطابقة كما عرفته
ذلك بالنسبة الى المعاني الحقيقية ويدفعه ان ما ذكر انما يفيد ان المتوقف على الاستعمال في تلك المعاني اذن الواضع وترخيصه واما نفس الدلالة فغير مستندة الى الوضع
وتقريره والملحوظ في المقام هو حال الدلالة لا جواز الاستعمال وانما الملحوظ كون الدلالة وضعية او عقلية كون الباعث على الانتقال الى ذلك المدلول هو ابتداء هو
الوضع او العقل فاذا لم تكن الدلالة في المقام منوطة بالوضع المفروض وكانت حاصلة من جهة الالتزام ذلك المعنى الحقيقي ولو بواسطة القرينة لم يتجه الحكم بكونها وضعية

واما الحال فيها كسائر المداليل الالتزامية وتوقف استعمال اللفظ فيها على الوضع المذكور لا يجعل دلالته عليها وضعية كما قررناه ثم يصح بذلك ان يقال بكونها مداليل مطابقية لكونها تمام الموضوع له بهذا الوضع النوعي وبذلك يظهر وجه الجمع بين ما ذكره علماء البيان من كون الدلالة في المجازات التزامية وما نص عليه بعض محققي الاصوليين من كون المعنى المجازي مدلولا مطابقيا فان تلك المعاني مداليل التزامية من جهة ان الانتقال اليها انما يحصل بتوسط المعاني الحقيقية ولو من جهة القرائن المنضمة ومطابقية من حيث كونها تمام الموضوع له بهذا الوضع الترخيصي المجوز لاستعمال اللفظ فيها وان لم يتوقف على ذلك دلالتها عليها وحيث كان الملحوظ عند علماء البيان هو حال الدلالة اشاروا الى كونها التزامية حاصلة بتوسط المعاني الحقيقية هذا ولا يذهب عليك ان المعاني المجازية وان كانت لازمة للمعاني الحقيقية ولو بعد انضمام القرينة الا ان فهمها لا يتوقف على الانتقال الى المعاني الحقيقية اذ كثيرا ما يفهم المراد من اللفظ من جهة القرائن من غير علم بما وضع اللفظ له فتكون تلك القرينة هي الدالة على ارادة ذلك المعنى من اللفظ ابتداء من غير انتقال اليه مما وضع اللفظ له وان شئت قلت ان اللفظ دال عليه بتوسط تلك القرينة المنضمة اليه وح يشكل الحال في درج ذلك في شيء من الدلالات الثلث وليس الباعث على الانتقال اليه الوضع ابتداء ولا مع الواسطة فالظ كونها من الدلالات العقلية لكن الدال بتلك الدلالة مندرج في المدلول المطابقي بالتقريب المذكور فلتفهم ثم ان ما ذكرناه من الكلام جار في دلالة الحكاية على المحكي اذ لا حاجة في دلالتها عليه الى الوضع ضرورة حصول الدلالة بنفس التلفظ بها غاية الامر ان يتوقف الالتفات الى نفس اللفظ على قيام القرينة الصارفة عن جعله آلة لملاحظة معنى كما هو الغالب في الاستعمالات ولا يبعد القول بتوقف صحة استعمال الكلمة على ترخيص الواضع واذنه لئلا يخرج به الاستعمال عن قانون اللغة وكيف كان فيشكل الحال في ادراجها تحت الحقيقة والمجاز والظاهر خروجها عنهما فهي واسطة بين الامرين ولا ينافي عدم ادراجهم لها في شيء من اقسام الكلمة اذا لم تكن من الالفاظ الموضوعة وان نزلت منزلة الاسم في الاستعمالات الثانية ان الغالب في وضع الالفاظ ان تكون بازاء المعاني التي يستعمل اللفظ فيها كما هو الحال في معظم الالفاظ الدائرة في اللغات وح فقد يكون ذلك المعنى حاصلا في نفسه مع قطع النظر عن اللفظ الدال عليه فليس من شان اللفظ الا احضار ذلك المعنى ببال السامع وقد يكون ذلك المعنى حاصلا بقصده من اللفظ من غير ان يحصل هناك معنى قبل اداء اللفظ فيكون اللفظ آلة لايجاد معناه وان اتفق حصوله ويجري كل من القسمين في المركبات والمفردات فالاول من المركبات الاخبارات والثاني منها الانشاءات ولذا قالوا ان الخبر ما له خارج يطابقه او لا يطابقه والانشاء ما ليس له خارج بل يحصل معناه بقصده من اللفظ والنوع الاول في المفردات معظم الالفاظ الموضوعة فانها انما تقضي باحضار معانيها ببال السامع من غير ان تفيد اثبات تلك المعاني في الخارج فهي اعم من ان تكون ثابتة في الواقع او لا والنوع الثاني منها كاسماء الاشارة والافعال الانشائية المتضمنة للنسبة الى بعضها كالتنبيه وصيغ التعجب ونعم وبئس وحروف النداء والترجي والحروف المشبهة بالفعل ونحوها فان كلا من الاشارة والنسبة الخاصة والنداء والتاكيد الحاصل من استعمال هذه الالفاظ ليس بامر ثابت في نفسه مع قطع النظر عن معانيها بل يفاد بتلك الالفاظ ايجاد معانيها الا انه في الخارج نظير الانشاءات في المعاني التركيبية هذا وقد يكون وضع اللفظ بازاء معنى يستعمل فيه وح فقد يكون موضوعا بازاء امور لغير افادة المعاني كما في الكتابة وتنوين الترنم ونحوها وقد يحصل له فائدة معنوية كالتاكيد المستفاد من بعض الحروف الزائدة كما في قولك ما في الدار من رجل وقد يكون منه ذلك ليفهم كبعض الحروف الزائدة والظاهر خروج الجميع عن قسمي الحقيقة والمجاز كما يظهر من ملاحظة حدهما وقد يعبر عن هذا النوع من الوضع في غير الصورة الاخيرة بالوضع الافادي كما قد يعبر عن الاول بالوضع الاستعمالي وقد يكون الوضع قبل ان يتركب منه الالفاظ الموضوعة كوضع حروف التهجي وقد يعبر عنه بالوضع التحصيلي الثالثة قد يكون المقصود باستعمال اللفظ افادة الموضوع له وقد يكون المقصود افادة غير ما وضع له ابتداء وح فالغالب ان يكون الموضوع له واسطة في الانتقال اليه بمعونة القرينة الدالة عليه من غير ان يراد ذلك من اللفظ بل انما يكون واسطة في الانتقال خاصة وقد لا يكون المعنى الموضوع له واسطة في الانتقال اليه ايضا بل يكون القرينة هي المفهمة لارادة ذلك المعنى من غير انتقال الى معناه الموضوع له اصلا كما اشرنا اليه وقد يكون المقصود الافادة غير ما وضع له لكن يراد من اللفظ خصوص ما وضع له ابتداء لينتقل منه الى المعنى المقصود ولا اشكال في كون الاستعمال على النحو الاول حقيقة وعلى الوجه الثاني مجازا واما الثالث فيندرج في الحقيقة بملاحظة ما تراءى من ظاهر حدها نظرا الى استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي ابتداء وان جعل ذلك واسطة في الانتقال الى غيره ومنه ما سيأتي الاشارة اليه وهذه الطريقة شايعة في الاستعمالات منها العام المخصوص على ما هو الظاهر فيه من استعماله في العموم ودلالة المخصص على ما هو المراد بحسب الواقع حسبما يأتي الكلام فيه في محله ومنها الكناية حيث ان الانتقال الى المعنى الكنائي انما يكون بتوسط ارادة الموضوع له من اللفظ ابتداء لينتقل منه الى ما هو المقصود بالافادة وقد جعلها علماء البيان قسيما للحقيقة والمجاز حيث اعتبروا في المجاز لزوم القرينة المعاندة لارادة الحقيقة وجعلوا الكناية خالية عنها قلت والظاهر ان مقصودهم بذلك عدم اعتبار قيام القرينة على كون المراد هو بيان المعنى الكنائي خاصة كما هو الشان في المجاز بل يتم ما لو كان المراد هو ذلك واريد به بيان الامرين معا فالمعتبر في الكناية هو كون المعنى الكنائي مقصودا بالافادة من الكلام سواء كان الموضوع له ايضا مقصودا بالافادة معه او لا فهي اعم من الوجهين بخلاف المجاز فان المقصود فيه افادة المعنى المجازي خاصة من دون افادة المعنى الحقيقي فهو ملزوم للقرينة المعاندة والتسوية ظاهر مما قررناه فانه لما كان اللفظ في المجاز مستعملا في معناه المجازي لزم وجود القرينة المعاندة حسبما ذكروه لمنافاة استعماله في المعنى المجازي لاستعماله في المعنى الحقيقي واما في الكناية فلما كان المستعمل فيه هو الموضوع له واريد الانتقال الى المعنى الكنائي بتوسطه كان قيام القرينة على كون المقصود من الكلام افادة ذلك غير مانع عن كون افادة الموضوع له مقصودا معه ايضا فلذا قالوا ان القرينة المعاندة غير لازمة في الكناية اذ يتم استعمالها بدونها وقد ما في بعض المقامات من المقارنات الاتفاقية وليس من الامور المعتبرة في تحققها واما قيام القرينة من الحال او المقال على كون المعنى الكنائي مقصودا بالذات في الجملة فمما لا بد منه فيها ولا شك انه اعتبر ذلك الاطلاق مع عدمه في الحقيقة على الوجه الاول فهي مشاركة للمجاز في لزوم القرينة المفهمة لها وان كانت خارجة من اللفظ وانما التفاوت بينهما في كون المستعمل فيه في المجاز ابتداء غير الموضوع له غالبا وفي الكناية هو الموضوع له وان المقصود منه الانتقال الى لازمه او ملزومه هو الحكم به فان قلت ان المعنى الحقيقي قد يراد ابتداء في بعض المجازات ويقصد منه الانتقال الى المعنى المجازي كما ياتي الاشارة الى عدة منها فلا يتم ما ذكر من الوجه في الفرق بينه وبين الكناية ولا يمكن الفرق ايضا باعتبار وجود القرينة المعاندة في المجاز وعدمه في الكناية لامكان وجود القرينة المعاندة في الكناية ايضا وان لم تكن من لوازمها فاي فرق بينها وبين المجاز في تلك الصورة وقد يظهر بذلك ايضا عدم اتجاه ما ذكر من الوجه في اعتبار القرينة المعاندة في المجاز دون الكناية قلت الانتقال

ويمكن تصحيح اللفظية بالاوضاع في الحروف بتعينه على ذلك اذ القبيل الموضوعة منها الاشارة [illegible] في المركبات جملة في ملاحظة يكون مستعملا موضوعة من الجهة الحقيقية الادخال

في الكناية

في الكناية انما يكون من احد المتلازمين في الوجود الى الاخر فيحكم بثبوت احدهما حتى ينتقل الى ثبوت الاخر فهناك قد يقصد اثبات اللازم خاصة فيكون الحكم بثبوت
الاخر لمجرد الوصلة اليه وقد يراد منه اثبات الامرين من غير منافاة بين القصدين اصلا بخلاف الحال في المجاز فان فرض جعل ارادة المعنى الحقيقي وصلة الى الانتقال
اليه بمعونة القرينة فانه لما كان الانتقال على غير النحو المذكور ولم يمكن الجمع بينهما كما في التمثيل والعام المخصوص ونحوهما فالفارق بينهما كون التعبير في الكناية على
نحو لا ينافي ارادة غير الموضوع له للارادة الموضوع له بخلاف المجاز اذ لم نقل بجواز استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه بل ولو قلنا بجوازه للمنافاة بينهما ايضا بحسب
الارادة الخاصة المتعلقة بكل منهما ولذا نص اهل البيان بكون المجاز ملزوما للقرينة المعاندة لارادة الحقيقة فالقصدان في الكناية مرتبطان بخلاف الاستعمال
في الحقيقة والمجاز لانفصال كل من الارادتين هناك عن الاخر فكان كل منهما هو المراد من اللفظ دون الاخر حسب ما يأتي الكلام فيه ان شاء الله نعم هذا على ما هو الاظهر
في تفسير الكناية ويستفاد من كلام السكاكي حيث نص على ان الحقيقة في المفرد والكناية تشتركان في كونهما حقيقتين وتفترقان في التصريح وعدمه ومن التفتازاني
في التلويح حيث قال انه لا بد في الكناية من ان يقصد تصوير المعنى الاصلي في ذهن السامع ثم ينتقل عنه الى المكنى عنه فيكون الموضوع له مقصودا في الكناية من حيث
التصور دون التصديق انتهى فان ظاهر كل منهما صريح بان الموضوع له مقصود في المقام من اللفظ الا انه ليس مقصودا بالتصديق بل الغرض منه الانتقال الى المكنى
عنه والتصديق به فيكون المستعمل فيه في الكناية هو الموضوع له حسب ما ذكرنا فما اورد عليه بعض الافاضل من انه لا بد في المجاز ايضا من تصوير المعنى الحقيقي
ليفهم المعنى المجازي المشتمل على المناسبة المصححة للاستعمال فدعوى كون الموضوع له مقصودا في الكناية دون المجاز تحكم من الاندفاع للفرق البين بين المقامين
فان المعنى الموضوع له يراد من اللفظ في الكناية بخلاف المجاز اذ لم يستعمل اللفظ فيه الا في المعنى المجازي غاية الامر انه يدل على المعنى الحقيقي بمقتضى الوضع انكان عالما
به وينتقل منه الى ما استعمل فيه اللفظ بمعونة القرينة واين ذلك من استعمال اللفظ فيه وارادة تصويره في ذهن المخاطب كما في الكناية وقد يقال بجواز كون المستعمل
فيه في الكناية هو المعنى الكنائي خاصة غير انه يجوز معه ارادة الموضوع له ايضا اذ ليس معها قرينة معاندة لارادة الحقيقة وتوضيح ذلك ان المعنى الكنائي مقصود
من الكناية قطعا اما باستعمال اللفظ فيه فلا يكون الموضوع له مرادا اصلا او باستعماله في الموضوع له والانتقال اليه بتوسطه فيكون الموضوع له مرادا معه ايضا
وقد يستظهر ذلك من حدها المعروف من انها لفظ اريد به لازم معناه مع جواز ارادته معه بحمله على كون اللازم مرادا من العبارة قطعا واما الموضوع له فيمكن
ان يراد معه ايضا بان يستعمل اللفظ في الموضوع له وينتقل منه الى اللازم وان لا يراد معه بان يستعمل في نفس اللازم لينتقل اليه من المدلول الحقيقي كما في المجاز فعلى
الاحتمال الاول يكون حقيقة اصولية وعلى الثاني مجازا اصوليا وحيث انها محتملة للامرين وليس معها قرينة صارفة عن ارادة الموضوع له داسا جعلوها في
البيان قسما ثالثا وجعلوا المائز بينها وبين المجاز وجود القرينة المانعة وفيه ان مجرد دوران اللفظ بين الوجهين المذكورين لا يجعلها قسما ثالثا في المقام
غاية الامر ان يصح حمل اللفظ على الحقيقة بالنحو المذكور وعلى المجاز ومن البين ان عدهم الكناية قسيما للحقيقة والمجاز ليس مبنيا على مجرد اصطلاح لمجرد
قيام الاحتمال المذكور بل ليس الا لكونها نحوا خاصا من الاستعمال يخالف المجاز والحقيقة بالتفسير المذكور في كلامهم وهو ما بيناه والظاهر انطباق الحد المذكور
على ما ذكرناه اذ قضية ما ذكر في الحد كون المعنى الكنائي مرادا قطعا وكون ارادة الموضوع له معه ايضا محتملا ومن البين ان ذلك مما يصح مع عدم استعمال اللفظ
في المعنى الكنائي ابتداء ومع استعماله كذلك فيه لا يصح استعماله في المعنى الحقيقي ايضا الا على القول بجواز استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه وليس ذلك من الكناية في
شيء كما سنبينه ان شاء الله فالمقصود من ارادة اللازم منها ليس استعمالها فيه ايضا ابتداء بل يكون مقصودا بالافادة من العبارة وان كان بتوسط فهم ملزومه فيمكن
ان يكون الملزوم مقصودا بالافادة ايضا فيراد بالكلام المذكور افادة امرين وان لا يكون بان يكون المراد منه افادة اللازم خاصة لكن المقصود جواز ذلك فعلا في جميع
الكنايات بل المراد ان ارادة المعنى الكنائي من حيث هو لا تنافي ارادة المعنى الموضوع له كما تنافيها ارادة المعنى المجازي فالاحتمال المذكور قائم في الكناية في نفسها مع
قطع النظر عن الخارج فلا ينافيه قيام قرينة خارجية مانعة عن ارادة الموضوع له حسب ما مر بيانه كيف ولو حمل العبارة على غير ذلك لزم اندراج الكناية الجامعة للقرينة
المانعة عن كون الموضوع له مقصودا بالافادة في المجاز كما هو اللازم على التفسير المذكور فلا ينعكس الحد ومما قررنا ظهر ما في كلام التفتازاني في شرح التلخيص
حيث نص في غير موضع منه على ان المستعمل فيه في الكناية انما هو غير ما وضع له اللفظ له الا انه يجوز ارادة الموضوع له ايضا قال في اوايل بحث الحقيقة والمجاز ان الكناية
لم يستعمل في الموضوع له بل انما استعمل في اللازم الموضوع له مع جواز ارادة الملزوم ومجرد جواز ارادة الملزوم لا يوجب كون اللفظ مستعملا فيه انتهى اذ من الظاهر
انه ان قام هناك قرينة توجب الصرف عن الموضوع له فلا مجال لاحتمال الارادة ويندرج ذلك اذن في المجاز وليس من الكناية في شيء وان لم تقم هناك قرينة صارفة
تعين الحمل على الحقيقة اخذا بالقاعدة المعلومة التي جرت عليها المخاطبات من بدو اللغة فقيام احتمال الارادة الموضوع له على الوجه المذكور مما لا وجه له فان
قلت انه لا بد من قيام القرينة على ارادة المعنى الكنائي قطعا لكن يقوم هناك احتمال الارادة الموضوع له معه وعدمها وهو الفارق بينها وبين المجاز قلت انه كان
المقصود من الاحتمال المذكور استعماله في كل من المعنيين المذكورين كان مبنيا على جواز استعمال اللفظ في معنييه الحقيقي والمجازي وعدم كونه مرجوحا بالنسبة
الى استعماله في المجازي خاصة واما مع عدم جوازه او مرجوحيته بالنسبة الى استعماله في خصوص المجازي فلا مجال لهذا الاحتمال وان اريد استعماله في المجموع المركب من
المعنيين فلا شك في كون الاستعمال هناك مجازا مستوقفا على وجود القرينة الصارفة وليس ذلك من الكناية في شيء وهو ظاهر وقد ينزل ما ذكره على ما بيناه
ويظهر الوجه فيه بملاحظة ما ياتي بيانه في اخر هذه الفائدة فتلخص مما ذكرنا ان الكناية مستعملة ابتداء في معناه الحقيقي لينتقل منه الى الامر الخارج عنه سواء
كان المقصود هو افادة ذلك الامر الخارج خاصة او افادة المعنى الحقيقي معه ايضا ومن البين ان في ذلك ايضا مخالفة للظاهر فلا يحمل العبارة عليه الا مع قيام قرينة على
كون الغرض المسوق له الكلام شيئا غير مدلوله الحقيقي في الجملة سواء كان المدلول الحقيقي مقصودا بالافادة ايضا او لا وهذا الوجه كما ترى طريق خاص في التعبير
مخالف للتعبير بكل من الحقيقة والمجاز ويقع فيه الاختلاف في الدلالة وضوحا وخفاء على نحو المجاز ولذا جعلوه احد المقاصد في فن البيان فجعلوا الكناية قسيمة
للحقيقة والمجاز فقسموا الالفاظ على اقسام ثلثة واعتبروا في المجاز الاقتران بالقرينة المعاندة لارادة الحقيقة ومنها الاستعارة على قول السكاكي حيث ذهب الى
انها مستعملة في معناها الحقيقي وان التصرف فيها في امر عقلي فلا يطلق اسم المشبه به على المشبه الا بعد ادعاء دخوله في جنس المشبه به فاذا كان نقل اسم المشبه به الى

المشبه من جهة نقل معناه لم يكن مجازاً لغوياً نظراً الى ما ذكر ولذلك بانه لو كانت الاستعارة على ما ذكر لم تكن مشتملة على المبالغة اذ المبالغة في نقل مجرد اللفظ
كان نقل لفظ المشبه به الى المشبه بالوضع الجديد مما هو من حصول المبالغة فيها زيادة على التشبيه ورد ذلك بظهور ان اطلاق اسم المشبه به على المشبه وظهور
عدم اندراج المشبه في المشبه به على سبيل الحقيقة فلا محالة يكون مستعملاً في غير ما وضع له وهو معنى المجاز والمبالغة انما تحصل هناك من جهة ملاحظة المشابهة
والتشبيه المضمر في النفس فالفرق بينها وبين نقل الاسم بالوضع الجديد ظاهر والفرق بينه وبين التشبيه المصرح بالمغايرة وعدم اندراج المشبه في المشبه به هناك
والايهام باندراجه فيه في الاستعارة نظراً الى اطلاق اللفظ لاضمار التشبيه في النفس ويكون ابلغ في اظهار المشابهة حيث اطلق عليه اسم المشبه به ولذا اتفق جمهور اهل البيان
كونها من قبيل المجاز اللفظي او قولك انه مجرد اطلاق اسم المشبه به على المشبه مع كون المشبه خارجاً عن افراده الحقيقية لا يقضي بالتزام استعمال اللفظ في غير ما وضع
له للفرق بين استعمال اللفظ في المعنى واطلاق الكلي على الفرد اذ لا ترى ان استعمال الكلي في خصوص الفرد مجاز مع ان اطلاقه على ذلك ليس من المجاز الست في
قولك رايت انساناً فقد اطلقت الانسان على خصوص الفرد الذي رايته مع انه ليس مجازاً قطعاً لاستعماله في نفس مفهومه فينبهك على ذلك انك لو قلت رايت
انساناً وقد رايت شجراً كان قولك كذباً ولم يكن الاستعمال غلطاً فانك لم تستعمل في قولك انساناً الا في مفهوم فرد من الانسان الغير الصادق على الشجر وكذا الحال
في قولك رايت عالماً وقد رايت زيداً الجاهل وقولك رايت زيداً العالم وهو جاهل في الواقع فلو اشتبه عليك الحال فرعته على ما اخبرت كذبهم عليك
حصول الغلط في الحكم دون الغلط في الاستعمال وكذا في الاخبار بالنسبة الى الحكم الضمني اللازم من التوصيف وهذا هو الوجه في عدم كون الاسامي الواردة على
الشيء المرئي من بعيد بحسب اختلاف اعتقاد المتكلم فيه غلطاً في الاستعمال فيها وضعت له واطلاقها على ذلك من جهة اعتقاد انطباق كل من تلك المعاني معها و
انما الغلط هناك في الاعتقاد المذكور واذا تبين ذلك ظهر ان مجرد اطلاق اسم المشبه به على المشبه لا يقضي باستعماله في مفهومه لامكان استعماله في المفهوم
الذي وضع اسم المشبه به بازائه واطلاقه على ذلك الفرد لدعوى انطباقه عليه من غير استعمال اللفظ في المفهوم المفروض ليكون مجازاً في المعنى الموضوع له هو
المراد من اللفظ الا انه غير منطبق على ما اطلق عليه على سبيل الحقيقة ففيها مخالفة للظاهر من تلك الجهة وهي جهة اخرى غير استعمال اللفظ فيه اولاً الذي عليه مدار
الكلام في المقام فالاستعارة في استعمال الاستعارة في غير ما وضع له الى الاطلاق المذكور غير بيّنة وكذا دعوى استعمالها فيما وضع له البتة اذ لا شاهد على تعيينه
كما عرفت لامكان استعمالها في غير ما وضع له تنزيلاً له منزلة الموضوع له من جهة المشابهة كان يراد بالاسد في اسد يرمي مطلق الشجاع الصادق على الفرد المخصوص
المتعلق الحكم في الاستعمال المفروض فظهر بما قررنا تصحيح الاستعارة بكل من الوجهين المذكورين ودوران الامر فيها بالخروج عن الظاهر على كل من النحوين الا ان الوجه الاول
ابلغ فلا يتعين احدهما بحسب الاستعمال وانما يتعين بملاحظة المستعمل نعم الظاهر في بعض انواع الاستعارة كما في استعمال اللفظ فيما وضع له والمقصود منها الانتقال
الى ما يشبهه او امر اخر فيه ذلك الاستعارة في المركبات ويسمى بالتمثيل كما في قولك اراك تقدم رجلاً وتؤخر اخرى المستعمل في مقام بيان تردد المخاطب فان من البين
ان تلك المفردات لا يمكن اخذها على المعنى والقول باستعمال المركب في المعنى الذي شبه بمعناه الاصلي من دون استعمال المفردات في شيء بين الفساد والوضوح ان المعنى
التركيبي انما يؤخذ من معاني المفردات فاذا لم تكن مستعملة في شيء لم يعقل استعمال المركب في المعنى المقصود فلا محالة مستعملة في معانيها الحقيقية او المجازية وحيث ان استعمالها
في المعاني التي يتركب منها المعنى المجازي المقصود في المقام غير ظاهر بل فاسد لو امكن تصحيحه في المثال المفروض على بعض الوجوه الركيكة فلا يجري في غيره اتحصل الامر في
استعمالها في معناها الحقيقي فيكون الغرض من استعمالها في معانيها موافقاً لمعناها التركيبي في ذهن السامع لينتقل منها بمعونة القرينة الى ما يشابهه فالمقصود من
العبارة المذكورة هو الحكم بالمعنى المجازي الا ان اللفظ غير مستعمل فيه وانما استعمل في معناه الحقيقي للانتقال الى المجازي المشابه له بواسطة القرينة حسبما بيناه
هذا ما يقتضيه التحقيق في المقام وقد يرجع اليه ما ذكره علماء البيان في بيانه الا ان تطبيق كلامهم عليه لا يخلو عن خفاء ومن ذلك الاستعارة التخييلية كما في قوله واذا المنية
انشبت اظفارها فان المقصود منها اثبات ذلك الامر المختص بالمشبه به لتخييل ان المشبه من جنسه وهو انما يكون باستعمالها فيما وضعت له ومنها المبالغة باصنافها الثلاثة
من التبليغ والاغراق والغلو فان المبالغة هناك انما تحصل باستعمال اللفظ فيما وضع له غير انه ليس المقصود منه اثبات ذلك المعنى على سبيل الحقيقة بل المراد المبالغة
في الامر المقصود في ذلك المقام من المدح والذم ونحوهما هذا ولا يذهب عليك ان الصور المذكورة كلها مندرجة في حد الحقيقة على ظاهر حدها المعروف بين علماء
الاصول والبيان لما عرفت من استعمال اللفظ في معناه الموضوع له في الجميع مع ان الظاهر بعد التامل في الاستعمالات عدم اندراج شيء منها في الحقيقة واتفق الفريقان على
عد بعضها من المجاز واختلفوا في الكناية فالبيانيون جعلوها قسماً برأسه وعلماء الاصول ادرجوها في المجاز وقد نص عليه بعضهم بل ربما يحكى اجماعهم عليه فيشكل الحال
في الحد التام بالنسبة الى كل من الحقيقة والمجاز والذي يخطر بالبال في تصحيح هذا المرام ان يقال ان المراد باستعمال اللفظ في المعنى في المقام هو اطلاق اللفظ وقصد افادة المعنى
المحول بان يكون ذلك المعنى هو المراد بحقيقة من اللفظ سواء تعلق مراده صورة جعل واستعمل في الانتقال اليه كما في الصور المفروضة او لا كما في الحقائق وسائر انحاء المجاز
فيتفرع على ذلك ادراج الكناية في احد نوعيها في الحقيقة باصطلاح اهل الاصول وهو ما اذا اريد من اللفظ افهام معناه الحقيقي واريد الانتقال منه الى لازمه ايضاً فيكون المعنيان
مقصودين بالافادة فالمستعمل فيه على ما قررنا هو المعنى الحقيقي خاصة اذ ليس لازمه مراداً بالاصالة ابتداءً وانما اريد بتوسط ارادة المعنى الحقيقي فهو مدلول التزامي
للفظ فقد صارت دلالة اللفظ عليه من جهة كونه لازماً لما اريد منه مقصوداً للمتكلم من غير ان يستعمل اللفظ فيه ولذا لا يكون قصد تلك الدلالة متوقفاً على استعمال اللفظ للتوقف
جوازه على ترخيص الواضع كما هو الحال في استعمال اللفظ في معانيه المجازية فبعد استعمال اللفظ في معناه الحقيقي وتعلق القصد بحصول الدلالة على ذلك اللازم
ايضاً لا يتفاوت الحال في استعمال اللفظ بين ان تكون الدلالة الخارجية مقصودة للمتكلم ايضاً او لا فالفرق بينه وبين ما اذا لم يكن المعنى الحقيقي مقصوداً بالافادة
ظاهر للمتامل لوضوح حصول التصرف في اللفظ هناك حيث اطلق واريد به غير معناه الموضوع له متوقفاً على ترخيص الواضع له لئلا يخرج عن كلام العرب من غير فرق بين
ما يستعمل اللفظ في غير الموضوع له ابتداءً وما يجعل ارادة المعنى الموضوع له صورة ووصلة اليه فالتحقيق هو الذي يستعمل اللفظ فيه على الوجهين فظهر بما ذكرنا عدم التنافي بينهما
اذن في استعمال اللفظ في معناه الحقيقي والمجازي معاً وحيث ان ذلك مزيد توضيح في محله ان شاء الله فان قلت اذا كان المناط في استعمال اللفظ في المعنى ان يكون ذلك المعنى
هو المقصود الاصلي الاولي من العبارة بعنوان انه لا يتعلق مقصد اصلي اخر بكون الانتقال اليه من جهة ان تعدد ملزومه معه احرى بالانتقال اليه لزم خروج كثير من الاستعمالات

الحقيقة كما اذا كان الغرض المسوق له الكلام افادة لازم الحكم او كان الغرض الاصلي هو التلذذ بمخاطبة المحبوب ونحو ذلك من الاغراض مع انه من افراد ذلك كما في
الحقيقة فما الفارق في المقام قلت من البين ان هناك لوازم لنفس الاخبار والمخاطبة ولوازم للمعنى المخبر به فان كان المقصود بالافادة هو اللازم على الوجه الثاني
فهو يندرج في المجاز وينطبق عليه حده لكونه من استعمال اللفظ في غير ما وضع له مع مناسبة له واما ان اراد اللازم على الوجه الاول فليس من استعمال اللفظ
في ذلك اصلا بل المستعمل فيه هو المعنى الحقيقي الا انه ليس مقصود المتكلم من الكلام افادة مضمونه بل سائر الفوائد المترتبة على ذلك الكلام من لازم الحكم او غيره فالمعنى
الموضوع له مقصود بالذات من ذلك الكلام بالنظر الى ما قصد من الالفاظ وان لم يكن ذلك هو المقصود بالذات من التكلم ولا يعتبر في قصد المعنى من اللفظ
بالذات ان يكون المقصود بالذات من التكلم افادة ذلك لوضوح انه قد يكون المراد امورا اخر مع عدم استعمال اللفظ في شيء منها وبتقرير اوضح ان لوازم الكلام اما ان تكون
من لوازم الموضوع له فلا بد من الكلام افادة الموضوع له بل افادتها فيكون ذلك اذن من المجاز واما ان يكون من لوازم الاخبار او التكلم او المخاطبة ونحوها فكونها
هي المقصودة بالافادة لا ربط له باستعمال اللفظ كيف ولو كان اللفظ هناك مستعملا في تلك اللوازم لزم ان يكون غلطا اذ لا واسطة بين الحقيقة والمجاز والاستعمال
الصحيح منحصر فيهما عندهم وذلك لانتفاء المناسبة بين الموضوع له وبينها الا ترى ان الموضوع له لقولك زيد مات هو موته بحسب الواقع وهو مما لا ربط له
بعلم المتكلم وليس بينهما مناسبة مصححة لاستعمال اللفظ الموضوع بازائه فيه وانما هو من لوازم الاخبار به حيث ان الاخبار بشيء يقتضي بعلم المخبر بمضمون ما
يخبر به فذلك من الفوائد المترتبة على الكلام وقد يكون مقصود المخبر هو افادة تلك الفائدة دون الفائدة الاصلية المترتبة على ذلك الكلام اعني افادة ذلك
المخبر به وهذا مما لا ربط له بالمعنى الذي يستعمل فيه اللفظ اصلا ويعرف بالتامل فيما قررناه ان ارادة التذلل والتخشع ونحو ذلك من الكلام على الوجه المذكور كما في
قولك انا عبدك ومملوكك ونحو ذلك من القسم المتقدم فيكون اللفظ المستعمل على ذلك الوجه مندرجا في الحقيقة ثم ان المجاز هنالك غالبا في المركبات فتم في المقام فصار
المتحصل انه ليس المراد بالمستعمل فيه في المقام ما اريد من اللفظ ابتداء او لو من جهة التوصل الى غيره بل المراد به ما كان المقصود الاصلي الاولي من اللفظ افادته فان كان المقصود
من اللفظ كان افادة ما وضع له كان حقيقة وان اراد مع ذلك الانتقال الى لازم ذلك المعنى ايضا كما هو احد وجهي الكناية وان كان المقصود كان افادة غيره كان مجازا سواء كان
ذلك بتوسط ارادة الموضوع له او بدون توسطها مع قيام القرينة الصارفة عن ارادة الموضوع له مطلقا ومع عدمه ويندرج في ذلك الوجه الاخر من الكناية هذا على
اصطلاح الاصوليين واما على اصطلاح البيانيين فان كان المقصود بالافادة هو المعنى الموضوع له خاصة فهو الحقيقة وان كان المقصود بالافادة هو غير ما وضع له مع قيام
القرينة المعاندة لارادة الموضوع له فهو المجاز وان كان غير ما وضع له مع قيام القرينة المعاندة لارادة مقصودا بالافادة من دون اعتبار قرينة معاندة لارادة الموضوع
له فهو الكناية سواء كان الموضوع له مقصودا بالافادة ايضا اولا فاصطلاح الاصوليين في كل من الحقيقة والمجاز مغاير لاصطلاح البيانيين وهما بالمعنى الاول اعم مطلقا منهما بالمعنى
الثاني ولتحقيق الكلام في الكناية محل اخر ليس هذا موضع ذكره ولعله يجيء الاشارة الى بعض منه في بحث استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه ان شاء الله وقد ظهر بما ذكرنا ان
استعمال الاستعارة على الوجهين المذكورين من المجاز اللفظي اذ ليس المقصود الاصلي من اللفظ هو بيان المعنى الحقيقي وما ذكره السكاكي من كونها حقيقة لغوية بناء على
الوجه الاول وان التصرف في امر عقلي خاصة ليس على ما ينبغي فان الاظهر فيها هو القول الاشهر هذا غاية ما يوجه به المقام ومع ذلك فلا يخلو المقصود بذلك لا يخلو من كلام
وتطبيق الحد عليه لا يخلو عن خفاء والاتيان بذلك بمثل تلك التعبيرات في الحدود والتقسيمات عن خال عن الاشكال فكان وضوح الحال عندهم من الخارج قرينة مسهلة للحد
ثم الرابعة الوضع باعتبار الموضوع قد يكون شخصيا وقد يكون نوعيا وذلك ان الواضع اما ان يلاحظ شخصا من اللفظ متعينا بمادته وهيئته ويضعه بازاء المعنى
فالوضع فيه شخصي لتعلقه بشخص معين من اللفظ غير ممكن الصدق على الفاظ مختلفة وان كان يجب بحسب الواقع كليا لتعدده بحسب تعدد زمان الاستعمال وتعدد المستعملين
ولو في زمان واحد فان ذلك لا يوجب تعددا في نفس اللفظ انما يقتضي تعدد الاستعمال فوحدة اللفظ من قبيل الوحدة النوعية لا ينافي التكثر في الوجود فليس المراد
بالشخص في المقام ما لا يمكن صدقه على كثيرين كما يتراءى في بادي النظر بل المراد به كما قلنا هو اللفظ المخصوص الذي يستحيل صدقه على الفاظ مختلفة وح فاذا وضع ذلك
اللفظ المعين تعين له بحيث ما وجد من غير ان يحتاج في تعيين تلك الجزئيات له الى معين اخر بل يتعين له بذلك الوضع وح فلا وجه لجعل اللفظ حال الوضع مرآة
لاستعمالاته ووضع خصوص كل من تلك الملتبسات بازاء المعنى المقصود فان الاعتبار المذكور تعسف ركيك لا داعي الى الالتزام به ولا احتمال له في المقام مع ظهور
خلافه واما ان يلاحظ حال الوضع امرا عاما شاملا للالفاظ مختلفة شمول الكلي لجزئياته او شمول الامر العرضي لافراده معروضه فيضع ذلك الامر بازاء المعنى ويجعل ذلك مرآة
لملاحظة ما يندرج تحته من الالفاظ الخاصة او الخصوصيات العارضة لها ويضع كلا منها بازاء المعنى او يجعل ذلك ما يعينه من المعنى فيكون الوضع ح نوعيا اما على
الاول فظ لكون الموضوع نفس النوع واما على الثاني فلكون النوع هو المتصور حال الوضع والامر الموضوع ح وان كان اشخاص تلك الالفاظ او الخصوصيات العارضة
للالفاظ الخاصة الا انها غير متصورة بشخصها بل في ضمن النوع حيث جعل تصور النوع مرآة لملاحظتها فلما كان الملحوظ حال الوضع هو النوع وكانت الاشخاص
الموضوعة متصورة اجمالا بتصور ذلك النوع عد الوضع نوعيا فالوضع النوعي يتصور في بادي الرأي على كل من الوجوه الاربعة المذكورة لكن الوجه الاول منها غير
حاصل في وضع الالفاظ ضرورة تعلق الوضع فيها بخصوص كل واحد منها واخذ اللفظ على وجه عام ووضعه للمعنى من غير ان يتعلق الوضع بلفظ مخصوص غير
معهود في وضع الالفاظ فالقول به في وضع المشتقات بان يجعل الموضوع هناك هو مفهوم ما كان على هيئة فاعل مثلا الصادق على تلك المصاديق من غير ان يتعلق
الوضع بخصوص شيء منها تعسف ركيك لو قلنا بوجود الكلي الطبيعي في الخارج فان اريد بذلك كون المفهوم المذكور موضوعا بازاء ذلك فهو بعيد جدا اذ من
الظاهر عدم ملاحظة الاستعمالات تعلق الوضع بنفس تلك الالفاظ ومن البين ان المفهوم المذكور ليس من قبيل اللفظ وانما هو معنى صادق عليها وان اريد به كون مصاديق
ذلك المفهوم موضوعة بازائه فهو خروج عن الفرض والحاصل ان الظاهر تعلق الوضع في المشتقات بخصوص كل من تلك المصاديق كما هو معلوم من ملاحظة العرف واللغة
حيث ان كلا من الضارب والناصر والقائم والقاعد ونحوها موضوع لمن قام به كل من المبادي المذكورة لا ان الموضوع هناك امر عام حاصل في ضمن كل واحد منها من
غير تعلق الوضع بتلك الالفاظ ومما قررنا يظهر ضعف ما ذكره بعض الافاضل من ان الواضع لما كان غرضه تعلق بوضع هيئة اي ما كان على زنة فاعل للذات المتلبس بالمبدأ
ح اما ان وضع لشيء كليا منطبقا المعنى كلي منطقي وكما يتشخص كلي اللفظ في ضمن مثل ضارب كذلك يتشخص كلي المعنى في ضمن من قام به الضرب ولا يستلزم ذلك تعدد

جزئيا لمعنى جزئي بل لفظة ضارب من حيث انه يتحقق فيه الهيئة الكلية موضوع لمن قام به الضرب من حيث انه يتحقق فيه المعنى الكلي اعني من قام به المبدأ ولا يلزم من ذلك تجوز في لفظة ضارب اذا اريد به من قام به الضرب كما انه لا يلزم التجوز في اطلاق الكلي على الفرد مثل زيد انسان وبالجملة وضع اللفظ الكلي للمعنى الكلي مستلزم لوضع اللفظ الجزئي للمعنى الجزئي لا ان اللفظ الجزئي موضوع للمعنى الجزئي بالاستقلال بل بملاحظة المعنى الكلي انتهى فانه يرد عليه اولا ان ما ذكره من كون الموضوع في المقام عاما منطبقا وهو ما كان على نحو ما على غير نحو ما اذ قضية ذلك ان يكون المفهوم المذكور موضوعا بازاء المعنى العام دون خصوص الالفاظ وقد عرفت انه في غاية البعد ثانيا ان اطلاق المشتقات على معانيها بناء على ما ذكره انما يكون حقيقة اذا اريد بها مفهوم ما قام به المبدأ لكن على وجه مخصوص ليتأدى ان يكون الخصوصية غير مقصودة من اللفظ فيكون من قبيل اطلاق الكلي على الفرد على وجه الحقيقة وليس المقام من ذلك لما عرفت من ان المقصود من لفظة ضارب مثلا خصوص من قام به الضرب في ذلك من مصاديق من قام به المبدأ ولم يؤخذ فيه غير ذلك المفهوم اصلا ومع فبعد القول بكون الموضوع له هو مفهوم ما قام به المبدأ كيف يعقل القول بكون استعماله فيما قام به الضرب حقيقة وهو مفهوم مغاير للمفهوم المذكور قطعا وما ذكره من التنظير غير منطبق عليه فان المراد بالانسان هناك هو مفهوم الانسان قد حمل على زيد لاتحاده معه واين من ذلك مما نحن فيه والمثال الموافق للمقام اطلاق الماشي وارادة مفهوم الحيوان منه نظرا الى صدق مفهوم الماشي عليه ولا ريب انه ليس استعمالا له في الموضوع له اصلا وقد يكون ذلك في بعض الصور غلطا وثالثا انه لو سلم كون ذلك استعمالا له في المفهوم المذكور الملحوظ مع خصوصية فلا شك انه ليس المراد به مطلق ذلك المفهوم لتكون الخصوصية من اللفظ اذ ليس المفهوم من لفظة ضارب الا خصوص من قام به المبدأ الذي هو الضرب فليست تلك الخصوصية مرادة الا من نفس اللفظ ولا شك في كون اطلاق الكلي على الفرد مجازا اذا اريد الخصوصية من اللفظ وقد يذب عنه بان الخصوصية المذكورة انما تراد من المادة فمفاد الهيئة على حاله من غير تصرف فيه سوى الكلام على ذلك ويمكن دفع الوجه الثاني بما سيجيء الاشارة اليه انشاء الله نعم لو صح حمل كلامه عليه هذا

وقد يستدل على عدم كون الموضوع في المقام عاما بانه لو كان كذلك لزم ان لا يكون شيء من استعمالات خصوصيات الصيغ حقيقة ضرورة عدم تعلق الوضع بخصوص كل من تلك الافراد المندرجة تحت ذلك الامر العام ولا مجازا ايضا اذ ليس ذلك من استعمال اللفظ الموضوع في غير ما وضع له من جهة علاقة للموضوع له بل استعمال لغير اللفظ الموضوع فيما وضع له او فيما يناسب تلك اللفظة فهو على عكس المجاز لكون وضع اللفظ هناك لمعنى مخصوص فيستعمل ذلك اللفظ في غيره لعلاقة وهنا قد تعلق الوضع للمعنى بلفظ مفروض فيستعمل غيره فيه لارتباطه بذلك اللفظ ارتباط الخاص بالعام والمقيد بالمطلق وبالجملة ان الوضع المتعلق بالكلي على ما فرض في المقام لا يسري الى افراده فهي باقية على اهمالها فلا يصح استعمالها ومع الغض عن ذلك فغاية الامر ان تكون تلك الاستعمالات مجازات او واسطة بين الحقيقة والمجاز لو قلنا بثبوت الواسطة بينهما وعلى أي من الوجهين فلا شك في خروج ذلك عن مقتضى الظاهر فلا وجه للالتزام به في جميع تلك الاستعمالات من غير باعث عليه وفيه ان وضع الكلي لمعنى خاص يوضع عينه جميع جزئياته من حيث اتحادها بتلك الطبيعة الكلية كما هو الحال في الاوضاع الشخصية حسب ما عرفت فليس المستعمل في مغاير للموضوع حتى يرد ما ذكر لما تقرر من اتحاد الطبيعة الكلية مع افرادها في الخارج واجيب عنه بان المستعمل هنا انما هو خصوص الجزئيات المتقومة بخصوص المواد لا مطلق النوع المتحد معها اذ المفهوم من لفظة ضارب مثلا هو الذات المتصفة بالضرب وهو مدلوله المطابقي المعلوم بالرجوع الى العرف واللغة ولو كان استعماله بملاحظة النوع الكلي الحاصل في ضمنه لكان معناه مطلق الذات المتصفة بالمبدأ من غير ان يؤخذ فيه الاتصاف بخصوص الضرب اصلا ولوضوح عدم وضع النوع لتلك الخصوصية مع انها مستفادة من نفس اللفظ قطعا ولا يتم ذلك الا بالقول بتعلق الوضع بخصوص كل من تلك الالفاظ الخاصة وما قد يتوهم من ان استفادة تلك الخصوصية انما يجيء من ملاحظة وضعها المادي المتعلق بالمبدأ المخصوص وبعد انضمام الوضع الكلي الى ذلك يكون مفاد المشتق وضعا لخصوص المعنى المذكور فمدفوع بان اعتبار خصوصية المادة مع عدم الاغماض بذلك ايضا اما اذا قيل بان وضعها الكلي للدلالة على ذات ما ثبت له المبدأ مطلقا فظاهر اذ المستفاد من خصوص تلك الالفاظ بعد ملاحظة الوضعين هو ذلك المعنى ومعنى المادة واين ذلك من مفاد المشتقات كضارب ونظائره واما اذا قيل بوضعها للدلالة على ذات ما ثبت له خصوص المبدأ المقترن به فلان المفهوم المذكور ايضا امر عام حاصل في جميع المشتقات غاية الامر انه يلزم من ذلك بعد ملاحظة وضع المادة كون تلك الذات متصفة بالمبدأ المخصوص كالضرب مثلا فلا يكون خصوص ذات ثبت لها الضرب معنى مطابقيا للضارب بل امرا حاصلا بالالتزام من ملاحظة وضعه النوعي المتعلق بالهيئة والشخصي المتعلق بالمادة ومن المعلوم خلافه اذ ليس مفاد ضارب ابتداء الا ذات ثبت لها المبدأ المقترن بالهيئة المخصوصة الذي هو الضرب بملاحظة معناه المادي فيفهم بعد ملاحظة الامرين ان الضارب من ثبت له الضرب مما يتوقف فهمه من اللفظ على ملاحظة وسط لا يكون اللفظ موضوعا بازائه ضرورة عدم الحاجة في فهم المعنى الحقيقي بعد العلم بالوضع الى وسط يكون الانتقال من جهته وفيه اما اولا فبان وضعها الهيئي لمن قام به المبدأ ليس على نحو يتكرر ملاحظة المبدأ في الصيغ المندرجة تحت ذلك العنوان بان يلاحظ تارة مبادئها الخاصة الموضوعة بالاوضاع الشخصية ثم يلاحظ فيها المبدأ على سبيل الاجمال نظرا الى اخذه ما كان في وضعها الهيئي حتى يكون الحال فيها على ما ذكر بل ليس مدلول كل من تلك الصيغ بملاحظة الوضعين المذكورين الا من قام به ذلك المبدأ الخاص الحاصل فيها من غير ان يدل لها على المادة بملاحظة وضعها المادي ودلالتها على من يقوم به ذلك بوضعها النوعي الكلي فالموضوع له بوضعها الهيئي هي الذات من حيث قيام المبدأ بها فمعناها الهيئي مفهوم ناقص تعلقي لا يتم الا بمادتها فاخذ المادة في معناها الهيئي انما هو لكونها من متممات ذلك المفهوم لا لكونها جزءا منه بل لتوقف تصوره عليها فحيث كان وضعها الهيئي منوطا بوضعها المادي وكان معناها الهيئي مرتبطا في ذاته بمعناها المادي لم يؤخذ معناها المادي في معناها الهيئي ليحتج بذلك تصوره فالمادة الملحوظة في وضعها الهيئي مرآة لملاحظة معناها المادي على سبيل الكلية والاجمال قد اخذت فيه لتوقف تصوره عليها فاذا فرض قيام تلك الهيئة بمادة مخصوصة تعين ذلك الكلي في ضمن تلك المادة وكان مفاد الهيئة هو من قام به ذلك المبدأ فاذا خصوص من قام به ذلك المبدأ الخاص ليس جزءا خارجا عن معناها الموضوع له ولا متوقفا فهمه على ما يزيد على ملاحظة الوضعين المذكورين اذ التعيين المذكور من لوازم ذلك المعنى حيث اخذ في مفهومها الارتباط الى الغير فمع تعين ذلك الغير بوضعها المادي لا بد من تعينه فظهر بما قررنا ان ما ذكر من توقف دلالة الضارب على ذات ثبت لها الضرب على ملاحظة الوسط بناء على كون ما وضع له الهيئة كليا ان اريد به عدم كفاية وضع الهيئة فيه بل لا بد من ملاحظة وضع المادة ايضا فهو مما لا كلام فيه لوضوح عدم تمامية وضع تلك الالفاظ على الوجه المذكور الا بها لما عرفت من ارتباطه

المبنی بالمادی من ان المشتق فهم الخصوص المذکور بعد ملاحظة الوضعین الی اخره کما هو مبنی کلام المذکور فهو مما لا وجه له ضرورة تعین معناها المادی والمبنی بذلک بعد تعلق الهیئة بمادة مخصوصة حسب ما بینا فینتقل الذهن الی المعنی المذکور من غیر ملاحظة تلک المادة والهیئة المقترنتین من غیر حاجة الی الوضع لمجموع المرکب واما ثانیا فبان ذلک علی فرض تسلیمه انما یفید عدم وضع النوعی المذکور ولذا ثبت المبدأ علی سبیل الاطلاق واما ان یدل بوضعه لجزئیات المفهوم المذکور فلا مانع منه اصلا فغایة الامر ان یکون الوضع هناک عاما والموضوع له خاصا او عن خصوص الذات المتصفة بخصوص المواد المعروضة فیکون الموضوع له النوع الکلی الحاصل فی ضمن ضارب هو الذات المتصفة بمبدأ الضرب وان کان ذلک ملحوظا بعنوان کلی اذ لا یلزم من ملاحظته علی وجه کلی ان یکون الموضوع له ایضا کلیا والا ان یکون مصحح ذلک المفهوم ملحوظة بخصوصها فی الخصوصیات التی وضعت بازائها فتبین بما قررنا انه کما یراد دفع الاشکال المذکور بجعل الوضع فی الموضوع عاما والموضوع له خصوص الجزئیات کذا یمکن دفعه بجعل الوضع فی الموضوع له خصوص الجزئیات وامکان الموضوع عاما علی انا نقول بتوقف اندفاع الاشکال المذکور علی جعل الموضوع له هناک خاصا اذ لا یندفع الاشکال بمجرد کون الوضع نوعیا بتلک الجزئیات اذ ان کان الموضوع له مطلق ما قام به المبدأ بای من الوجهین المذکورین اذ بجعل الموضوع له خصوص تلک الجزئیات فقد اندفع الاشکال من غیر حاجة الی جعل الموضوع ایضا خصوص الجزئیات کما هو المدعی فدفع الاشکال المذکور بمجرد جعل الموضوع خصوص الجزئیات کما هو فی التقریر المذکور کما تری والقول باستلزام خصوصیة الموضوع کون الموضوع له ایضا خاصا بین الفساد فظهر بذلک ان الاستناد فی ابطال عموم الموضوع فی المشتقات الی ما ذکر غیر متجه وان الاولی الاستناد فیه الی ما اشرنا الیه فظهر بما قررنا صحة وقوع الوضع النوعی علی الوجه الثانی من الوجوه الاربعة المذکورة بعد الاول وقد یقال بان یکون الوضع المتعلق بالمشتقات علی احد الوجهین المذکورین الاخیرین وذلک بان یقال ان هناک وضعین تعلقا بتلک الالفاظ احدهما بالمواد المعروضة لتلک الهیئات والاخر بالهیئات العارضة لها ودلالة تلک الالفاظ علی معانیها باعتبار الوضعین المذکورین فالموضوع بالوضع الاول هو خصوص المادة المعروضة ووضعه شخصی والموضوع فی الثانی کلی ومدلوله ایضا مثله وخصوص الجزئیات المندرجة تحته وکون مفادها ضارب من قام به الضرب انما حصل من الوضعین المذکورین وقد نص بعض الافاضل بان الهیئة من حیث هی لا تدل الا علی امر کلی والخصوصیة من مدلول المادة فعلی هذا یکون الوضع هناک علی الوجه الثالث ولو قلنا بکون الهیئة المعروضة مع ملاحظة جزئیات الهیئات العارضة لقائم وقاعد ونائم ونحوها والموضوع خصوص تلک الجزئیات کان من قبیل الرابع وعلی ای من الوجهین المذکورین یکون الوضع المتعلق بتلک الهیئات مقیدا بما اذا کانت عارضة لمادة موضوعة منصرفة او الوضع المتعلق بالمواد مقیدا بما اذا کانت معروضة لهیئة موضوعة فیکون الوضع المتعلق بموادها مغایرا للوضع المتعلق بمصادرها اذ ذلک الوضع غیر کاف فی موضوعیة المواد الحاصلة فی ضمن هیئات المشتقات ضرورة اختصاص ذلک الوضع بتلک الهیئة الخاصة العارضة لها فلا یعقل موضوعیة المواد الحاصلة فی المشتقات بذلک الوضع هذا غایة ما یوجه به احتمال کون الوضع فی المشتقات علی احد الوجهین المذکورین لکنه ضعیف ایضا لما عرفت من بعد تعلق الوضع بها بغیر اللفظ ولزوم التعسف البین فی التزام تعلق الوضعین بلفظ واحد والظاهر عدم تعدد الوضع المتعلق بکل من الالفاظ فالهیئة والمادة المعروضة لها موضوعة بوضع واحد نوعی کما اشرنا الیه وما قیل من کون وضع مواد المشتقات شخصیا فانما یعنی به الاوضاع المتعلقة بمصادرها لا المواد الحاصلة فی ضمنها وانه لما کان المفهوم من الوضع المذکور هو دلالة المادة علی الحدث ودلالة الهیئة علی اعتبار ذلک الحدث مسندا الی الذات نزل ذلک منزلة وضعین وکان منشأ الشبهة الی الاول شخصیا لاختصاصه بالمادة المعینة نسبتها بالمادة المعینة من المبدأ من جهة الوضع المذکور ونسبة الثانی نوعیا کلیا ثم انه یجری فی ابطال تعدد الوضع فی المقام ما مر من الکلام وبذلک یتم ما عرفت من الجواب ثم یندفع به القول بکون مفاد الهیئة مفهوما من قام به المبدأ کما قد یستفاد من کلمات بعضهم وقد مر الکلام فیه وکیف کان فظهر بذلک بعد عدم کون وضع المشتقات علی احد الوجهین الاخیرین نعم ان قلنا بثبوت الوضع فی المرکبات فالظاهر کون الموضوع فیها نفس الهیئات العارضة اذ یبعد جدا التزام وضع هناک فی مجموع الجملة بان تکون تلک الالفاظ المجتمعة المعروضة للهیئات المعروضة موضوعة ثانیا بوضع وحدانی متعلق بالمجموع کما لا یخفی فما یستفاد من کلام بعض الجلة من کون الحال فی المرکبات علی نحو المشتقات محل نظر فیحتمل تعلق الوضع بتلک الهیئات علی کل من الوجهین المذکورین والاظهر کون الموضوع مطلق الهیئة فیعتبر الوضع لها بجزئیاتها لانطباقها علیها اذ لا داعی الی التزام تعلق الوضع بجزئیات ذلک المفهوم کما قلنا به فی المشتقات لکن ستعرف ان الاظهر عدم ثبوت وضع فی المرکبات فلا یظهر بما ذکر وقوع الوضع النوعی علی شیء من الوجهین المذکورین نعم یتجه القول به فی کثیر من الاوضاع الکلیة المذکورة فی العربیة فان کلا من تلک القواعد حکم وضعی صادر من الواضع فهی مندرجة فی الاوضاع النوعیة علی احد المذکورین اذ لیس الموضوع هناک خصوص اللفظ بل ما یلابسه من الاعاریب ونحوها من العوارض اللاحقة لها والاظهر کون الموضوع هناک عاما دون کل من الخصوصیات المندرجة تحته اذ لا داعی الی الاعتبار المذکور والعدول عن وضع الامر المتصور الی جعله مرآة لوضع جزئیاته حسب ما اشرنا الیه ومن جملة الاوضاع النوعیة الوضع الحاصل فی المجازات وفیه عمومیة من جهة اللفظ والمعنی اذ لم یلحظ فیه خصوص مادة ولا هیئة ولا خصوص معنی ومتاخر وحیث ان الوضع هناک غیر قاض بتعیین اللفظ للمعنی بحیث یفید دلالة اللفظ علیه علی ما هو الحال فی الاوضاع الحقیقیة بل الدلالة الحاصلة فی اللفظ هناک انما هی من جهة القرینة وانما ثمرة الوضع المذکور جواز استعمال اللفظ فیه بحسب اللغة او عرفا کما مرت الاشارة الیه لم یندرج ذلک فی الوضع بمعناه المعروف ولذا قالوا باختصاص الوضع بالحقائق وجعلوا المجاز خارجا عن الوضع واستعمال اللفظ فی غیر ما وضع له الا ان تخص الحاصل من الواضع فی استعمال اللفظ فیه دون المعانی الخالیة عن تلک العلاقة نحوا من الوضع بالمعنی الاعم وبهذا الاعتبار یصح شمول الوضع له وربما یسمی الوضع الحاصل فیه ترخیصا ویمکن اعتبار الموضوع هناک عاما منطبقا فیکون کل من الوضع والموضوع عاما والموضوع له خاصا باعتبار وقوع الترخیص علی کل من الوجهین المذکورین من غیر تفاوت فی المقام بین کل من الاعتبارین ومن الوضع النوعی الترخیصی وضع التوابع اللاحقة للکلمات کقولهم عطشان نطشان وخراب یباب وهرج ومرج ونحوها فان تلک الالفاظ وان کانت مهملة فی اصلها الا ان الواضع قد رخص فی استعمالها فی مقام الاتباع اتباعا وتاکیدا وذلک ایضا نحو من الوضع حسب ما اشرنا الیه ومن الوضع الترخیصی النوعی ایضا وضع الحکایات بازاء المحکی والثمرة المتفرعة علی الترخیص المذکور جواز استعمال اللفظ فی ذلک بحسب اللغة ومن فائدة الدلالة علیه لحصولها بدون اعتباره کما اشرنا الیه فی المجاز الخامسة ینقسم الوضع باعتبار الموضوع له والمعنی المتصور حال الوضع الی اقسام اربعة وتفصیل القول فی ذلک انه من البین توقف الوضع علی ملاحظة المعنی وتصوره فاما ان یکون المعنی الذی یتصوره الواضع

غير قابل للصدق على كثيرين وكليا شاملا للجزئيات وعلى التقديرين فاما ان يضع اللفظ لتصوره او لغيره او لما يعمهما او يندرج تحته بان يجعل ذلك المعنى
عنوانا للموضوع ومرآة لملاحظته ليصل به الى وضع اللفظ بازائه فهذه وجوه اربعة لا سبيل الى الثاني منها ضرورة ان الخاص لا يمكن ان يكون عنوانا للعام ومرآة
لملاحظته الا ان يجعل مقياسا لتصوره كان يتصور جزئيا من الجزئيات ويضع اللفظ بازاء نوعه وهو خروج عن المفروض لتصور ذلك الامر العام ح بنفسه وكان
ذلك بعد تصور الخاص فيبقى هناك وجوه ثلثة احدها ان يتصور معنى جزئيا غير قابل للصدق على كثيرين ويضع اللفظ بازائه فيكون الوضع خاصا والموضوع
له ايضا خاصا ولا خلاف في وقوعه كما هو الحال في الاعلام الشخصية وفي معناه ما اذا تصور مفهوما جزئيا وجعله مرآة لملاحظة مفهوم آخر يتصادقان فيضع اللفظ
بازاء ذلك الآخر كما اذا تصور زيدا بعنوان هذا الكاتب ووضع اللفظ بازائه ثانيها ان يتصور مفهوما عاما قابل الصدق على كثيرين ويضع اللفظ بازائه
فيكون كل من الوضع والموضوع له عاما وهو ايضا لا كلام في تحققه كما هو الحال في معظم الالفاظ وناقش بعض الافاضل في جعل هذه الصورة من قبيل الوضع
العام نظرا الى انه لا عموم في الوضع المتعلق بذلك المفهوم وانما العموم في محلها بعد كون المقصود من عموم الوضع كما نصوا عليه ونبه عليه ذلك الفاضل عموم المعنى الملحوظ
فيها حال الوضع فلا مشاحة في الاصطلاح ومع الغض عن ذلك فعموم الموضوع له وشموله لافراده يقضي بعموم الوضع ايضا لسرايته الى جميع المصاديق المندرجة في ذلك
الامر العام فيصح اطلاق ذلك اللفظ عليها على سبيل الحقيقة من حيث انطباقها على تلك الطبيعة المتحدة معها وحيث ان العام الملحوظ في المقام هو العام المنطقي
فلا يندرج فيه العام الاصولي لعدم صدقه على كل من جزئياته فعلى هذا قد يتوهم كون الوضع فيه من قبيل القسم الاول وليس كذلك فان معنى العموم ايضا كلي منطقي
بالنسبة الى موارده وان لم يكن كذلك بالنظر الى الجزئيات المندرجة فيه فان العموم الحاصل في كل رجل غير الحاصل في كل امرأة وهكذا والملحوظ في وضع كل للعموم
هو المعنى الشامل للجميع وهكذا الكلام في نظائره فهي مندرجة في هذا القسم قطعا نعم لا يندرج فيه نحو كل انسان لان الامر يتعلق هناك وضع مجموع اللفظين لو
عام بالنسبة الى كل منهما ومن هذا القبيل الوضع المتعلق باسماء الاجناس واعلامها وان اخذ في الاخير اعتبار التعين والحضور في الذهن فان ذلك ايضا امر كلي ملحوظ
في وضعها على جهة الاجمال فتعريفها من الجهة المذكورة مع اختلاف حضورها باختلاف الاذهان والاشخاص لا يقضي بتعلق الوضع بالخصوصيات على انه لو فرض اخذ كل من
تلك الخصوصيات في وضعها فهو لا يقضي بتعدد المعنى المفروض ان الموضوع له نفس الطبيعة الكلية وتلك الخصوصيات خارجة عن الموضوع له ومن ذلك ايضا اوضاع
النكرات والمثنى والجمع وقد يشكل الحال في المشتقات نظرا الى ان الملحوظ في وضعها هو المعنى العام الشامل لخصوص كل من المعاني الخاصة الشاملة لكل ما يندرج في الصيغة
المفروضة فخصوص كل واحد منها مع ان الموضوع له هو تلك الخصوصيات فيكون من قبيل الوضع هناك عاما والموضوع له خصوص جزئياته ولذا اختار بعض الافاضل منها ذلك
وجعلها كالمبهمات وكون كل من تلك المعاني الخاصة ايضا عاما شاملا لما تحتها من الافراد لا ينافي ذلك اذ لا يعتبر في القسم الثالث ان يكون الموضوع له خصوص الجزئيات الحقيقية
ويمكن دفعه بانه لما كان كل من تلك الالفاظ الخاصة متصورا اجمالا في ضمن الامر العام الملحوظ للواضع حين وضعه النوعي كان كل من معانيها متصورا على سبيل الاجمال
ايضا لكن الوضع المتعلق بتلك الجزئيات انما تعلق بكل منها بالنظر الى معناه المختص به حسب ما مر في بيان الوضع النوعي فلفظ ضارب انما وضعت في ضمن ذلك الوضع
لخصوص من قام به الضرب ولفظ عالم لخصوص من قام به العلم وهكذا فينحل الوضع المذكور الى اوضاع شتى متعلقة بالفاظ متعددة لمعان مختلفة فالوضع المتعلق
بكل لفظ من تلك الالفاظ انما هو لما يقابله من المعنى والمعنى الملحوظ في وضع كل منها عام والموضوع له ايضا ذلك المعنى لا خصوص جزئياته فملاحظة ما يعم خصوص كل
من تلك المعاني حين الوضع انما هي من جهة ملاحظة ما يعم خصوص كل واحد من تلك الالفاظ المتعينة بازاء كل منها حيث لم يلحظ الالفاظ خصوصا لم يلحظ هناك معنى خاصا
واما اذا لوحظ كل لفظ منها بازاء ما يخصه من المعنى كان كل من الوضع والموضوع له بالنسبة اليه عاما فتلك الملاحظة التي هي المناط في وضع كل من تلك الالفاظ بحسب
الحقيقة فان قلت ان شيئا من تلك المعاني الخاصة لم يلحظ حين الوضع بخصوصه وانما الملحوظ هو مفهوم من قام به مبدؤه وهو امر عام شامل للجميع فكيف يتصور ان
يكون كل من المعاني الخاصة ملحوظة للواضع قلت ان كلا من تلك المعاني وان لم يكن ملحوظا بنفسه لكنه ملحوظ بما يساويه ويساوقه فان مفهوم من قام مبدؤه اذا لوحظ
بالنظر الى خصوص كل واحد من الالفاظ المختلفة في المبادي كقائم وقاعد ونائم ونحوها انطبق على المفهوم المراد من كل واحد منها من غير ان يكون اعم منه فلا يكون المعنى
الملحوظ في وضع كل من تلك الالفاظ لمعناه ما يعم ذلك المعنى وغيره وان لم يكن كل من تلك المفاهيم الخاصة ملحوظة بخصوصها اذ لا يعتبر فيما يكون كل من الوضع والموضوع
له فيه عاما ان يكون الموضوع له متصورا على سبيل التفصيل بل لو جعل بعض وجوهه عنوانا لتصوره فوضع اللفظ بازائه كان جائزا كما في نظيره فيما يكون فيه كل من الوضع
والموضوع له خاصا والحاصل ان مفهوم من قام به المبدأ ليس مما تعلق الوضع به على الملاقاة ولا الجزئيات من حيث انطباقها على ذلك المفهوم كما هو الحال في اسماء
الاشارة ونحوها بل جعل المفهوم المذكور عنوانا لاحضار تلك المفاهيم المختلفة المندرجة تحته على حسب ملاحظة الالفاظ الموضوعة في ضمن الامر العام المفروض فوضع
كل من تلك الالفاظ المختلفة الملحوظة على سبيل الاجمال لكل من تلك المفاهيم المختلفة المساوية للمفهوم المذكور بعد ملاحظة المادة الخاصة المعتبرة في كل لفظ من تلك
الالفاظ المخصوصة فملاحظة تلك المعاني على سبيل الاجمال انما هي لكون الالفاظ الموضوعة بازائها ملحوظة كذلك وتلك الملاحظة الاجمالية منزلة منزلة التفصيل في وضع كل لفظ
منها لمعناه الخاص به كما اذا ذكر الفاظا مخصوصة ومعان خاصة وقال وضعت كلا من الالفاظ المذكورة لكل من تلك المعاني المفروضة فانه وان اخذ الالفاظ والمعاني في
حال الوضع على نحو اجمالي الا انه منزل منزلة التفصيل كما مر فلا اشارة اليه فالفرق بين المشتقات واسماء الاشارة ونحوها ظاهر لا سترة فيه فان اريد بكون الوضع فيهما عاما
والموضوع له خاصا جعلهما من قبيل واحد فهو واضح الفساد وان اريد به كون تلك المفاهيم المختلفة الملحوظة في الوضع النوعي المتعلق بها ملحوظة بلحاظ واحد فهو مما لا ريب فيه وان انحل
ذلك في الحقيقة الى اوضاع عديدة وتعين ان يسلم ان الفاظا متعددة لمعان كلية مختلفة فينبغي ان يكون الاختلاف في ذلك لفظيا نظرا الى اختلاف الاعتبارين المذكورين
ودفعه ظاهر بما قررنا انه لو قلنا بكون الموضوع في المقام هو ما تصوره الواضع من المفهوم الكلي اعني مفهوم ما كان على هيئة فاعل مثلا دون خصوصيات الالفاظ المندرجة
تحت المفهوم المذكور هيئة والموضوع له هو الجزئيات المندرجة تحت مفهوم ما قام به مبدؤه كان الوضع هناك عاما والموضوع له خاصا من غير اشكال كما اذا قلنا بكون
الموضوع له ايضا ذلك المفهوم مسلم فان كلا من الوضع والموضوع له عاما قطعا وانما يجري الوجهان المذكوران اذا قلنا بكون الموضوع خصوص جزئيات المفهوم المذكور وخصوص
جزئيات المفهوم الآخر المعرفة من حصول الاعتبارين وان كان الاظهر هو ما عليه جماعة من المحققين من ان يكون كل من الوضع والموضوع له في كل من تلك الالفاظ المندرجة

في ذلك المعنى فبما ذكرنا يظهر أنه لا بد فيها أن يتصور معنى عامًا ويضع اللفظ بإزاء جزئياته فيكون الوضع عامًا والموضوع له خاصًا سواء كان الموضوع له
منها جزئيات حقيقية أو إضافية وما يظهر من كلام بعضهم من اختصاصها بالأول غير متجه كيف ولا يجري ذلك في كثير مما جعلوه من هذا القسم كالحروف فإنها وإن وضعت
عندهم لخصوص المعاني المتعينة بمتعلقاتها إلا أنها مع ذلك قد تكون مطلقة قابلة للصدق على كثيرين كما في قولك كن على السطح وكن في البلد ونحوهما فإن كلا من
الاستعلاء والظرفية المتعينين بمتعلقاتهما في المثالين قد استعمل فيهما اللفظ على وجه لكنهما مع ذلك صادقان على أمور كثيرة لا تحصى وبالجملة أن مفاد على
وفي في المثالين المذكورين قد جعل مرآة الملاحظة حال الكون الكلي بالنسبة إلى السطح والبلد فهو تابع له في الكلية وإن كان ذلك جزئيًا إضافيًا بالنسبة إلى مطلق
الاستعلاء والظرفية وكذا الحال في أسماء الإشارة إن قلنا بوضعها للأعم من الإشارة الحسية وغيرها فإن الكليات يشار إليها بعد ذكرها وما قيل من أن الكلي المذكور
من حيث إنه مذكور بهذا الذكر الجزئي صار في حكم الجزئي فاستعمل لفظ هذا فيه من قبيل الحقيقة فهو جزئي بتلك الملاحظة مدفوع بأن تلك الحيثية إنما تصحح الإشارة
إليه وأما المشار إليه فهو نفس الماهية من حيث هي ألا ترى أنك لو قلت وضع لفظ الإنسان للحيوان الناطق وهذا المعنى عام لم ترد بهذا إلا الإشارة إلى ذلك
المفهوم من حيث هو ليحكم عليه بالعموم لا إلى خصوص ذلك المفهوم من حيث تقيده بالحضور في ذهنك وذهن السامع وإن كان ذلك الحضور مصححًا للإشارة الخامسة
إليه كما هو الحال في المعهود وينبه على ذلك ملاحظة الاسم المعرف الواقع بعد ذلك في المثال المذكور إذ لا ينبغي التأمل في كونه كليًا مع اتحاده بالمذكور أولًا
لا وهو عين ما أريد بذلك إن قلنا بوضعها لخصوص الإشارة الحسية تعين وضعها للجزئيات الحقيقية فتكون الاستعمالات المذكورة مجازية وأما الضمائر فلا
ينبغي التأمل في إطلاقها على المفاهيم العامة فيما إذا كان مرجعها كليًا غاية الأمر أنه لا يراد بها الطبيعة المرسلة بل بملاحظة تقدم ذكرها وذلك لا يقتضي تصييرها
جزئيًا حقيقيًا كما عرفت فما في كلام بعضهم من الحكم بوضع الضمائر وأسماء الإشارة لخصوص الجزئيات الحقيقية لكون التعيين فيها بأمر حسي يفيد الجزئية ليس
على ما ينبغي كما عرفت الوجه فيه وأما الموصولات فوضعها بناء على القول المذكور للأعم من الوجهين أمرها لا سترة فيه فإن غاية ما أخذ فيها من الخصوصية هي التعينات
الحاصلة بصلاتها ومن البين أن التعيين الحاصل بها أكثر ما يكون أمرًا كليًا كما في قولك أكرم الذي أكرمك واعط من جاءك ونحو ذلك ومما يوضح الحال فيها ملاحظة الحدود
المأخوذة في الحدود فإنها إنما أخذت لبيان المفاهيم الكلية فلا يراد هناك من الموصول إلا أمر كلي ومن الغريب ما وجد في كلام بعض الأفاضل وحكى التصريح
به عن السيد في رسالته الوضعية من كون الموضوع له في كل من المبهمات الثلث جزئيًا حقيقيًا وأجاب عما ذكره بعضهم من كون الصلة في نفسها أمرًا كليًا وضم الكلي
إلى الكلي لا يفيد تشخصًا بأن التشخص الحاصل في المقام ليس بمجرد ضم ذلك الكلي إليه بل من جهة الإشارة به إلى ذات المخصوصة كما في قولك الذي كان معنا أمس
وذلك نظير إضافة النكرة إلى المعرفة الباعثة على تعريفها كما في قولك غلام زيد فإنه وإن كان ذلك المفهوم كليًا أيضًا إلا أن المقصود بالإضافة هو الإشارة إلى أمر
مخصوص وفيه أن ما ذكره لو تم فإنما يتم في بعض المثال ونظائره لا في سائر المواضع حسبما أشرنا إليه والبناء على الخصوص وضع الموصولات بما ذكره وكون استعمالها فيما
ذكرناه من المجاز بعيد جدًا نعم قد اعتبرت خصوصية في المفاهيم التي وضعت لها الألفاظ المذكورة تكون تلك الخصوصية جزئيًا حقيقيًا بالنسبة إلى كلها الملحوظ
حال وضعها فإن الحروف مثلًا إنما وضعت لخصوص المفاهيم الواقعة مرآة الملاحظة حال الغير فتلك المفاهيم الخاصة وإن كانت كلية في نفسها في كثير من المواضع لكن
خصوصية وقوعها مرآة الملاحظة الحال في غيرها جزئي حقيقي من جزئيات كونها مرآة الملاحظة الغير فلفظة على مثلًا إنما وضعت لخصوص الاستعلاء الواقع
مرآة لتعرف حال الغير فمفهوم الاستعلاء الواقع مرآة الحال متعلقه وإن كان كليًا في نفسه لكن في كونه مرآة الملاحظة حال الكون والسطح في قولك كن على السطح
جزئي حقيقي من جزئيات الاعتبار المذكور والحاصل أن نفس المعنى الحرفي المأخوذ مرآة الحال الغير وإن كانت في نفسها كلية إلا أن كونها مرآة بالخصوص كل من متعلقاتها جزئي
حقيقي بالنسبة إلى ما اعتبر فيها حال وضعها من كونها مرآة الحال غيرها ويجري ذلك في جميع المبهمات ومعاني الأفعال ألا ترى أن الموصول إنما وضع للشيء المتعين بصلته
وتعينه بصلته الخاصة جزئي حقيقي من جزئيات التعين بالصلة وإن كان نفس المفهوم المتعين بها كليًا أيضًا وأنت خبير بأن تلك الخصوصية لا يجعل نفس ما وضع له تلك
الألفاظ جزئيات حقيقية وإنما يكون الاعتبار الملحوظ في كل منها جزئيًا حقيقيًا المطلق حسبما بيناه فإن عنى القائل بوضعها للجزئيات الحقيقية إفادة ذلك فلا كلام
لكنه بعيد عن العبارة وإن أراد به كون نفس المفهوم الذي وضعت بإزائه جزئيًا حقيقيًا ففساده ظاهر مما قررناه هذا وقد اختلفوا في تحقق الوضع على الوجه المذكور
على قولين فذهب جماعة من محققي المتأخرين فقالوا به في أوضاع المبهمات الثلث والحروف بأجمعها والأفعال الناقصة وكذا الأفعال التامة بالقياس إلى
معانيها النسبية والضابط فيها كل لفظ استعمل في أمور غير منحصرة لمعنى مشترك لا يستعمل فيه على الإطلاق فإن الملحوظ عندهم حين وضع تلك الألفاظ عندهم هو ذلك
الأمر الجامع المشترك بين تلك المستعملات والموضوع له هو خصوص تلك الجزئيات فجعل ذلك الأمر العام مرآة لملاحظتها حين وضع اللفظ بإزائها وهذا القول
هو المعزى إلى أكثر المتأخرين بل الظاهر اتفاقهم عليه من زمن السيد الشريف إلى يومنا هذا والمحكي عن قدماء أهل العربية والأصول القول بكون الوضع والموضوع
له في جميع ذلك عامًا فيكون الحال في المذكورات من قبيل القسم الثاني عندهم وهذا هو الذي اختاره التفتازاني لكنه ذكر أن الواضع ما عدا العلم إنما وضع
ليستعمل في معين وظاهر ما ذكره أن الواضع اشترط في وضعها للمفهوم الكلي أن لا يستعمل إلا في جزئياته وفي الحواشي الشريفية أن جماعة توهموا وضعها للمفهوم
الكلي الشامل للجزئيات والغرض من وضعها له استعمالها في أفرادها المعينة ويندفع بأن هذا الاعتبار إنما وقع في كلام جماعة من المتأخرين تفصيًا عما لحقنا
بين وضعها للمفهومات الكلية وعدم صحة استعمالها إلا في الجزئيات وأما القدماء فلم ينبهوا على ذلك فيما عثرنا عليه من كلامهم حجة القول الأول وجوه أحدها
أنه لو كانت تلك الألفاظ موضوعة للمعاني الكلية لصح استعمالها فيها بلا ريب ضرورة قضاء الوضع بصحة الاستعمال فما نراه من التشبث في جواز استعمال اللفظ
لا يندرج الاستعمال في الحقيقة فعلى هذا ينبغي أن يصح استعمال هذا في مفهوم المفرد المذكر المشار إليه على سبيل الإطلاق واستعمال أنا في مفهوم المتكلم على
الإطلاق واستعمال الذي في مطلق الشيء المتعين بصلته والتالي باطل بحكم ضرورة عدم جواز الاستعمالات المذكورة بحسب اللغة والعرف فإنه لا يقصد بتلك الألفاظ
الإفهام للمعاني الجزئية دون المفاهيم الكلية والفرق بينها وبين الألفاظ الدالة على تلك الكليات واضح بعد ملاحظة العرف وأورد عليه بقلب الدليل بأنها
لو كانت موضوعة بإزاء الجزئيات لصح استعمالها في المطلقات على سبيل المجاز لوجود العلاقة المصححة للاستعمال كما أن وضعها للمفاهيم الكلية قاض بجواز استعمالها

فيها كذا وضعها للجزئيات فاضن بجواز استعمالها فى المفاهيم غاية الامر ان يكون المصحح لاستعمالها فى تلك الكليات بناء على الاول هو الوضع الحقيقى وعلى الثانى
هو الوضع المجازى مع انه لا يجوز استعمالها فيها ولو على سبيل المجاز فما يجاب به مبنيا على الثانى يجاب به على الاول ايضا والجواب عنه ظاهر بعد ملاحظة ما سنقرره
انشاء الله من بيان الحال فى المجاز فان مجرد وجود نوع العلاقة المعروفة غير كاف عندنا فى صحة التجوز وانما المناط فيه العلاقة المعتبرة فى العرف بحيث لا يكون الاستعمال
معها مستهجنا عرفا فعلى هذا يدور جواز استعمال المجاز مدار عدم الاستقباح فى العرف بخلاف الحال فى الحقيقة لدوران جواز الاستعمال هناك مدار الوضع فالفرق
بين الصورتين واضح مما على الكلام القوم من الاكتفاء فى صحة التجوز بوجود نوع العلاقة المنقولة تعيان وجود واحد من تلك العلائق من المقتضيات لصحة الاستعمال
وقد يجامع مع حصول المقتضى وجود المانع فلا يعمل عمله فالترخيص العام الحاصل من الواضع فى استعمال اللفظ فى غير الموضوع له مع حصول واحد من تلك العلائق لا يقضى
بجواز الاستعمال مع تحقق المنع منه فى خصوص بعض المقامات لقيام الدليل عليه كما فى المقام لوضوح تقديم الخاص على العام والحاصل ان الترخيص المذكور كساير
القواعد المقررة انما يؤخذ بها فى الجزئيات مع عدم ظهور خلافها فى خصوص المقام وهذا بخلاف الوضع لكونه علة تامة لجواز الاستعمال فى الجملة ولا يعقل هناك المنع
من الاستعمال بالمرة مع تحقق الوضع له واورد عليه بانه قد يرى المنع من الاستعمال مع تحقق الوضع كما فى الرحمن والافعال المنسلخة من الزمان والجواب عنه ظاهر اما
لفظ الرحمن فبعد تسليم صدق مفهومه الحقيقى على غيره تعالى بانه لا مانع من الاستعمال بحسب اللغة وانما المانع هناك شرعى فلا ربط له بما نحن فيه واما الافعال المنسلخة
عن الزمان ان سلم دلالة وضعها على الزمان فلنقلها بحسب العرف فالمنع من استعمالها فى الزمان انما هو فيها فى العرف بعد حصول النقل ولا مانع من استعمالها فيه بملاحظة
وضع اللغة والتزام مثله فى المقام غير متجه لظهور المنع من استعمالها فى ذلك بحسب اللغة ايضا ومع الغض عنه فلا داعى الى التزام النقل فى المقام من غير باعث عليه ثم
بعد ثبوت كون الموضوع له لتلك الالفاظ هو الجزئيات يثبت بضميمة اصالة عدم النقل كونها كذلك بحسب اللغة ايضا على ان المقصود فى المقام تحقق الوضع العام مع
كون الموضوع له هو خصوص الجزئيات ووجود ذلك فى الاوضاع العرفية كاف فى ثبوت المرام قلت اولا ويمكن الجواب عن الحجة المذكورة بان المعانى الكلية الماخوذة
فى وضع الالفاظ المذكورة انما اخذت على وجه لا يمكن ارادتها من اللفظ الا حال وجودها فى ضمن الجزئيات من غير ان يكون خصوص شىء من تلك الجزئيات مما وضع
اللفظ له بيان ذلك انا قد اشرنا سابقا الى ان المعانى المرادة من الالفاظ قد تكون امورا واقعية مع قطع النظر عن ارادتها من اللفظ فانما يراد من اللفظ لفهمها بال
السامع وقد لا تكون كذلك بان تكون ارادة تلك المعانى من الالفاظ هو عين ايجادها فى الخارج فالمعانى التى وضعت تلك الالفاظ بازائها انما يتحقق فى الخارج بارادتها
من اللفظ سواء كانت معانى تركيبية كما فى الانشاءات او افرادية كما فى اسماء الاشارة فانها انما وضعت للمشار اليه من حيث تعلق الاشارة به لا للمفهوم المشار اليه
من حيث هو ليحصل احضار ذلك المفهوم عند ادائه بل لما تعلق به فعل الاشارة وارادتها يحصل معنى الاشارة فى الخارج باستعمال لفظة هذا فى معناها بخلاف استعمال
لفظ الاشارة والمشار اليه فيما وضع له فانه لا يتحقق به الاشارة ولا يكون الشىء مشارا اليه بتعلق بذلك بل انما يحصل به احضار ذلك المفهوم بالبال وتصوره فى ذهن
السامع لا غير فنظير لفظة اشير الى اريد بها انشاء الاشارة وان كان الفرق بينهما واضحا من جهات اخرى ولهذا قد ينزل هذا منزلة اشير فى الاستعمال فيجرى عليه بعض
احكامه كالتمييز به فى نحو قولك ان ارادة معنى المشار اليه على الوجه المذكور من لفظة هذا ونظائرها غير ممكن الحصول الا فى ضمن متعلق خاص لوضوح عدم امكان
تعلق الاشارة الا بمتعلق مخصوص وعدم تحققها فى الخارج الا فى ضمن فرد خاص من الاشارة وجزئى حقيقى من جزئياتها ضرورة عدم امكان حصول الكلى الا فى ضمن
الافراد فلا يمكن استعمال تلك الالفاظ الا فى معان خاصة واشارات مخصوصة وان لم تكن تلك الخصوصيات مرادة من نفس اللفظ بل هى لازمة لما هو المراد منها لوضوح
عدم حصول مطلق الاشارة فى الخارج الا فى ضمن اشارة خاصة وعدم تعلقها الا بمتعلق مخصوص وبذلك يظهر الوجه فى بناء تلك الالفاظ واعراب لفظ الاشارة
والمشار اليه فان الماخوذ فيهما مفهوم الاشارة وهو معنى تام اسمى بخلاف ما وضع له هذا لاشتماله على نفس الاشارة التى هى معنى ناقص حرفى فقد جعل آلة ومرآة لملاحظة
الذات التى اشير اليها وهو مفتقر الى متعلقها افتقارا ذاتيا كغيره من المعانى الحرفية واذا تقرر ذلك ظهر اندفاع ما ذكر فى الاحتجاج من انها لو كانت موضوعة للمفهوم
العام لزم جواز استعمال هذا فى مطلق المشار اليه المفرد المذكر على ما هو الحال فى لفظ المشار اليه لما عرفت من وضوح الفرق بين الامرين وعدم امكان ارادة المشار
اليه على الوجه الماخوذ فى معنى هذا الا فى ضمن خصوص الافراد وهذا هو السر فى عدم اطلاقه الا على الخصوصيات وعدم جواز استعماله الا فى الامر العام على الاطلاق وعموم
فلا دلالة فى ذلك على وضعه لخصوص تلك الجزئيات وعدم وضعه للقدر الجامع بينها كما ادعوه بل لا بعد اصلا فى القول بوضعه للقدر الجامع بين تلك الخصوصيات
ويشير اليه انه لا يفهم من لفظة هذا فى العرف الا معنى واحد يختلف متعلقه بحسب الموارد ولا يكون ارادته الا فى ضمن جزئى معين بحسب الواقع فلا يكون اطلاقها على
الجزئيات بارادة الخصوصية من نفس اللفظ بل لحصول الموضوع له فى ضمنها وتوقف ارادته على ذلك فالموضوع له للفظة هذا هو المشار اليه المفرد المذكر من حيث
تعلق الاشارة به وجعل الاشارة مرآة لملاحظته وهو مفهوم كلى فى نفسه الا انه لا يمكن ارادته الا فى ضمن الفرد بضرورة تكون الاشارة الواقعة من جزئيات مطلق الاشارة
واقتضاء الاشارة فى نفسها تعين الامر المشار اليه لكون ذلك من اللوازم الظاهرة لحصولها ضرورة استحالة الاشارة الى المبهم من حيث انه مبهم فتعين المشار اليه وخصوصيته
الاشارة انما يعتبر فى مستعملات تلك الاسماء من الجهة المذكورة لا لوضعها لخصوص تلك الجزئيات ويجرى نظير ما قلناه فى سائر ما جعلوه من هذا القبيل اما الضمائر
فلانها انما وضعت للتعبير عن المتكلم او المخاطب والغائب المذكور وما بحكمه لا بان تكون تلك المفاهيم ماخوذة فى وضعها على سبيل الاستقلال حتى يكون الموضوع
له للفظة انا مثلا هو المفهوم من لفظ المتكلم ليصح اطلاقه كلفظ المتكلم على مطلق المتكلم بل باخذ تلك المفاهيم من حيث حصولها وصدورها قيدا فى وضع اللفظ للذات
التى يجرى عليها المفاهيم المذكورة وحيثية معتبرة فيها فتلك الذوات بملاحظة الجهات المفروضة قد وضعت لها الالفاظ المذكورة فالمراد بكون انا موضوعا للمتكلم
انه موضوع للذات حال صدور الكلام حيثية معتبرة فى وضع اللفظ له وكذا الحال فى لفظة انت وغيرهما فالموضوع له للفظة انا هو من صدر منه الكلام و
للفظة انت من القى اليه الكلام وللفظة هو من سبق ذكره صريحا او ضمنا بجعل حصول تلك الصلات مرآة لملاحظة تلك الذوات وتلك المعانى وان كانت امورا
كلية فى نفسها صادقة على ما لا يتناهى الا ان استعمال اللفظ فيها لا يمكن ان يتحقق الا فى ضمن جزئى من جزئياتها واما الموصول فلانه موضوع للشىء المتعين
بصلته لا بضم مفهوم التعين الى مفهوم الشىء ليكون مفاده هو المفهوم المركب من المفهومين بل المراد به الشىء المحقق تعينه بصلته وهذا المعنى مما لا يمكن حصوله

بدون

بدون ذكر الصلة مفهوم وان كان امرا كليا صادقا على كثيرين الا انه لا يمكن استعمال اللفظ فيه بدون ذكر الصلة التي يتحقق بها التعيين المذكور ويتم حصول ذلك
المفهوم فذكر الصلة مما يتوقف عليه حصول المفهوم المذكور ويفتقر اليه افتقارا لذاتيا لا من جهة التقييد بها ما اخذ في وضع تلك الالفاظ وان كان التقييد بها
فلا يعقل انفكاك ذلك المفهوم بدون وجود الصلة ولاجل ذلك لحقها البناء فلا يمكن استعمال تلك الالفاظ في معانيها الا مع ذكر صلاتها وان امكن تصور
ذلك المعنى ووضع اللفظ بازائه من دون ضم صلة خاصة او خصوصيات الصلة فملاحظة الاجمال لكن يتوقف على ملاحظة تقييده بالصلة ولو على وجه كلي
حسبما اشرنا اليه فما اورد عليه من لزوم جواز استعمال الذي في مطلق الشيء المتعين بصلته مبني على الخلط بين الاعتبارين مضافا الى ان المفهوم من الذي
في جميع استعمالاته هو نفس الشيء سواء كان الاختلاف في الخصوصيات الملحوظة مضافا الى القول بكون الوضع في الموصول عاما والموضوع له خاصا كما في سائر الموضع حيث ما ذكرنا
فلا تغفل واما الحروف فعلى انها موضوعة للمعاني الرابطية المتقومة بمتعلقاتها الملحوظة مرآة لحال غيرها حسبما فصلناه في محله وذلك المعنى الرابطي اخذ في الوضع على وجه وان م
كلي الا انه لا يمكن ارادته من اللفظ الا بذكر ما يرتبط به فلا يمكن استعمال اللفظ في ذلك المعنى الكلي الا في ضمن الخصوصيات الحاصلة من ضم ما جعل مرآة لملاحظة
حاله لتقوم المعنى الرابطي به فالخصوصية في ضمن الجزئية هنا انما هي من لوازم الاستعمال فيما وضعناه بالنظر الى الاعتبار المأخوذ في وضعها لا لتعلق الوضع بتلك الخصوصيات
فعدم استعمالها في المعنى العام على اطلاقه انما هو لعدم امكان ارادته كذلك لا لعدم تعلق الوضع به كما زعموه فكون المستعمل فيه انما هو الطبيعة المقترنة بشرط
شيء لا ينافي وضعها للطبيعة لا بشرط اذ كان استعمالها فيها مستلزما لحصول الخصوصية واستعمالها في تلك المفاهيم على استقلالها الملاحظة ليس استعمالا
لها فيما وضعت له لما عرفت من عدم تعلق الوضع بها من تلك الجهة فلا وجه لالزام القائل بعموم الموضوع له بجواز استعمالها كذلك وكذا الحال في الافعال بالنسبة
لا معانيها النسبية فانها في الحقيقة معاني حرفية لا يمكن حصولها الا بذكر متعلقاتها حسبما ذكرناه في الحروف وانت بعد التأمل فيما قررناه تعرف ضعف ما ذكر في
هذه الحجة وسائر حججهم الاتية كما نشير اليه ان شاء الله فتعطف نظر بما بيناه ومن ما ذكره المحقق الشريف في شرح المفتاح عند بيان القول المذكور من ان الموضوع له
عندهم هو الامر الكلي بشرط استعماله في جزئياته المعينة وقال في حاشيته له هناك لفظة انا مثلا موضوعة على هذا الرأي لامر كلي هو المتكلم المفرد لكنه اشترط في هذا منه
وضعها ان لا يستعمل الا في جزئياته ثم حكم بكون هذا القول المذكور مما اشتهر القول الاخر اذ ليس في كلام الذاهبين الى القول المذكور اشارة الى ذلك على ان ذلك
من المتاخرين كالتفتازاني فقط كل منهم كما اشرنا اليه كأنه الجأه اليه ما يتراءى من توقف صحيح كلام القائل به على ذلك نظرا الى ما ذكر في هذه الحجة وغيرها فما كان يظهر من
التفتازاني في التزامه به وقد عرفت ما فيه ولذا فيما القول المذكور مما انه لا حاجة الى اعتبار المذكور واصل له الى التزام التجوز في استعمالها لانها المدلولة كما ادعاه الشرط
جماعة من الاجلة ثم انه لا ريب ان القول المذكور على ما قررناه في كمال الوهن والركاكة في اعتبار الشرط المذكور في اوضاع تلك الالفاظ من الشناعة ما لا يخفى على
مرجع ذلك بمقتضى ما ذكروه من كون الاستعمال في الجزئيات مخصوصا بالامر جعلا نصا في الكلي عليها الى كون تلك الالفاظ بمقتضى الاشتراط المذكور متعينة في الحمل
بازاء تلك الجزئيات فيكون مرجعه على في الوجوه الى القول الاخر نعم لو قيل بان استعمالها في الجزئيات لا من حيث الخصوصية بل من حيث انطباقها على الكليات التي وضعت
لها انها عليها فيحصل بمنع الاشتراط المذكور وعدم جواز استعمالها في تلك الكليات على الوجه الاخر نظرا الى كون الوضع توقيفيا فلا يجوز التعدي عنه كما اعتبر الواضع
امكن ان يوجه به القول المذكور الا ان فيه خروجا عن الطريقة المعروفة في الاوضاع لان فيه تفكيكا بين الوضع والاستعمال كما ادعي في الاحتجاج المذكور ثانيها انها لو
كانت موضوعة للمعاني الكلية لكانت الالفاظ المذكورة مجازات لا حقائق لها نظرا الى عدم استعمالها في المعاني الكلية اصلا وهو موضع منه من البعد لا وجه لا
لتزام به من بعد قيام دليل ظاهر عليه اذ لا داعي الى حمل الاستعمالات المعروفة على المجاز والقول بوضع تلك الالفاظ المتداولة لمعان لم تستعمل فيه اصلا كيف
ومن المقرر كون الاصل في الاستعمال الحقيقة حتى يتبين المخرج مضافا الى انه لو كان الحال فيها على ما ذكر لما احتاجوا في التمثيل للمجازات التي لا حقائق لها الى التمسك
بالامثلة النادرة كلفظ الرحمن والافعال المنسلخة عن الزمان مع ما فيها من المناقشة وكان التمثيل بالالفاظ المذكورة المتعين في المقام نظرا الى العلم بكونها في صح
التمثيل بتلك الامثلة الخفية ولا لظاهر على انتفاء المذكور القول على الجواب عنه ظاهر مما بيّنا اذ لا داعي الى التزام التجوز في تلك الالفاظ بالنظر الى اطلاقها
على تلك المعاني الخاصة اذ ليس ذلك الا من قبيل اطلاق الكلي على الفرد ومن البين انه انما يكون على وجه الحقيقة اذا لم يرد خصوصية المفهوم والمراد من اللفظ ما ينزل
معناه الموضوع له كما هو الحال في المقام اذ ليس المراد من لفظ هذا مثلا في سائر الموارد الا امرا واحدا وان انطبق ذلك على امور مختلفة وقد عرفت ان اطلاقها
على خصوص الافراد من اللوازم الظاهرة لاستعمالها في معانيها الموضوع له حيث انه لا يمكن ارادتها من اللفظ الا في ضمن الفرد فليست تلك الخصوصيات مرادة من
اللفظ منضمة الى معناه الموضوع له في الاستعمال بل انما يكون ارادة تلك الخصوصيات باستعمال تلك الالفاظ فيما وضعت له فما عزاه المحقق الشريف الى القائلين
بعموم الموضوع له لتلك الالفاظ من التزام التجوز في استعمالاتها الشائعة فيها تحامل توهم لزوم ذلك للقول المذكور لا ما نصهم عليه كما عرفت انه توهم
فاسد لا وجه لالتزامهم به كيف ولو قالوا بذلك لكانت المجازات التي لا حقيقة لها امرا شايعا عندهم لا وجه لاختلافهم فيها ولا لتمسكهم لها بتلك الامثلة
النادرة حسبما ذكر في ذلك فلا لظاهر على كون الاستعمالات الشائعة واقعة عندهم على وجه الحقيقة مع ذهابهم الى كون الموضوع له هناك هو المفاهيم
المطلقة دون كل من تلك الامور الخاصة ثالثها ان المتبادر من تلك الالفاظ عند الاطلاق انما هو المعاني الخاصة دون المفاهيم الكلية وهو دليل على كونها
موضوعة لذلك دون ما ذكر من المعاني المطلقة نظرا الى ان امارة الحقيقة بالنسبة الى الاولى وامارة المجاز للاخيرة والجواب عنه ظاهر مما بالنظر
مر لمنع استناد التبادر المذكور الى نفس اللفظ اذ مع عدم انفكاك ارادة المعاني المذكورة من تلك الالفاظ عن ذلك والدال لا يتم على ارادة تلك الخصوصيات
ثابت بمجرد الدال عليها من غير توقف على امر اخر غيرها لا ينبغي ظهور في استناد التبادر المدعى الى نفس اللفظ لينهض دليلا على الوضع مما ذكرنا
يظهر الحال فيما ذكر من عدم تبادر المعاني المطلقة رابعها انها لو كانت موضوعة للمعاني الكلية لكانت تلك المعاني هي المفهومة منها ولا عند
وكانت المعاني الجزئية مفهومة بواسطة الانتقال الى تلك المعاني بعد قيام القرينة الصارفة من ارادتها كما هو الشأن في المجاز وليس الحال كذلك قطعا
اذ المفهوم من لفظ هذا مثلا هو الشخص المشار اليه من غير حصول المفهوم المشار اليه للمخاطب والجواب معلوم بعد القول بعدم التجوز في شيء من تلك الاستعمالات

عن الارادة الموضوع له حتى يتوقف فهمها على وجود القرينة فان ما تكون مفهومة بارادة الموضوع له ودعوى عدم حصول واسطة في فهم الخصوصية من اللفظ
بالمرة ممنوعة بل انما هو من جهة استحالة انفكاك ارادتها عن ارادة الموضوع له نعم كانت الملازمة هناك واضحة بحيث يترائى في بادي النظر فهمها من اللفظ ابتداء
وليس ذلك بمتجه عند التأمل وما ذكره من عدم حضور مفهوم المشار اليه بالبال اذا اريد به عدم فهم ذلك المفهوم ملحوظا بالاستقلال كما هو الحال في لفظ المشار اليه فمتم
لا قائل بوضع لفظ هذا لذلك اصلا وان اريد به عدم فهم شيء يشار اليه وجعلت الاشارة مرآة الملاحظة فهو بين الفساد كيف وليس المفهوم من لفظ هذا في العرف الا
ذلك خامسها انه لو كان كما ذكره لزم اتحاد معاني الحروف والاسماء لكون كل من من والى وعلى موضوعا على هذا التقدير لمطلق الابتداء والانتهاء والاستعلاء
التي هي من المعاني الاسمية المستقلة بالمفهومية ولذا وضع بازائها لفظ الابتداء والانتهاء والاستعلاء التي هي من الاسماء وهو واضح الفساد ضرورة اختلاف
معاني الاسماء والحروف بحسب المفهوم حيث ان الاولى مستقلة بالمفهومية ويصح الحكم عليها وبها بخلاف الثانية لعدم استقلالها بالمفهومية وعدم صحة الحكم
عليها او بها اصلا ويجري ذلك في الافعال ايضا بالنسبة الى معانيها النسبية فانها ايضا معان حرفية ومع البناء على الوجه المذكور تكون معاني اسمية مستقلة بالمفهومية
والجواب عنه ان الفرق بين المعاني الاسمية والحرفية ليس من جهة عموم الموضوع له في الاسماء وعدمه في الحروف حتى يتميز المعاني الحرفية عن المعاني الاسمية على القول
بوضع الحروف لخصوص الجزئيات دون القول بوضعها للمفاهيم المطلقة كيف ومن البين ان جزئيات تلك المفاهيم ايضا امور مستقلة بالمفهومية على نحو مفاهيمها
لكلياتها فكما ان مطلق الابتداء مفهوم مستقل كذلك الابتداء الخاص وان افتقرت معرفة خصوصيته الى ملاحظة متعلقه فان ذلك لا يخرجه عن الاستقلال وصحة الحكم
عليه وبه بل الفرق بين الامرين في كيفية الملاحظة حيث ان الملحوظ في المعاني الاسمية هو ذات المفهوم بنفسه والملحوظ في المعاني الحرفية كونه آلة ومرآة لملاحظة غيرها
ومن البين ان ما جعل آلة لملاحظة الغير لا يكون ملحوظا بذاته بل الملحوظ بالذات هنا هو ذلك الغير فهذه الملاحظة لا يمكن حصولها الا بملاحظة الغير فهذا المعنى
لا يمكن حصولها الا بملاحظة الغير ولذا قالوا انها غير مستقلة بالمفهومية وانه لا يمكن الحكم عليها وبها لتوقف ذلك على ملاحظة المفهوم بذاته فحصول المعاني الحرفية
في الذهن متقوم بغيرها كما ان وجود الاعراض في الخارج متقوم بوجود معروضها بخلاف المعاني الاسمية فانها امور متحصلة في الاذهان بانفسها وان كان نفس
المفهوم في المقامين امرا واحدا وح فكما يمكن اعتبار جزئيات الابتداء مثلا مرآة لملاحظة الغير فيوضع لفظة من لكل منها كذا يمكن اعتبار مطلق الابتداء مرآة لحال
الغير فيوضع من بازائه فيكون الابتداء ملحوظا بذاته من المعاني الاسمية وملحوظا باعتبار كونه آلة ومرآة لحال الغير من المعاني الحرفية مع كون ذلك المفهوم امرا مفهوما متحدا
كليا في الصورتين والحاصل انه لا اختلاف بين المعنى الاسمي والحرفي بحسب الذات وانما الاختلاف بينهما بحسب الملاحظة والاعتبار فيكون المعنى الواحد باحد الاعتبارين
تاما اسميا وباعتبار الآخر ناقصا حرفيا ويتفرع على ذلك امكان ارادة نفس المفهوم على الاطلاق في الاسماء من غير ضمه الى الخصوصية بخلاف المعنى الحرفي اذ لا يمكن
ارادته من اللفظ الا بضمه الى الغير ضرورة كونه غير مستقل المفهومية في تلك الملاحظة فلا يمكن ارادته من اللفظ الا مع الخصوصية حسبما بيناه وذلك لا يقضي بوضعها لكل
من تلك الخصوصيات فان قلت ان الابتداء الماخوذ مرآة لحال الغير لا يكون الا جزئيا من جزئيات الابتداء متقوما في الملاحظة بخصوص متعلقه فلا يعقل ان يؤخذ مطلق
الابتداء مرآة لحال الغير حتى يكون معنى للفظة من هو الابتداء على الاطلاق قلت توقف تحقق الحيثية الماخوذة في الوضع على تحقق المفهوم المذكور في ضمن جزئي من
جزئياته وكون ما اطلق عليه اللفظ دائما خصوص الجزئيات لا يستلزم ان تكون تلك الخصوصيات ماخوذة في الوضع اذ لا مانع من تعلق الوضع بنفس المفهوم وتكون
تلك الخصوصيات من لوازم الحيثية المعتبرة في المعنى الموضوع له فلا يمكن استعمال اللفظ فيه الا في ضمن جزئي من تلك الجزئيات حسبما اشرنا اليه فاعتبار الابتداء مرآة
لحال الغير انما يكون في ضمن الخصوصيات المنضمة اليه والمعنى الملحوظ في الوضع هو القدر الجامع بينها اعني مفهوم الابتداء من حيث كونه مرآة لحال الغير فذلك المفهوم من
تلك الحيثية لا يمكن حصوله ولا ارادته الا في ضمن الجزئيات من غير ان تكون تلك الجزئيات ملحوظة حين الوضع ولو على سبيل الاجمال حسبما ذكره فليس المقصود من كون
مطلق الابتداء موضوعا له للفظة من ان يكون ذلك المفهوم بملاحظة حال الاطلاق كما هو الحال في حال تصوره موضوعا له لذلك اللفظ بل المقصود كون ذلك المفهوم
لا خصوص جزئياته موضوعا له لذلك الا ان اعتبر هناك حيثية في الوضع لا يمكن تحققها الا في ضمن الجزئيات فالموضوع له في ضمن تلك الجزئيات هو القدر الجامع
بينها اعني مفهوم الابتداء من حيث كونه مرآة لملاحظة الغير وتلك الخصوصيات من لوازم تلك الحيثية المعتبرة في الوضع فذلك المعنى الملحوظ حال الوضع ليس موضوعا له
للفظة من بتلك الملاحظة ضرورة انه ليس في تلك الملاحظة مرآة لحال الغير وانما لوحظ حالها الاخرى في حال وضعها مرآة
لحال الغير وعنوان الملاحظة لها كذلك كيف والمعنى الحرفي غير مستقل في الملاحظة وتعلق الوضع بالمعنى يستلزم استقلالها في اللحاظ فلا يعقل تعلق الوضع بالمعنى الحرفي من
حيث انه معنى حرفي بل ذلك المفهوم من حيث انه معنى اسمي يجعل عنوانا لكونه معنى حرفيا ويوضع اللفظ بازائه فهو في تلك الملاحظة نظير ملاحظة المعدوم المطلق في
الحكم عليه بانه لا يحكم عليه كما هو الحال ايضا في الحكم على المعنى الحرفي بانه لا يحكم عليه ولا به فلا تغفل ويجري ما قلناه بعينه في المعاني النسبية الملحوظة في وضع الافعال اذ
هي ايضا معان حرفية والحال فيها على نحو سواء سادسها انهم صرحوا بان الحروف والضمائر واسماء الاشارة وغيرها من الالفاظ التي وقع النزاع فيها معان حقيقية
ومعان مجازية ويرجحون حملها على معانيها الحقيقية مع الدوران بينها وبين غيرها حال الاطلاق وهو لا يتم الا على القول بوضعها للمعاني الجزئية اذ لو قيل بوضعها
للمفاهيم الكلية لزم ان يكون جميع تلك الاستعمالات مجازية فلا وجه للتفصيل ولا لترجيح ارادة المعاني الحقيقية على غيرها لوضوح اشتراك الجميع في المجازية بحسب
الاستعمال والجواب عنه مما ذكرنا فلا حاجة الى اعادته ومما يحتج للقول بوضعها للمفاهيم الكلية بوجوه احدها نص اهل اللغة بان هذا للمشار اليه وانا للمتكلم وانت للمخاطب
ومن للابتداء والى للانتهاء وعلى للاستعلاء الى غير ذلك وتلك المفاهيم امور كلية ثانيها ان ظاهر كلماتهم في تقسيم الالفاظ انحصار متعدد المعنى في المشترك
المنقول والمرتجل والحقيقة والمجاز فلو كان الوضع في تلك الالفاظ لخصوص الجزئيات لكانت من متعدد المعنى قطعا مع عدم اندراجها في شيء من المذكورات
فيكون تقسيمهم فاسدا وهو خلاف ما يقتضيه كلام القوم ثالثها انها لو كانت موضوعة بازاء الجزئيات لزم استحضارها لانها هي حال تعلق الوضع بها
ضرورة توقف الوضع على تصور المعنى وهو واضح البطلان واجيب عن الاول بحمل كلامهم على ارادة المصداق دون المفهوم كيف ومقصودهم من بيان معاني تلك
الالفاظ هو معرفة المراد منها في الاستعمالات ومن البين ان المراد منها في الاستعمالات هو ذلك دون نفس المفهوم للاتفاق على عدم جواز الاستعمال فيه دعن

الثالث

الثاني بان تقسيم الالفاظ الى الاقسام المعروفة لما كان من القدماء وهم لم يثبتوا هذا النوع من الوضع لم يذكروه ودونوا الامثال والمتاخرون مع اثباتهم لذلك لم يغيروا الحال في التقسيم فاجروا على ما جرى عليه القوم بل جروا في ذلك على منوالهم واشاروا الى ما اختاروه في المسئلة في مقام اخر وعلى الثالث بما هو ظاهر من الفرق بين الحصول الاجمالي والتفصيلي والقدر اللازم في الوضع هو الاول والمستحيل بالنسبة الى البشر انما هو الثاني قلت وانت بعد التامل في جميع ما ذكرنا تعرف تصحيح الوضع في المقام على كل من الوجهين المذكورين وانه لا دليل هناك يفيد تعيين احد الصورتين وان كان الاظهر هو ما حكي عن القدماء على الوجه الذي قررناه لما عرفت من تطبيق الاستعمالات عليه فلا حاجة الى التزام التغاير بين المعنى المتصور حال الوضع والموضوع له فانه تكلف مستغنى عنه بحال الاشاعرة والغالب في الاوضاع بل وكانه الاوفق عند التامل بظاهر الاستعمالات ولولا ان عدة من الوجوه المذكورة قد الجات المتاخرين الى اختيار الوجه المذكور لما عدلوا عما يقتضيه ظاهر الوضع ويعاضده ظاهر كلام الجمهور ويؤيده ايضا ظاهر ما حكي عن اهل اللغة وحمل كلامهم على الوجه المتقدم وان كان ممكنا الا انه لا داعي اليه مع خروجه عن الظاهر وما ذكر من قيام الشاهد عليه مدفوع بما عرفت من تصحيح الاستعمالات على كل من الوجهين المذكورين وعليك بالتامل فيما فصلناه فاني لم ار احدا حام حوله فما قررناه فان وجدته حقيقا بالقبول فهو من الله ولا حول ولا قوة الا بالله السادس ذهب جماعة من علماء العربية الى اختصاص الوضع بالمفردات فلا حاجة وان المركبات لا وضع فيها من حيث التركيب لحصول المقصود من الانتقال الى المعنى التركيبي بوضع المفردات فلا حاجة في استفادة ذلك منها الى وضع اخر ويدفعه انه بمجرد وضع المفردات غير كاف فيما يراد من المركبات فان الجمل الخبرية مثلا اذا اريد بها الاخبار عما تضمنته كانت حقيقة دون ما اذا اريد بها غير ذلك فتكون موضوعة لافادته وهو مورد ما يعطيه وضع المفردات فانه حاصل فيها مع عدم ارادة الاخبار وايضا فانه اذا اريد بها افادة المدح او بيان التحزن والتحسر او التذلل والتخشع او الضعف والوهن ونحو ذلك كان معاني المفردات في الجميع على حاله من غير تفاوت الا بالنسبة الى المعنى التركيبي فلولا القول بثبوت الوضع للهيئات التركيبية لما صح القول بكونها حقيقة في الاخبار منصرفة اليه عند الاطلاق مجازا في غيره وبيانه ان دلالة المفردات بعد ضم بعضها الى البعض كافية في افادة الاخبار اذ هو مدلول تلك الالفاظ مع قطع النظر عن جميع الامور الخارجية واما كون الملحوظ سائر الفوائد المترتبة على الكلام فلا بد من قيام شاهد عليه اذ لا تفي المفردات بالدلالة على ارادتها بعد قيام القرينة على ارادتها فلا تكون المفردات مجازا قطعا وكذا المركب ان لم يكن بمجرد تلك العبارة كافيا في فهمها من دون ملاحظة القرينة فانصراف اطلاق الجمل الخبرية الى خصوص الاخبار بمضمونها لا يستلزم كونها موضوعة بازائه لما عرفت من ان السبب في انصرافها اليه هو ملاحظة وضعها الافرادي مع تخلو عن القرائن الدالة على خلافه وكذا افتقار ارادة سائر المقاصد الى ضم القرائن المفهمة لارادتها لا يفيد كونها مجازا عند ارادتها والحاصل ان اسناد الفعل الى فاعله وحمل المحمول على موضوعه دال على ثبوت تلك النسبة التامة وبعد ضم احدهما الى الاخر يحصل بذلك مدلول الكلام من سائر القرائن فيكون المقصود هو الاخبار عن ذلك الشيء من دون حاجة الى وضع اخر متعلق بالهيئة التركيبية ولو انضم اليه ما يفيد ارادة سائر المقاصد مع الدلالة عليه بتلك القرينة من دون لزوم مجاز اصلا هذا اذا كان المقصود اسناد تلك المحمولات الى موضوعاتها على سبيل الحقيقة واما اذا لم يكن اسنادها الى موضوعاتها مقصودا في ذلك المقام بل كان المقصود بيان ما يلزم ذلك من التخشع ونحوه كما في قولك انا عبدك وانا مملوكك فلا ريب في الخروج عن مقتضى الوضع اذ ليس المقصود في المقام بيان ما يعطيه معاني المفردات بحسب اوضاعها فح يمكن التزام التجوز في المفردات كان يراد بعبدك ومملوكك مثلا لازمه وفي المركب بان يراد من الحكم بثبوت النسبة المذكورة لازمها وعلى كل حال فالتجوز لازم حاصل هناك فظهر بما ذكرنا ان الجمل المذكورة تندرج في الحقيقة تارة وفي المجاز اخرى فان قلت ان استعمال الجمل الخبرية في الدعاء او بمعنى الامر مجاز قطعا ولولا وضعها للاخبار لما صح ذلك قلت ان المجاز هناك في المفرد اعني الفعل المستعمل في المعنى المذكور مثلا لخروجه بارادة ذلك عن مقتضى وضعه فان قلت ان الاسناد هناك الحاصل في الجمل الخبرية الغير المشتملة على الفعل مما يدل عليه صريح العبارة مع ان وضع المفردات مما لا يدل عليه فليس ذلك الا من جهة التركيب قلت ليس ذلك من جهة وضع المركب وانما هو من جهة الطوارئ الواردة على الكلمة فانها انما يكون بحسب الاوضاع النوعية المتعلقة بذلك المقررة في النحو نعم ان الاعاريب الواردة على تلك الكلمات هي الموضوعة بازاء النسب والروابط بين الموضوع والمحمول وكذا سائر الروابط الحاصلة بين الكلمات مما يستفاد من الاعاريب الواردة عليها او بما ينضم الى ذلك ملاحظة التقديم والتاخير ونحوهما الماخوذة في تلك الكلمات فان اريد بوضع المركبات ما ذكرناه فلا كلام اذ ثبوت الاوضاع المذكورة مما لا ينبغي التامل فيه ولم يخالف احد في الحكم فيه وان اريد به غير ذلك فهو مما لا شاهد عليه فان قلت قد نص علماء البيان على ثبوت المجاز في المركبات وقد جعلوه قسيما للمجاز في المفردات ولا يتم ذلك الا مع ثبوت الوضع في المركبات لكون المجاز فرع الوضع وقد اعتذر بعضهم عن عدم تعرضهم للحقيقة في المركبات بكون التعرض للحقائق غير مقصود بالذات في فن البيان فذلك نص في ثبوت الوضع في المركبات قلت لا منافاة بين نفي الوضع من الهيئات التركيبية وراء وضع المفردات والقول بثبوت الحقائق والمجازات التركيبية فان المعاني التركيبية مستندة الى الاوضاع قطعا الا انه لا حاجة فيها الى اعتبار وضع زائد على اوضاع المفردات وما يتعلق بها من الخصوصيات فانها اذا استعملت فيما تقتضيه اوضاع المفردات مع مراعاة الخصوصيات الحاصلة عند ضم بعضها الى البعض كان المعنى الحاصل من مجموع ذلك حقيقة مركبة وان استعملت في غيرها بان كان الانتقال اليه من تلك الحقيقة المركبة كان مجازا مركبا وح فلا يبعد ان يق بكون ما اشتمل عليه من المفردات مجازا ايضا وان استعملت في معانيها الموضوع لها ابتداء اذ المقصود منها ح ايضا معناها التركيبي والانتقال منها الى المعنى المجازي فلا يكون معانيها الحقيقية هي المقصودة بالافادة فدعوى كونها ح مستعملة في معانيها الحقيقية وان التجوز انما هو في المركب كما في شرح التلخيص ليست على ما ينبغي الا ان يبنى على كون المناط في استعمال اللفظ ابتداء وان اريد الانتقال منه الى غيره وقد عرفت ما فيه ويمكن تصحيحه بان المجاز في المفرد هو الكلمة المستعملة في غير ما وضع له بان يكون ذلك المعنى قد استعملت فيه الكلمة ابتداء وان كان ذلك مقصودا منها بالواسطة والمفروض انتفاء الامرين في المقام فتكون مستعملة في الموضوع له منه في الحقيقة والتجوز انما يكون بالنسبة الى المعنى التركيبي الحاصل من اوضاع المفردات لا باستعمال المجموع فيه ابتداء اذ قد عرفت انه غير متصور في المقام بل الانتقال اليه الى المعنى المذكور حسب ما مر وح فيكون التجوز في المعنى التركيبي خاصة وان لم نقل بثبوت وضع خاص للنسبة اليه بحيث لم يكن الانتقال اليه الا بملاحظة المعنى المركب من غير ملاحظة الخصوص كل من مداليل المفردات كان التجوز في المركب وان كان فيه خروج عن مقتضى اوضاع المفردات ايضا الا ان ذلك انما هو بالنسبة

المجموع دون كل واحد منها ليكون المجاز في المفرد وبين انه ليس المقصد الاصلي من كل واحد من تلك الالفاظ افادة معناه الحقيقي قطعا فلا تكون مندرجة في الحقيقة
فلابد من اندراجها في المجاز لكون المقصد بكل منها افادة غير الموضوع له ولو كان ذلك بملاحظة المعنى الذي يراد من جميع تلك الالفاظ نعم قصد خصوص معنى
مجازي من كل واحد من تلك الالفاظ لا ينافي كونها مجازات مستعملة في غير ما وضعت له اذ كان المقصد من الجميع غير الموضوع له لظهور صدق كون المقصد من كل منها غير ما أريد
له وان كان في ضمن الكل فظهر بما ذكرنا ان المجاز في المركب يستلزم المجاز في المفرد على النحو المذكور وان لم يستلزم استعمال كل واحد من المفردات في معنى مجازي مخصوص
كما هو الشأن في سائر المجازات المفردة ثم اذا عرفت ذلك فقد تبين لك الوجه الذي يمكن الاستناد اليها في اثبات الوضع للهيئات التركيبية كما هو مختار جماعة
من الاجلة والوجه في ضعفها وظهر لك قوة القول بنفي الوضع في المركبات وربما يقال بثبوت الوضع فيها من جهة دلالة بعض التراكيب على بعض الخصوصيات كدلالة الجملة الاسمية
على الدوام والثبوت والفعلية على التجدد والحدوث ونحو ذلك ثم على القول بثبوت الوضع في التراكيب ففي اندراجها في حد الحقيقة اشكال والقول بشمول اللفظ
لها كما ادعي غير متجه الا ان يقال بكون الهيئة مرآة لوضع الالفاظ المركبة لا انها بنفسها موضوعة فيتعلق هناك وضع بالاجزاء ووضع بالكل وفيه ما لا يخفى نعم على ما قررنا
في المجاز المركب يندرج ذلك في حد المجاز وكان الوجه في اخذهم اللفظ في حده والكلمة في حد المجاز في المفرد ويجري نحوه في اندراج المركب في حد الحقيقة والظاهر عدم
جريان الحقيقة والمجاز بالنسبة الى الاوضاع المتعلقة بالخصوصيات المعنون على الكلمات اذ ليس هناك استعمال للفظ في الموضوع له او في خلافه كما لا يخفى
التنبيه انه لا شك في كون اثبات المعاني الحقيقية توقيفية لا بد فيه من الرجوع الى الواضع ولو بنقل النقلة او بملاحظة العلائم والامارات المقررة واختلفوا في المعاني المجازية
فذهب جماعة الى اعتبار نقل الآحاد في صحة استعمال كل لفظ بالنسبة الى كل من المعاني المجازية كما هو الحال في المعاني الحقيقية والمحكي عن الاكثر الاكتفاء فيه بنقل نوع العلاقة
المصححة للاستعمال فلا يعتبر في التجوز الا بعد ثبوت الترخيص في نوع تلك العلاقة من غير حاجة بعد ذلك الى نقل الآحاد وعن بعض المتأخرين التفصيل بين الحروف
وما بمنزلتها من الاسماء الناقصة كالظروف وصيغة الامر والنهي ونحوهما وما عدا ذلك من سائر الاسماء والافعال فاختار اعتبار نقل الآحاد في الاول دون الاخير
والاظهر في المقام عدم الحاجة الى نقل آحاد المجاز ولا نقل خصوص انواع العلائق في صحة التجوز وغاية ما يلتزم به في المقام هو الاحتياج الى ترخيص الواضع في صحة
الاستعمال بحسب اللغة في غير ما وضع له من المعاني المجازية بحسب ما مرت الاشارة اليه ونقول ان من البين ان الترخيص هناك لم يرد بطريق النقل المتصل ولا
المرسل عن صاحب اللغة وانما يرجع فيه الى الاستقراء في الاستعمالات والنظر في الطريقة الجارية في المحاورات وملاحظة موارد الاطلاقات كما هي الطريقة في استنباط الاوضاع
النوعية اذ لا يزيد ذلك عليها والمتحصل من التتبع في الطريقة الجارية في استنباط الاوضاع المتداولة من بدء اللغة الى الآن في استعمال الالفاظ في المعاني المجازية
والتعدي عن مقتضى الاوضاع الحقيقية هو ملاحظة الارتباط والعلاقة التي لا يستهجن معها استعمال اللفظ في المعنى المجازي والانتقال اليه من المعنى الحقيقي من
غير ملاحظة لشيء من خصوص المعاني المستعملة فيها من قديم الايام المنقولة عن العرب ولا لشيء من خصوص العلاقات المقررة في شيء من الاستعمالات المتداولة نظيرها
ان المدار في ترخيص الواضع هو ذلك من غير اعتبار لشيء من الوجهين المذكورين كيف وتلك الخصوصيات غير مضبوطة عند اهل العرف ولا معروفة عند العامة مع عدم
تأمل احد من اهل العرف في صحة التجوز واستعمال الالفاظ في المعاني المستحدثة الجديدة مما لا يخطر ببال المتقدمين من اهل اللسان من الاستعارات وضروب الكنايات
وسائر اقسام المجاز وبالجملة الملحوظ في الاستعمالات العرفية عند التجوز في اللفظ هي العلاقة التي لا يستهجن معها الانتقال من المعنى الحقيقي الى المجازي بحيث يكون استعماله
فيه مرضيا عندهم غير مستنكر لديهم من غير ملاحظة لما يزيد عليه ولا التفات الى اندراجه في اي نوع من انواع العلائق المقررة وهو مما لا تأمل في الاستعمالات الجارية بحيث
لا يعتريه شبهة وما اتفقوا عليه من حصر انواع العلائق في الوجوه المذكورة في كتبهم فانما هو مبني على الغالب ولذا وقع الاختلاف في تعدادها بحسب اختلاف فهمهم في كثرة التتبع
في اصناف المجاز وقلته من غير بنائهم على وقوع اختلاف في ذلك عند ملاحظة تلك الخصوصيات غير معتبرة في صحة التجوز اصلا وانما الملحوظ فيها هو ما ذكرناه هو المناط في
الترخيص وانطباقه على تلك الخصوصيات من قبيل الاتفاق من غير اعتبار لها في الترخيص لخصوص تلك الجهات ولذا وقع الاختلاف في ارجاع بعضها الى البعض واقتصر جماعة على عدد
من العلائق بارجاع الباقي اليها والحق كما عرفت ارجاع الجميع الى امر واحد هو ما قررناه كيف ولو كان المصحح للاستعمال هو خصوص العلائق المقررة كما هو قضية ما ذكروه
لكان الملحوظ حين الاستعمال اندراج العلاقة الحاصلة في خصوص المقام في واحد منها ليصح الاقدام على استعماله نظرا الى ناطقية الترخيص به ومن المعلوم خلافه ولصح
استعمال المجاز كلما مع حصول واحد منها مع انه بين الفساد اذ لا يصح التجوز في كثير من الامثلة مع حصول نوع العلاقة المعروفة ولو مع حصول الشرط الذي اعتبروه في بعضها
كاستعمال الجزء في الكل ولذا قد يصح الاستعمال مع انتفاء ما اعتبروه من الشرط كاستعمال اليد في الانسان كما في الحديث على اليد ما اخذت حتى تؤدي مع انها لا ينتفي
الكل بانتفائها ويصح استعمال المجاز بعينه في مقام دون آخر كما في المثال المذكور واستعمال الرقبة في الانسان فانه انما يصح فيما يتعلق بالرق والعتق ونحوهما لا في ما
سوى ذلك كان يقول رأيت رقبة او زدت رقبة ونحو ما قطعه انما يدور الامر في كل من تلك العلائق مدار ما قلناه والقول بان الترخيص الحاصل في المجاز
مقتض لصحة الاستعمال وليس علة تامة في ذلك كما في اوضاع الحقائق وحصول المقتضي لا ينافي وجود المانع فيمنعهم من الاستعمال في خصوص بعض المعاني لم
يعلم علته فلا مانع من عدم اطراد العلائق وعدم جواز الاستعمال مع وجودها مدفوع بانه لا حاجة الى التكلف المذكور مع ان الظاهر من ملاحظة موارد عدم حصول المقتضي
لصحة الاستعمال هناك حيث انه لا فارق بينها وبين المعاني التي ليست بينها وبين المعاني الحقيقية مناسبة ظاهرة كما هو ظاهر بعد ملاحظة العرف لا ان المقتضي
لصحة الاستعمال موجود هناك وانما يمنع عنها وجود المانع وقد يحتج للقول باعتبار نقل الآحاد تارة بان ما لم ينقل عن اهل اللسان خارج عن اللغة لانحصارها في الحقيقة
والمجاز وغير المنقول ليس من الاول قطعا ولا من الثاني اذ المجاز اللغوي ما كان المتجوز فيه هو صاحب اللغة فيخرج عن اللغة فلا يصح استعماله فيه في تلك اللغة
ويقضي بوجوده في القرآن بعدم كونه عربيا وقد وصفه تعالى بكونه عربيا وتارة بانه لو لم يحتج الى نقل الآحاد لما ذكروا المعاني المجازية في كتب اللغة واقتصروا
على بيان المعاني الحقيقية مع انهم لا زالوا يذكرون المجازات حسب ما يذكرون الحقائق وانت خبير بوهن الوجهين اما الاول فبان استعمال المجاز لما كان عن ترخيص
الواضع صح اندراجه في العربية لما عرفت من كون ذلك نحوا من الوضع وايضا يكفي في اندراجه في العربية وقوعه من اتباع اهل اللسان الاترى ان الحقائق العرفية
العامة والخاصة غير خارجة عن اللسان العربي مع ان الاستعمال هناك من جهة الوضع الخاص المغاير لوضع اللغة بل وكذا الحال في المرتجلات مع عدم ملاحظة مناسبتها

للمعاني اللغوية ليحصل لهم بذلك النوع تبعية لواضع اللغة واما الثاني فبان يذكر المعاني المجازية ليس لاستقصاء المجازات حتى لا يصح استعمال المجاز في غيرها كما هو شانهم في بيان المعاني الحقيقية بل انما يذكرون المعاني الدائرة بين الحقيقة والمجاز لاحتمال كونها من الحقيقة وبشروح المجازات المتداولة عند اهل اللغة تمييزا للمجاز الخفية مما يكون العلاقة فيها غير واضحة ليكون باعثا على سهولة الخطب في معرفة المعاني المستعملة فيها في الاطلاقات الواقعة في الايات القرانية والروايات المأثورة والاشعار والخطب والرسائل ونحوها فان في ذكرها توضيحا لتفسيرها كما لا يخفى حجة القائل باعتبار النقل في انواع العلاقة ووقوع الترخيص بالنسبة الى كل نوع منها من غير حاجة الى نقل احاد المجاز اما على عدم التوقف على نقل الاحاد فبما يقرب مما ذكرناه في حجة ما اخترناه واما على اعتبار نقل النوع فبعدم جواز التعدي عن مقتضى الوضع ولزوم الاقتصار في الاستعمال على حسب ما عينه الواضع وانما يجوز التعدي عنه بعد ترخيصه اياه لكونه ايضا نحوا من الوضع فلا بد ايضا من الاقتصار فيه على القدر الذي قامت عليه الشواهد من النقل وثبت الترخيص فيه لابتناء الامر في باب الالفاظ على التوقيف والقدر الثابت من الترخيص هو ما ذكرناه فلا بد من الاقتصار عليه ولا يخفى وهنه بعد ملاحظة ما اشرنا اليه على انه قد يقال ان ذلك انما يتم اذا كان التصرف في المجاز باطلاق اللفظ من اول الامر على ما وضع بازائه فان ذلك خروج عن مقتضى الوضع متوقف على ترخيص الواضع حسب ما ذكر واما اذا كان التصرف فيه بواسطة ارادة معناه الحقيقي والانتقال منه الى المعنى المجازي كما هو القول به فلا حاجة فيه الى الترخيص اذ ليس هناك تصرف في اللفظ ويشكل بان ذلك ايضا نحو من التصرف في اللفظ حيث ان المقصود منه حقيقة غير معناه الحقيقي وان جعل ارادة معناه الحقيقي واسطة في الانتقال اليه وقد يناقش فيه بانه انما يتم اذا قلنا بكون دلالة اللفظ على كون مدلوله هو المقصود بالافادة من جهة الوضع وهو غير لازم واما ان قلنا بدلالته لا لما هو الحال عليه فلا حاجة في التعدي عنه الى التوقيف بعد ارادة الموضوع له من اللفظ ومنها ان معاني الالفاظ وكيفية استعمالها فيها امور توقيفية لا بد من الجري فيه على النحو المألوف والطريقة المتلقاة عن اهل اللغة والا لكان غلطا بحسب تلك اللغة وقد عرفت ان ارادة المعاني المجازية من الالفاظ انما تكون باستعمالها فيها وان كان بتوسط ارادة معانيها الحقيقية فيتوقف جواز استعمالها كذلك على التوقيف حجة المفصل اما على عدم الافتقار الى نقل الاحاد فبما عرفت من عدم توقف استعمال المجازات في شايع الاستعمالات على ورود الخصوصيات من اهل اللسان وثبوت الترخيص في الاشخاص وجريان السيرة واستمرار الطريقة عليه حسب ما اشرنا اليه واما على الافتقار الى نقل الاحاد في الحروف وشبه الظروف ونحوها من الافعال والاسماء الناقصة فباعتناء علماء العربية في تعيين مستعملاتها وبيان معانيها الحقيقية والمجازية من غير فرق بينهما في ذلك وفي ايراد الشواهد والادلة لاثبات كل من معانيها ولو كانت مجازية ووقوع النزاع في بعض منها على نحو المعاني الحقيقية واستناد كل من الطرفين الى الشواهد والمرجحات فلولا الحاجة الى النقل وتوقف الاستعمال فيها على التوقيف لم يتجه ما ذكروه ولم يترتب فائدة على ما بينوه بل لم ينحصر معانيها المجازية فيما شرحوه لاتساع الدائرة فيها وعدم توقف صحة الاستعمال على نقلهم لها وفيه ان ذلك لا يفيد توقف المجاز على النقل فقد يكون ذلك لمزيد عنايتهم بشانها لكثرة دورانها في الاستعمالات وشيوع استعمالها في المحاورات وقد كان معظم ما يصح استعمالها فيه من معانيها المجازية جاريا في استعمالاتهم وانما في الملا فاتهم فارادوا بيان معانيها المجازية ليسهل تفسير استعمالاتها الواردة في كلامهم وحصرهم المعاني فيما ذكروه لو سلم فانما هو لعدم حصول ما ذكرناه من المناط في صحة التجوز الا بالنسبة اليها في الغالب لا لتوقف الامر فيها على النقل وقد يورد على ذلك بان استنادهم فيما ذكروه من المعاني المفروضة الى الشواهد النقلية نظير المعاني الحقيقية ومناقشتهم فيما يستندون اليه في ثبوت الاطلاق على بعض المعاني المفروضة مما يدل على توقف الاستعمال فيها على النقل دون القاعدة ويمكن الجواب عنه بان ما كان من هذا القبيل قد يدعى كونه من المعاني الحقيقية ولا يعتبر لنا فيه في صحة التجوز مع حصول العلاقة بين المعنيين بعد ملاحظة ما هو المعلوم من طريقتهم في المجاز فلا يبعد حينئذ ان يكون ما ناقشوا في ثبوته من جملة المعاني الحقيقية وان كان من المعاني القديمة المهجورة او يقال انه لما كانت العلاقة هناك خفية ارادوا بالرجوع الى الشواهد معرفة كون تلك العلاقة معتبرة عندهم مصححة للاستعمال في نظرهم حيث وقع الاستعمال من جهتها في كلامهم ددهما قد يقال ان التجوز في الحروف وما ضاهاها مما ليس على حد غيرها من ساير الاسماء والافعال بل يصح الخروج عن مقتضى وضعها باستعمالها في غير ما وضعت له مما اجاز الواضع استعمالها فيه بملاحظة القرينة وان لم يكن مناسبا لمعانيها الحقيقية كاستعمال الى بمعنى مع والباء بمعنى من وعن وبمعنى بل ونحو ذلك بل اكثر من المعاني المذكورة لها من هذا القبيل فاذا التزم فيها بجهة البناء على ما ذكرناه وهو وان كان خلاف ما هو المعروف في المجاز الا انه غير بعيد عن الاعتبار ولا مانع منه بعد اذن الواضع وترخيصه فيه فيكون اعتبار العلاقة ولكنا حاصلا في القسم الشايع من المجاز ويكون اطلاق كلام القوم في اعتبار العلاقة محمولا على ذلك ويكون الوضع الترخيصي الحاصل هناك نوعيا كليا بجواز التجوز على الوجه المذكور ولعدم [illegible] الترخيص فيه بالعلاقة فيكون الوضع الترخيصي فيه شخصيا متعلقا بلفظ خاص ومعنى مخصوص على نحو الاوضاع الحقيقية الشخصية فلا بد من ثبوت التوقيف فيه كذلك فان الحاجة الى نقل الاحاد لنوع يتبع الوضع الحاصل من اهل اللغة فان كان الوضع هناك نوعيا كليا لزم حصول التوقيف فيه بالنسبة الى النوع من غير حاجة الى نقل الاحاد كما في الوجه الاول وان كان شخصيا خاصا فلا بد من ثبوته كذلك كما في الثاني من غير فرق في ذلك بين الحقيقة والمجاز ومن ذلك يظهر وجه الحجة في عدم توقف صحة التجوز على الوجه الاول على نقل خصوص احاد المجاز ولا انواع العلائق اذ المذكور الوضع الترخيصي الحاصل هناك امر واحد كلي الا ان هناك اوضاعا ترخيصية شخصية متعلقة باحاد المجازات ونوعية متعلقة بانواع العلائق متعددة على حسب تعدد جهة التجوز بالنسبة الى كل منها على عدمه وثبوته من الواضع وكيف كان فالتحقيق في المقام دوران الامر هنا بين احد الوجهين المذكورين من التزام كونها من المعاني الحقيقية او التزام صحة التجوز مع الخلو عن العلاقة المعتبرة من جهة الترخيص الخاص المتعلق به نظرا الى خلو معظم المعاني المذكورة لها من العلاقة المعتبرة من جهة الترخيص الخاص المتعلق بنظر المستوفية وتعني بعض المتعسفات الركيكة في ايجاد المناسبة بينها وبين المعاني الحقيقية لو امكن فما الداعي اليه في توقف ثبوتها اذن على التوقيف ونقل الاحاد على كل من الوجهين المذكورين واضح واما غيرها من المناسب لمعناها الحقيقي فقد يكون تعرضهم له من جهة احتمال ثبوت الوضع فيه او من جهة بنائهم على استيفاء معانيها المستعملة او لتوضيح المراد في الاستعمالات الواردة حسب ما اشرنا اليه ثم الثامنة الاصل في الاستعمال حمل اللفظ على معناه الحقيقي فيما اذا دار الامر بين الحمل عليه وعلى المعنى المجازي فيحكم بكون المعنى الحقيقي هو المقصود بالافادة المطلوب بيانه من العبارة الا ان يقوم هناك قرينة صارفة عن ذلك قاضية بحمل اللفظ على غيره مما استعمال اللفظ فيه ابتداء او باستعماله في المعنى الحقيقي لينتقل منه الى المجازي كما في الكناية وغيرها حسب ما مر ويدل عليه بعد قيام السيرة القاطعة المستمرة من بدو وضع اللغة الى الان عليه

النظر الى الغاية الباعثة على التمسك بالوضع اذ الغرض من الاوضاع تسهيل الامر في التفهيم والتفهم حيث ان الانسان مدني الطبع يحتاج في امر معاشه ومعاده الى ابناء نوعه ولا يتم له ذلك بمجرد من دون الاستعانة بغيره ولا يحصل ذلك الا بابداء ما في ضميره لغيره مما يحتاج اليه ولا يتسهل له ذلك الا بواسطة الموضوعات اللفظية حيث ان سائر الطرق من الاشارة ونحوها لا يفي بجميع المقاصد ولا يمكن الافهام بها في كثير من الاوقات ويتعسر افهام تمام المقصود بها في الغالب مضافاً الى ما يقع فيها من الخفاء والالتباس فلذا اقتضت الحكمة تقرير اللغات وبناء الامر في التفهيم والتفهم على الالفاظ ومن البين ان الفائدة المذكورة انما تترتب على ذلك بجعل الالفاظ كافية في بيان المقاصد من غير حاجة الى ضم شيء من القرائن اذ لو توقف الفهم على ضمها لزم العود الى المحذور المذكور مضافاً الى كونه تطويلاً بلا طائل لامكان حصول المقصود من دونه نعم قد يطلب الاجمال وعدم التصريح بخصوص المقصود في بعض المقامات ولذلك وغيره من الفوائد وقع الاشتراك في بعض الالفاظ الا انه ليس في المشترك قصور في الدلالة على المعنى وانما المراد قصور في الدلالة على خصوص المراد من جهة تعدد الاوضاع ولذا جعلوه مخالفاً للاصل نظراً الى منافاته للحكمة المذكورة في الجملة وبالجملة اصالة حمل اللفظ على المعنى الحقيقي والحكم بكونه مراداً للمتكلم عند الدوران بينه وبين المعنى المجازي مما لا كلام فيه في الجملة وعليه مبنى المخاطبة وهو المدار في فهم الكلام من لدن زمان آدم الى الآن في كافة اللغات وجميع الاصطلاحات نعم قد يتأمل في ان القاعدة المذكورة هل هي من القواعد الوضعية المقررة من الواضع تعيينه ووضعه سوى وضعه المتعلق بالالفاظ فيكون مستفاداً من ملاحظة السيرة والطريقة المستمرة حسب غيره من الاوضاع العامة والقواعد الكلية المتلقاة منه او انه لا حاجة فيها الى وضع سوى وضع الالفاظ لمعانيها اذ بعد دلالة الالفاظ على المعاني يكون التمسك لاستعمالها في مقام البيان مع شعور المتكلم وعدم غفلته ودهوله شاهداً على ارادة معناه ومدلوله فيكون كدلالة الاشارات على مقصود المشير فيكون الاصل المذكور متفرعاً على الوضع من غير ان يكون متعلقاً لوضع الواضع وان كانت الغاية الملحوظة في الاوضاع هو فهم المراد اذ لا يلزم من ذلك ان يكون ترتبها عليه بلا واسطة وقد يقال بكون الالفاظ موضوعة للدلالة على معانيها من حيث كونها مرادة للمتكلم مقصودة منها فالوضع هو تعيين اللفظ او تعينه ليدل على كون المعنى مراداً للمتكلم لا لمجرد الدلالة على المعنى ولو حضاً بالبال كما هو الظاهر وكان ذلك مراد القائل بكون الدلالة تابعة للارادة لانتفاء الدلالة المذكورة في المجاز بعد قيام القرينة الصارفة لا ما يتراءى من ظاهره لوضوح فساده وعلى هذا الوجه يتم تكون دلالة الالفاظ على كون معانيها مقصودة للمتكلم وضعية فيكون الاصل المذكور مستنداً الى الوضع ايضاً الا ان الوجه المذكور بعيد عن الاوضاع فان الظاهر كون الحاصل من نفس الوضع مجرد الاحضار ودلالة اللفظ على كون ذلك مراداً للمتكلم حاصلة بعد ذلك بامر آخر فيتعين احد الوجهين الآخرين وكيف كان فنقول ان اجراء الاصل المذكور اما ان يكون من المخاطب او غيره وعلى التقديرين فاما ان يعلم انتفاء القرينة المتصلة والمنفصلة او لا فمع العلم بالخلو عن القرينة لا مانعة لا تأمل في اجراء الاصل من المخاطب وكذا من غيره واما مع انتفاء العلم بها وعدم الاطلاع على قيامها فهناك يتم حجيته بالنسبة الى المخاطب لجريان الطريقة عليه من غير توقف على الاستفسار ولو مع امكانه حسب ما يتبناه وورود السؤال عن حقيقة الحال في بعض الموارد من جهة الاحتياط والاخذ بالجزم لا لعدم جواز الاخذ بالظن واما بالنسبة الى غير المخاطب سيما مع عدم الحضور في مجلس الخطاب فقد يتأمل في جريان الاصل المذكور خصوصاً مع طول المدة وتعارض الادلة وظهور القرائن المنفصلة الباعثة على الخروج عن الظاهر بالنسبة الى كثير من الخطابات الواردة اذ الاخذ بالاصل المذكور في ذلك غير ظاهر من الدليل اذ من المعلوم ابتناء المخاطبات العرفية على مثل ذلك ليمكن الاستناد فيه الى الوجه المذكور نعم الدليل على الاخذ بالظنون المتعلقة بالاحكام الشرعية منحصر عندنا فيما دل على حجية مطلق الظن بعد انسداد باب العلم فيتفرع ذلك على الاصل المذكور دون ما ذكر من قيام السيرة القاطعة والاجماع المعلوم على حجية الظن فان القدر الثابت من ذلك هو القسم الاول خاصة كذا يستفاد مما ذكره بعض افاضل العصر قلت من الواضح المستبين ان علماء الاعصار في جميع الامصار مع الاختلافات البينة في آرائهم وطريقتهم والتفاوت الواضح في كيفية استنباطهم وسلائقهم اتفقوا على الرجوع الى الظواهر المأثورة والاستناد الى ما يستفاد منها والاخذ بما تدل عليها وان اختلفوا في تعيين الحجة منها بحسب الاسناد وما يصلح من تلك الجهة للاعتماد نعم ربما يقع خلاف ضعيف لبعض متأخري الاخباريين في الظواهر القرآنية لامور اتضح فسادها في محله وقد اعترف بذلك الفاضل المذكور بالنسبة الى الكتاب نظراً الى ان الظاهر ان الله تعالى يريد من جميع الامة فهمه والتدبر فيه والعمل به وقال ان ذلك طريقة اهل العرف في تأليف الكتب وارسال المكاتيب والرسائل الى البلاد النائية ومن البين ان هذا الوجه بعينه جار في سائر الروايات والاخبار الواردة بعد قيام حجيتها ووجوب العمل بمضمونها اذ هو الطريق في استنباط المطالب من الالفاظ وبالجملة ان جواز العمل بالظواهر اللفظية مما قام عليه اجماع الفرقة من قدمائها ومتأخريها ومجتهديها واخباريها بل الظاهر اجماع الامة عليها على اختلاف مذاهبها المتشعبة وآرائها المتفرقة وقد حكى الاجماع عليه جماعة من الاجلة حتى انه قد صار عندهم من المشهورات المسلمة حجية الظن في الموضوعات يعنون بها الموضوعات اللفظية اذ سائر الموضوعات يعتبر فيها القطع او الاخذ بالطرق الخاصة المقررة في الشريعة فما ادعاه الفاضل المذكور من الفرق بين الصورتين وقصره مورد الاجماع على الاول من الوجهين المذكورين بين الفساد نعم غاية الامر المناقشة في اجراء الوجه المتقدم في الاجراء اذ قد يتأمل في جريان طريقة اهل اللسان عليه اذ القدر الثابت من طريقتهم جريان ذلك بالنسبة الى المخاطبين دون غيرهما اذ المدار في التفهيم والتفهم على فهمهما واما ما ذكرناه من الاجماع فهو حجة في المقام قطعاً فليس حجية الظن المذكور محل كلام اصلاً بل هو من الظنون الخاصة التي دل على حجيتها اجماع الامة على انه لا يبعد القول بجريان طريقة الناس في العادات على ذلك ايضاً كما يظهر من ملاحظة تفاسيرهم للاشعار والعبارات المنقولة عن السلف وكذا الحال في المكاتيب المرسومة والقضايا المكتوبة في الدفاتر ونحوها وان كان المخاطب بها خصوص بعض الاشخاص فانهم لا يزالون ينظرون فيها على مقتضى قانون اللغة والقواعد العربية ويحكمون بارادة ما يظهر منها بمقتضى الاصول المقررة وبالجملة لا نجد منهم فرقاً بين المخاطبين وغيرهم في حمل العبائر على ظواهرها واجراء احكامها عليها بل نجدهم مطبقين على الحكم بها من غير فرق بين المقامين وقد اشار غير واحد منهم اليه وبنته على جريان الطريقة عليه يبقى الكلام في ان الاصل المذكور هل يناط بوضع اللفظ فلا يخرج عن مقتضاه الا بعد قيام الدليل على الخروج عنه او انه انما يدور مدار الظن فلا يصح البناء عليه بعد انتفاء المظنة بالمراد ولو من غير جهة شرعية صالحة للاعتماد كما اذا عارضه القياس والاستحسان الملاق للخبر الصحيح فضعف الظن الحاصل من ذلك بانتفاء الظن بارادة الظاهر من العبارة فحصل الشك بعد تصادمهما او غلب الظن الحاصل من الجهة الاخرى وكذا الحال ما لو دل خبر ضعيف على تخصيص العام وحصل الشك في صدق الخبر وكذبه فان الشك في ذلك قاض بالشك في البناء على العام بل وكذا لو شك في ورود مخصص للعام لم يحصل البناء اذا كان هناك من الشواهد ما يقضي بالشك المذكور منشأ احتمال وجوده وعدمه وبالجملة انه لا يبنى على حمل اللفظ على ما يقتضيه الوضع الا

مضافاً

مع حصول الظن بارادة الموضوع له وانتفاء ما يقتضي الشك في ارادته نظرا الى ان الحجة في المقام هو الظن الحاصل من اللفظ فاذا فرض انتفاء المظنة لم ينهض حجة فالاقوى
المذكورة وان لم تكن حجة الا انها مما يغني عن الاستناد الى الحجة مستقلة لها عن الحجية وقد بنى على ذلك بعض افاضل المتأخرين حيث قال ان اصالة الحقيقة لم يثبت
دليل على اعتبارها ولو مع انتفاء المظنة لان القدر الثابت هو حجية ما هو مظنون بالنسبة الى العالم بالاصطلاح واما ما اريد منه فلم يثبت انتهى ظاهر كلامه المنع من الحجية
مع انتفاء المظنة والتزم جماعة من الاصحاب البناء على الاصل المذكور مطلقا الى ان يقوم دليل على خلافه كما يظهر من ملاحظة كلماتهم في طي المسائل وفي كلام بعض الافاضل
ان التحقيق القول بلزوم العمل بظواهر الالفاظ اذا حصل الظن منها بالواقع وبارادة المتكلم منها ظواهرها واما مع الشك في ذلك فلا يجوز التعويل عليها الا ان
يقوم دليل على لزوم العمل بها من باب التعبد والقدر الثابت هو ما اذا عارضها ما يوجب الشك والظن بخلافها فما لم يقم دليل من الشرع على حجيته فالحاصل ان
الاصل المنع من العمل بها بدون الظن الا ان يقوم دليل على لزوم العمل من باب التعبد فيقتصر على مورد الدليل قلت الذي يقتضيه التحقيق في المقام ان يفرق
بالفرق بين ما يكون باعثا على الخروج عن الظن بعد حصول الدلالة بحسب العرف وانصراف اللفظ اليه في متفاهم الناس وما يكون مانعا من دلالة العبارة عليه بحسب
العرف وباعثا على عدم انصراف اللفظ اليه بحسب المتعارف في المخاطبة وان لم يكن ظاهرا في خلافه فصار في البين ظاهر وقد ينزل عليه ما حكيناه عن بعض افاضل
المتأخرين من المنع عن الاخذ بالاصل المذكور الا مع الظن بمقتضاه وما حكيناه عن بعض الجماعة من البناء على الاخذ به الا مع قيام الدليل على خلافه ولو فرض خروجهم
لمنع عن الحمل المذكور فهو من الاشتباه في مورده كما يتفق كثيرا في ساير الموارد من نظايره وفي طي كلمات الاصحاب شواهد على التنزيل المذكور وفيه تنقيح الخلاف في
المعنى وكيف كان ففي الصورة الاولى يصح الاستناد الى ظاهر العبارة حتى يثبت المخرج ومجرد الشك في حصوله او الظن الغير المعتبر لا يكفي فيه فلو شك في ورود مخصص
على العام او ظن حصوله من غير طريق شرعي وجب البناء على العام ويدل عليه عمل العلماء خلفا عن سلف بالعمومات وساير الظواهر على النحو المذكور حتى يثبت المخرج
بطريق شرعي كيف ومن المسلمات بينهم حجية استصحاب العموم حتى يثبت التخصيص واستصحاب الظاهر حتى يثبت التاويل ولم يخالف فيه احد من القائلين بحجية الاستصحاب في
الاحكام والمنكرين له وقد حكوا الاجماع عليه من الكل كما سيجيء الاشارة اليه في محله انشاء الله تعالى والحاصل انه بعد قيام الحجة ودلالتها على شيء لا بد من الاخذ بمقتضاها والوقوف
عليها حتى يقوم حجة اخرى قاضية بالخروج عن ظاهرها وترك ما يستفاد منها والظاهر ان ذلك طريقة جارية بالنسبة الى التكاليف الصادرة في العادات من الموالي
لعبيدهم والوالد لولده والحاكم لرعيته وغيرهم بل كذا الحال في غير التكاليف من ساير المخاطبات الواقعة بينهم واما الثانية فلا يصح فيها الاستناد الى الوضع اذ حجيته
في المخاطبات العرفية انما هو لظاهر العبارة على حسب المفهوم في العرف والعادة فاذا قام هناك ما يرجح الحمل على المجاز لا بان يرجحه على الحقيقة بل بان يصلح للمساواة
للظهور الحاصل في جانب الحقيقة لم يحصل التفاهم بحسب العرف لتعادل الاحتمالين وان كان الظهور الحاصل في احدهما وضعيا وفي الاخر عارضيا فيلزم التوقف عن
الحكم باحدهما حتى ينهض شاهد اخر يرجح الحمل على احد الوجهين اذ ليس انفهام المعنى من اللفظ مبنيا على التعبد وانما هو من جهة حصول الظهور والدلالة العرفية على
المراد والمفروض انتفاؤها في المقام ومن هنا ذهب جماعة الى التوقف في المجاز المشهور فلا يحمل اللفظ عندهم على خصوص الحقيقة او المجاز الا بعد قيام القرينة على
ارادة احد المعنيين منهم المصنف رحمه الله في كلامه في الكتاب كما سيجيء انشاء الله وقد خالف فيه جماعة فرجحوا الحمل على الحقيقة واخرون فحملوه مع الاطلاق على المجاز والاظهر فيه
ما بيناه التفصيل والقول بكل من الاقوال المذكورة بحسب اختلاف مراتب الشهرة فان لم تكن بالغة الى حد يعادل الظهور الحاصل من ملاحظة ظهور الحقيقة تعين حمله
على الحقيقة والا فان كان معادلا للحقيقة في الرجحان لزم التوقف فلا يحمل اللفظ على احد المعنيين الا بالقرينة والتعليل وان كانت ملاحظة الاشتهار حجة للحمل على المجاز
بان كان الظهور الحاصل منها غالبا على الظهور الحاصل من الوضع كان المتعين حمله على المجاز ويجري ما ذكرناه من التفصيل بالنسبة الى ساير القرائن القائمة في الكلام
مما ينضم الى ظاهر الكلام فانه قد يقرب المعنى المجازي الى الفهم من غير ان يبلغ به الظهور الى درجة الحقيقة فيتعين معها الحمل على الحقيقة ايضا وان ضعف بها الظهور
الحاصل قبلها او يجعله مساويا للارادة الحقيقة او غالبا عليها فيتوقف في الاول ولا يحمل اللفظ على الحقيقة مع عدم كون القرينة صارفة عنها الى غيرها ولا صارفة
عن الحمل عليها وجعلت ارادة المجاز مكافئة لارادتها فلذا دار الامر بين ارادته وارادتها ويتعين حمله على المجاز في الاخير لنا المخاطبات على الظنون الحاصلة من العبارات
سواء كانت حاصلة بملاحظة الاوضاع او انضمام القرائن على اختلاف مراتبها في الوضوح والخفاء اذ لا يعتبر في القرينة ان تكون مفيدة للقطع بالمراد فظهر بما قررنا
انه لا وجه لاعتبار حصول الظن بالفعل بما هو مقصد المتكلم في الواقع ولا الالتزام بالخروج عن مقتضى قاعدة عدم حجية الالفاظ مع عدم ظهورها في المقصود بلا
دلالة ظنية لوجود ما يعارضها نظرا الى وجود الدليل على لزوم الاخذ بها في بعض المقامات مع انتفاء الظن بها حسب ما قدمنا حكايته عن الفاضل المذكور بل
ان الاصل المذكور معول عليه في الثانية مطلقا من غير حاجة الى التزام الخروج عن الاصلين في شيء من المقامات هذا كله مع العلم بوجود الشواهد المفروضة المقارنة
للعبارة او العلم بانتفائها او الظن باحد الجانبين واما لو لم يعلم بمقارنة القرائن ولا بعدمها واحتمل وجودها بحسب الواقع ولم يحصل ظن باحد الجانبين فهل يحكم بامضاء
الحمل على ظاهر اللفظ من دون ظن بالمراد وبما هو مدلول العبارة بحسب الواقع او لا بد من التوقف لعدم العلم او الظن بانفهام المعنى المفروض من العبارة حين التأدية
وبدلالتها عليه بحسب العادة حتى يستصحب البناء عليه كما في الفرض المتقدم وجهان اوجههما الاول للاخذ بظاهر اللفظ مع ثبوت ما يوجب العدول عنه والشك فيه والظن
جريان الطريقة المتداولة في الاحكام العادية والبناء في فهم المخاطبات الجارية بين الناس كالخطاب الواصل من الموالي الى العبيد والحكام الى الرعية على ذلك وهو الطريقة الجارية
في العمل بالروايات الواردة من غير ان يجعل احتمال مقارنتها لما يوجب الصرف عن ظواهرها باعثا على التوقف في العمل بها فاصالة عدم المخصص عن الاصل وهو الاخذ بظاهر
اللفظ ملحوظا مع القرائن والامارات المنضمة اليه عند من يرد الخطاب عليه من غير التفات الى احتمال حصول ما يوجب الخروج عنه من القرائن المتاخرة او المقارنة الصادرة
عن الظن فيه التاسعة لمعرفة كل من الحقيقة والمجاز طرق عديدة احدها تنصيص الواضع بالوضع او بلوازمه او بنفيه او نفي لوازمه ثانيها النقل المتواتر وما بمنزلته من
التسامع والتظافر والاحاد وحجية الاول ظاهرة الا انه قد يناقش في وجوده ويدفعه ملاحظة الوجدان ويدل على حجية الثاني عموم البلوى باستعلام اللغات و
عدم حصول الغنى عنها مع انسداد طريق القطع في كثير منها فلا مناص عن الاخذ بالظن فيها وجريان الطريقة من الاوائل والاواخر على الاعتماد على نقل النقلة والرجوع الى الكتب
المعتمدة المعدة لذلك من غير نكير فكان اجماعا من الكل والقول بعدم افادة كلامهم للظن لاحتمال ابتنائه على بعض الاصول الفاسدة كالقياس في اللغة او لعدم

التحرّج عن الكذب لبعض الاغراض الباطلة مع انتفاء العدالة عنهم في الغالب وفساد مذهب اكثرهم فاسد بشهادة الوجدان والتدرّج على التحرّج عن الكذب فانه غالبا
سيّما في الكتب المتداولة لولا ابهام الدواعي الى الجهة نعم لو فرض عدم افادته للظن لقيام بعض الشواهد على خلافه فلا معوّل عليه وربما يناقش في حجية الظن في المقام
لاصالة عدمها وعدم وضوح شمول ادلّة حجية خبر الواحد لمثله وضعفه ظاهر مما عرفت مضافا الى ان حجية اخبار الآحاد في الاحكام مع ما فيها من وجوه الاختلال وشدة
الاهتمام في معرفتها يشير الى حجيتها في الاوضاع بطريق اولى ثالثها الاستقراء وهو تتبع موارد الاستعمالات كما في استنباط الاوضاع النوعية والقواعد الكلية الوضعية
كاوضاع المشتقات وما قرروه من رفع الفاعل ونصب المفعول ونحوهما فان تلك الاوضاع والقواعد مما تستنبط من تتبع الموارد والطريق الى معرفتها منحصر في ذلك
في الغالب وعليه جرت طريقة علماء الادب في معرفة ما قرروه من القواعد العربية وما بنوه من الاوضاع الكلية واما الاوضاع الشخصية فيمكن استفادتها من ذلك
ايضا بما يخصه موارد اطلاقات اللفظ والملاحظة على جهة ما وضع له لو كان كليا ونحو ذلك كما احتجوا به في اثبات الحقائق الشرعية ثم الاستقراء ان كان مفيدا للقطع
كما في الحكم برفع الفاعل ونصب المفعول فلا كلام وان كان مفيدا للظن فكذلك ايضا لما دل على حجية الظن في مباحث الالفاظ واطباق اهل الادب عليه من غير نكير كما ينادي
ملاحظة كلماتهم رابعها الترديد بالقرائن وملاحظة مواقع الاستعمال وهو طريقة معروفة في الاوضاع كما في الاطفال يتعلمون اللغات والجاهلين بالاوضاع يتعلمونها عن
اربابها ومواضعهم وقد يفيد القطع وقد يفيد الظن ويمكن ادراج بعض صوره في الاستقراء وقد يجعل الاستقراء في بعضها الى الوجه الآتي الا ان الظاهر في الترديد بالقرائن
دلالته على الوضع بالنظر الى ما سنذكره من الاصل فهو وجه آخر مغاير للوجوه المذكورة خامسها اصالة الحقيقة فيما اذا استعمل اللفظ في معنى مخصوص ولم يعلم
كونه موضوعا بازائه او مستعملا فيه على سبيل المجاز على المعروف من المذهب مع اتحاد المستعمل فيه او تعدده والعلم بكونه مجازا في غيره بل لم يتّفق الاصوليين الاطباق على الحكم
بدلالته على الحقيقة وانما اختلفوا فيما اذا تعدد المستعمل فيه وقد ذهب السيد وغيرهما من المتقدمين الى جريان الاصل المذكور في ذلك ايضا ولذا اشتهر عنهم تقديم
الاشتراك على المجاز كلما دار الامر بينهما بعد وجود الاستعمال في المعنيين وجروا على ذلك في اثبات ما يدعونه من الاشتراك في المباحث الآتية واشتهر تقديم المجاز عليه ولذا قالوا
ان الاستعمال اعم من الحقيقة يعنون به مع تعدد المعنى فلا يتوهم منافاته بينه وبين الاصل المذكور وقضية ذلك هو دوران الاجراء اصل الحقيقة مع اتحاده فيما اذا علم او وضع لمعنى وشك
في المعنى المراد ثانيهما اذا علم المستعمل فيه وشك في الموضوع له مع اتحاده مستعمل اللفظ فيه مما يحتمل تعلق الوضع به مورد الحكم بكون الاستعمال اعم من الحقيقة وهو
ما اذا تعدد المستعمل فيه الذي يحتمل الوضع له وقد خالف فيه جماعة المذكورة فحكموا هناك ايضا باصالة الحقيقة فهم ينكرون القاعدة الاخيرة ولا يقولون بها في شيء
من المقامات وقد يتكلم في اجراء الاصل المذكور في الصورة الاولى فهي ليست من مورد البحث في المقام اذ ليس فيها استعلام الوضع من الاستعمال بل العكس فالكلام انما
هو في الصورتين الاخيرتين ولتوضيح القول فيهما في مقامين الاول في دلالة الاستعمال على الحقيقة مع اتحاد المعنى ولا كلام ظاهرا في تحقق الدلالة المذكورة في الجملة وقد حكى
الاجماع عليه جماعة من الاجلة منهم شارح الزبدة وقد يستفاد من كلام السيد في الذريعة ايضا كما سيأتي الاشارة اليه ويدل عليه بعد ذلك جريان طريقة ائمة اللغة ونقلة المعاني
اللغوية على ذلك فعن ابن عباس الاستناد في معنى الفاطر الى مجرد الاستعمال وكذا عن الاصمعي في معنى الدهاق وكذا الحال فيمن عداهم فانهم لا زالوا يستشهدون في اثبات
المعاني بمجرد الاستعمالات الواردة في الاشعار وكلمات العرب ويثبتون المعاني اللغوية بذلك وقد دان ذلك بدنا لهم من قدمائهم الى متأخريهم كما لا يخفى على من له ادنى
خبرة بطريقتهم وان كان ظاهر الاستعمال قاضيا بارادة الموضوع له بعد تعيينه والشك في ارادة غيره بخلاف ما نحن فيه كما مرت الاشارة اليه وذلك قاض بجريان الظهور المذكور في المقام
اذ لا فرق في ذلك بين العلم بالموضوع له والجهل بالمراد او العلم بالمراد والجهل بما وضع له لاتحاد المناط في المقامين وهو استظهار ان يراد من اللفظ ما وضع بازائه من غير ان
يتعدى باللفظ عن مقتضى وضعه الا ان يقوم دليل عليه مضافا الى ما في المجاز من كثرة المؤن لتوقفه على الوضع والعلاقة والقرينة الصارفة والمعينة بل وفي تشخيص الحقيقة
على ما هو الغالب وان لم يستلزمه على التحقيق فان قلت ان مجرد وجدان اللفظ مستعملا في معنى كيف يدل على كونه حقيقة فيه مع احتمال كونه مستعملا فيه متباعدا عن المعنى المعروف
ومجرد اصالة العدم لا يفيد ظنا به وليس الامر في المقام مبنيا على التعبد ليؤخذ فيه بمجرد الاصل قلت فيه بعد ما عرفت من الوجه في ظهور الاستعمال في الحقيقة انه قاض بكون
المستعمل فيه معنى حقيقيا حتى يتبين ان هناك معنى آخر استعمل اللفظ فيه اذ ليس المراد هو الحكم بالحقيقة بمجرد ما يرى في بادي الرأي من استعمال اللفظ في معنى مخصوص
من دون خبرة بسائر استعمالاته بل المقصود هو الحكم بها بعد ملاحظة استعمالاته المعروفة وانحصار الامر فيما يحتمل الوضع له من مستعملاته لو فرض استعماله في غيره ايضا في المعنى
المفروض لبعد وجود معنى آخر غيره يكون اللفظ موضوعا بازائه مما لا يوجد في الاستعمالات المعروفة ولا يكون له عين ولا اثر في الاطلاقات المتداولة وبذلك يظهر
وجه الحكم بكونه هو الموضوع له بالنظر الى ورود الحكم في اثبات الاوضاع مدار الظن وحصول الترجيح بكونه هو الحقيقة ظاهر مما ذكرنا اذا لم يتم شيء من الشواهد على كونه
مجازا فيه كما هو المفروض وقد ظهر بما قررناه وجه آخر في قولهم ان الاستعمال اعم من الحقيقة بان يكون المراد به ان مجرد الاستعمال من دون ملاحظة كونه في معنى واحد اعم من الحقيقة
فتدبر الثاني في بناء الاصل مما يتعدد فيه المعنى مع قيام احتمال كونه حقيقة في الجميع وفيما يزيد على المعنى الواحد والمشهور كما عرفت عدم دلالة مجرد الاستعمال على كونه حقيقة
فيهما وهو الظاهر اذ المقدار الثابت هو تحقق الوضع لواحد منها فقضية الاصل عدم تحقق الوضع بالنسبة الى ما عداه مضافا الى غلبة المجاز بالنسبة الى الاشتراك
وكونه اقل مؤنة منه وذهاب الجمهور الى ترجيحه عليه فيغلب الظن بالبناء عليه فان قلت اي فرق بين تعدد المعنى وتحدده في استظهار الحمل على الحقيقة مع ان عمدة الوجوه المذكورة
لرجحان الحمل على الحقيقة في تحد المعنى جار في متعدده ايضا فان استظهار استعمال اللفظ فيما وضع له لعدم خروج المستعمل عن مقتضى الوضع الا ان يقوم دليل عليه مما
لا يفرق فيه بين تحد المعنى والمتعدد وكذا كثرة المؤن وقلتها جار في المقام لعدم احتياج المشترك الا الى وضع وقرينة بخلاف المجاز لاحتياجه الى وضع وعلاقة وملاحظة
للعلاقة المجوزة للاستعمال وقرينة صارفة وقرينة معينة وكذا الحال في جريان الطريقة على اثبات الاوضاع بالاستعمالات فانهم يستندون اليها في اثبات معاني اللغة
على نحو يتبين ما من غير فرق بين المقامين قلت جريان الوجه المذكور في متعدد المعنى ممنوع اذ استظهار كون المستعمل فيه مما وضع اللفظ له مع تعدد ما استعمل اللفظ فيه غير
ظاهر بل الاستعمال كما عرفت اعم من الحقيقة وانما يسلم ذلك مع اتحاد المستعمل فيه كما مر وظهور الاستعمال في ارادة الموضوع له مع العلم بالموضوع له والجهل بالمراد واحدا كان
الموضوع له او متعددا لا يقضي بظهوره فيها مع الجهل بالموضوع له واحدا كان المستعمل فيه او متعددا اذ لا مانع من مرجوحية الاشتراك بالنسبة الى المجاز في نفسه و
رجحان ارادة احد المعاني المشتركة بالنسبة الى المعنى المجازي بعد تحقق الاشتراك فان ثبوت الوضع المتعدد اذا كان مرجوحا في نفسه لا ينافي رجحان ارادة الموضوع له

بعد ثبوت

بعد ثبوت ما يخالف الظاهر من التعدد ولذا اتفقوا على رجحان الغير مع ان المشترك مرجوحية الاول ولا يجري ذلك في متحد المعنى ضرورة لزوم تحقق وضع ذلك اللفظ للمعنى في الجملة نظرا الى توقف كل من الحقيقة والمجاز عليه فيستظهر اذن من الاستعمال فيه كون ذلك هو الموضوع له فيتعين الموضوع له بالاستعمال بعد العلم به اجمالا او غير اثبات الموضوع له مع عدم العلم بتعدد الوضع لا اجمالا ولا تفصيلا كما هو المفروض في المقام فيكون ظاهر الاستعمال هناك شاهدا على تعيين الموضوع له بعد تحقق حصول الوضع واين ذلك من اثبات اصل الوضع به مع قضاء الاصل بعدمه ودعوى انه هو عدم خروج المستعمل عن مقتضى الوضع لو سلم حصوله فليس بمثابة يمكن ان يخالف الاصل من جهته ويحكم بحدوث حادث جديد لاجله مع ما في الاشتراك من مخالفة الظاهر لوجوه شتى نعم لو علمنا تعدد الموضوع له اجمالا في خصوص بعض الالفاظ ووجدناه مستعملا في معنيين لا غير امكن اثبات تعلق الوضع بهما واشتراكه بينهما نظرا الى ما ذكرناه فيثبت بذلك ضعف الحجة المذكورة وليس في كلام الجماعة ما ينافي ذلك لانه انما يتم الموافق لما ذكرناه دون ما هو المفروض في محل البحث ثم ان دعوى قلة المؤنة في الاشتراك انما تتم بالنسبة الى الواضع لعدم افتقاره الى وضع ثان وملاحظة الحال في الاستعمال وقرينتين بالنظر الى استعماله في كل من المعنيين بخلاف المجاز اذ لا يفتقر الا الى ملاحظة العلاقة المسوغة للاستعمال وقرينة مفهمة له اذ الغالب اتحاد القرينة الصارفة والمعينة واما الوضع الترخيصي والعلاقة فالمفروض حصولهما على كل حال مضافا الى ان الاشتراك مخل بالتفاهم الذي هو الحكمة في الوضع بخلاف المجاز وما ذكر من استناد اهل اللغة في اثبات تعدد الاوضاع الى مجرد الاستعمال الوارد عن العرب غير ثابت وما يرى من استنادهم الى بعض الاطلاقات لا يفيد تعويلهم على مجرد الاستعمال فقد يكون الملحوظ هناك تبادر ذلك المعنى من كلامهم او الرجوع الى غيره من علائم الحقيقة كيف والبناء على اصالة الحقيقة مطلقا ليس معروفا بين اهل اللغة ولا منقولا عنهم في الكتب الاصولية وقد ظهر بما ذكرنا ما قد يستدل به للقائل باصالة الحقيقة في التعدد ايضا والوجه في تضعيفه الا انه لا ثمرة بين القولين الا في بعض الصور وتوضيح المرام انه مع استعمال اللفظ في المعنيين اما ان يقوم بعض امارات الحقيقة على وضعه لكل منهما او بعض علائم المجاز على عدم تحقق الوضع لشيء منهما او تقوم الامارة على كونه حقيقة في احدهما مجازا في الاخر او يقوم امارة المجاز في احدهما من غير قيام امارة الحقيقة او المجاز بالنسبة الى الاخر او يقوم امارة الحقيقة في احدهما كذلك او لا يقوم شيء من الامارتين على شيء من الامرين فعلى الثلثة الاول لا كلام وكذا على الرابع لخروجه ايضا عن محل الكلام لكونه من متحد المعنى كما عرفت وعلى الخامس يحكم بالتجوز في الاخر لاصالة انتفاء الوضع فيه ولغلبة المجاز وقلة مؤنته وغير ذلك مما مر والثمرة بين القولين هنا ظاهرة وربما يتوهم خروجه عن محل البحث وهو ضعيف لاطلاق القائلين بالبناء على الحقيقة من غير اشارة الى التفصيل وعلى السادس قد عرفت الحال فيه الا انه لا يتفرع هنا ثمرة على القولين لوجوب التوقف في فهم المراد مع انتفاء القرينة على الوجهين وتوقف حمله على احدهما على قيام القرينة في كل من المذهبين هذا وقد يحكى قولان اخران في المقام احدهما القول بتقديم المجاز على الحقيقة وظهور الاستعمال في المجاز في متحد المعنى ومتعدده فقد عزي الى بعض المتاخرين الميل اليه لما حكي عن ابن جني من غلبة المجاز على الحقيقة وان اكثر اللغة مجازات فالظن يلحق المشكوك بالاعم الاغلب وهو بين الفساد كيف ولو كان كذلك لزم عدم ظهور اللفظ في معناه الموضوع له حال التجرد عن القرائن وكان حمل اللفظ على معناه المجازي اظهر من حمله على الحقيقي وقد عرفت فساده بل هو مصادم لما قضت به الضرورة وقد ذكر في بيان الغلبة المدعاة انا اذا قلنا قام زيد فقد تجوزنا من حيث اسندنا المصدر المتناول لكل قيام الى واحد وكذا الحال في سائر الافعال المسندة الى سائر الفاعلين وكذا لفظ زيد نحو اسم لجميع الاجزاء الذاهبة منها والباقية وقد اطلق على بعضها وبما اشتهر ذلك نظائره يظهر عدم خلو شيء من الالفاظ عن التجوز الا نادرا وهذا كما ترى بين البطلان لظهور ان المادة الماخوذة في ضمن الافعال انما وضعت للمطلق الحدث الصادق على كل من الاحاد لا ان يكون موضوعا بازاء مجموعها ولا انه مقيد باعتبار صدقه على الكثرة وكذا البدن بجميع الاجزاء المتحللة والباقية ماخوذ في وضع الاعلام وانما اخذ فيه على وجه كلي يأتي الاشارة اليه في محله ان شاء الله تعالى نعم فدعوى التجوز في المثال المذكور ونحوه مجازفة واهية وربما يوجه ما ذكره بان اكثر التراكيب المتداولة في السنة البلغاء مستعملة في معانيها المجازية اذ لا يريدون غالبا من التراكيب الخبرية مثلا ما وضعت له ذاتها وانما يراد منها الغالب المدح او الذم او التحزن او التفجع او المبالغة ونحوها وهو اضعف من سابقه اذ هو مع اختصاصها بالتراكيب وخصوص الوارد منها في كلام البلغاء في مقام البلاغة فلا يجري في المفردات ولا في كلام غيرهم بل ولا في كلامهم في غير المقام المذكور محل منع ظاهر وقد عرفت عدم حصول التجوز في شيء من المركبات المذكورة في كثير من استعمالاتها المتداولة ومع الغض عن ذلك فالدعوى المذكورة في كثير من استعمالاتها المتداولة ويجري اصلها محل خفاء ايضا وثانيهما القول بالوقف لعدم ظهور الاستعمال في شيء من الامرين وقد حكى ذلك بعض المحققين قولا في المقام فجعل الاقوال في المسئلة اربعة واختاره بعض افاضل العصر وقال انه المشهور وهو غريب اذ لم نجد مصرحا بذلك بل استنادهم الى اصالة الحقيقة في متحد المعنى معروف وقد عرفت حكاية الاجماع عليه من العلامة وهو الظاهر من السيد في الذريعة حيث ذكر في مقام اثبات كون الاستعمال في المتعدد امارة على وضعه لهما انه ليس استعمال اللفظ في المعنيين الا كاستعماله في المعنى الواحد في الدلالة على الحقيقة فقد جعل الحكم بدلالة الاستعمال على الحقيقة في متحد المعنى مفروغا عنه في المقام وكانه اخذ ذلك مما اشتهر بينهم من كون الاستعمال اعم من الحقيقة وحمله على ما اذا تبين المراد وشك في الموضوع له فاراد به دفع دلالة الاستعمال على الحقيقة وان كان الاصل بعد العلم بالموضوع له والشك في المراد هو الحمل على الحقيقة كما هو قضية الاصل المذكور فجمع بين الحكمين المشهورين على النحو المذكور وقد عرفت التحقيق في الجمع وان المقصود بالحكم المذكور احد الوجهين المتقدمين نظرا الى ما ربطه بما اتبعه كيف كان فالوجه في ذلك عدم الملازمة بين الاستعمال والوضع وانكار الظهور المدعى في المقام وقد عرفت ضعفه مما قدمناه ويومي اليه ان الاستعمال في معنى الحمل فانه اذا اطلق الاسد على الرجل الشجاع كان بمنزلة قولك الرجل الشجاع اسد وقد عزي الفاضل المذكور بكون الحمل ظاهرا في بيان الموضوع له كما اذا قال الغير في ليلة القدر هذه الليلة الشريفة لفلانية وان لم يكن ذلك بنفسه دليلا على الوضع عنده حسبما ياتي بيانه انشاء الله تعالى سادسها ورود اللفظ في مقام البيان مجردا عن القرائن مع حصول العلم بالمعنى المقصود من الخارج من غير قرينة منصوبة من المتكلم او ملحوظة له في الافهام وعدم استعماله في غيره في مقام البيان الا مع اقامة قرينة صارفة عن الاول معينة له فانه اذا وجد اللفظ على النحو المذكور في الاستعمالات المتداولة دل ذلك على كونه حقيقة في الاول مجازا في غيره فان ذلك من لوازم الوضع وعدمه وكذا الحال فيما اذا لوحظ تردد اهل العرف في فهم المعنى وحكمهم باجمال المقصود عند الاطلاق فان ذلك من امارات الاشتراك لكن لا بد في المقام من العلم او الظن بانتفاء سائر الوجوه الباعثة على ذلك لكونه الفرد الكامل وغيره او الشايع وغيره فلو احتمل ان يكون الاتكال في الاول على كمال الباعث على الانصراف اليه وفي الثاني على نقصه الموجب للانصراف عنه كما هو الحال في صيغة الامر بناء على وضعها للطلب المنتسب الى اضافه الى الوجوب وعدم انصرافه الى الندب الا مع قيام القرينة عليه لم يصح الاستناد الى ارادة الوجوب منها مع الاطلاق في مقام البيان في كونها حقيقة فيه دون

كونها مجازا في الندب بعد ما اذ ترجح الامر وجود قرينة صارفة عن الوجوب لاحتمال الاتكال على كمال الطلب الحاصل في الوجوب في عدم الاحتياج الى نصب قرينة حال الداعية
وكون ذلك هو الباعث على التزام نصبها عند ارادة غيره وكذا لو احتمل ان يكون شيوع المعنى وغلبته باعثا على الانصراف اليه ليكون ذلك قرينة صارفة عن الحقيقة
معينة للمجاز او قرينة على الحمل على احد اقسام المشترك المعنوي في عدم حمله على غيره او الحمل على احد معنيي المشترك اللفظي دون الاخر باعثة على التوهم في عدم انصراف اللفظ الى
الحقيقة فلا يمكن الاستناد الى ما قلناه في شئ من ذلك مع ظهور ما ذكر واحتماله احتمالا مساويا والاستناد الى الاصل العدم في نفي ذلك كله مع عدم افادته ظنا
بمؤداه قد عرفت وهنه سيما في المقام سابعها انتفاء المناسبة المصححة للتجوز بين مستعملات اللفظ فانه شاهد على تعلق الوضع بالجميع كذا لو كانت المناسبة
الحاصلة امرا بعيدا يبعد اعتبارها في الاستعمالات الشايعة وح فيعتبر في حصول الظن بالوضع غالبا شيوع استعماله فيه وهذه الطريقة قد تفيد القطع بالوضع
وقد تفيد الظن به ولو احتمل ان يكون هناك معنى ثالث يناسبهما جرى فيه الكلام المتقدم فيندفع ادنى احتمال وضعه له بما مر والظ تقديم الاشتراك على الاحتمال المذكور
اذ تعلق الوضع بما لم يوجد استعماله فيه في غاية البعد هذا كله ظاهر في معاني الاسماء التامة والمعاني الحدثية للافعال واما الاسماء الناقصة والحروف ومقاماتها
الافعال فالاخذ بالطريقة المذكورة فيها موقوف على عدم القول بحصول الترخيص هناك في استعمالها في غير ما وضعت له مع انتفاء المناسبة حسب ما مر القول فيه
اما مع القول به واحتماله احتمالا مساويا لحصول الوضع او مرجوحا بالنسبة اليه كما هو الحال في الترخيص على الوجه الاخر كما عرفت فلا يصح التعويل على الوجه المذكور لدوران
الامر في المقام على الظن كما مرت الاشارة اليه ثامنها استعمال اللفظ في معنى مجازي بملاحظة معنى مخصوص من مستعملات اللفظ فانه يدل على كونه حقيقة في ذلك
المعنى لعدم جواز سبك المجاز من المجاز اذ يعتبر في المجاز وجود العلاقة المصححة بينه وبين معناه الموضوع له ويدل على كون المعنى مجازيا ان يلاحظ في استعماله حصول علاقة
بينه وبين غيره مما علم وضع اللفظ له اذ لا حاجة الى الملاحظة المذكورة في الحقايق وما قد يتخيل من جواز استعمال المشترك في احد معنييه من جهة علاقته لمعناه الاخر
ح فاقصى الامر ان يكون ذلك الاستعمال مجازا ولا يقضي ذلك بعدم تعلق الوضع به مدفوع ببعد الاعتبار المذكور بعد تحقق الوضع فلا ينافي الظهور المطلوب في المقام فلو
كان استعمال اللفظ في احد معنييه بملاحظة العلاقة بينه وبين الاخر دل ذلك على كونه حقيقة في ذلك مجازا فيه تاسعها اصالة العدم ويثبت به مبدأ الوضع فيما اذا
ثبت الوضع عندنا في الجملة وكذا يثبت بقاء الوضع عند الشك فيه وتوضيح ذلك انا اذا علمنا ثبوت معنى للفظ في العرف نحكم لذلك بثبوته له في اصل اللغة
ايضا نظرا الى اصالة عدم النقل وعدم تعدد الاوضاع هذا مع علمنا بثبوت تلك اللفظة في اصل اللغة واما مع الجهل بذلك واحتمال كونه من الموضوعات الجديدة فلا
وكذا اذا علمنا بكون اللفظ حقيقة بحسب اللغة في معنى حكمنا بثبوته في العرف جريا على الا[illegible] الثابت واخذا باصالة عدم النقل ولو علمنا بطرو وضع اخر عليه حكمنا بتاخره
سواء قضى بهجر الاول اولا ومنه يعلم ان اثبات المعنى العرفي بحسب اللغة انما هو مع عدم ثبوت الوضع فيها لمعنى اخر والا بني على اصالة تاخر الحادث فلا يحكم باشتراكه بين المعنيين
في اللغة بمجرد ذلك بل يحكم ح بتاخر ذلك المعنى الى حين ثبوت الوضع له سواء قضى بهجر الاول اولا ولو علم بحصول الهجر وشك في مبدئه بني على تاخر الهجر سواء علم بوضعه
لذلك المعنى قبل تحقق الهجر او لا الا انه مع الجهل بذلك يحكم بتاخر الوضع ايضا ولو ثبت للفظ معنيان بحسب العرف من دون ثبوت وضعه لخصوص احدهما بحسب اللغة
فهل يثبت له المعنيان في وضع اللغة ايضا وجهان وقضية الاصل عدم ثبوت وضعه لغة الا لاحدهما غير ان الظ مع عدم ظهور امارة حدوث الوضع لاحدهما ثبوت الوضع
بحسب اللغة كما هو الشان في معرفة المشتركات اللغوية اذ طريقة استعلام نقلة اللغة غالبا ملاحظة حال الاستعمالات العرفية المتداولة في كلام العرب هذا وقد يستشكل في
المقام بان الاوضاع امور توقيفية لا يمكن اثباتها الا من جهة التوقيف فلا وجه لاثباتها بالاصل والاستصحاب فلا بد مع الجهل بالحال من التوقف في المقام ولو سلم جواز
الرجوع اليهما فانما هو الامر الاستناد اليهما في نفي الوضع واما اثباته كما هو المقصود بذلك في كثير من مباحث الالفاظ فليس على ما ينبغي ويدفعه ان الحجة من الاصل و الاستصحاب
في المقام هو ما افاد الظن بالوضع ومعه فالوجه في الحجية ما هو الشان الامر في مباحث الاوضاع على الظنون لانسداد طريق العلم فيها غالبا واما مع عدم حصول الظن فلا
معول عليهما في اثبات الوضع في الازمنة المتقدمة والمتاخرة اذ لا دليل على الرجوع اليهما في المقام على سبيل التعبد ومن هنا يظهر القدح في الاحتجاج المعروف لنفي الحقيقة
الشرعية من الاستناد الى اصالة بقاء المعاني اللغوية في عهد الشارع اذ لا يقين من الشك في بقائها بعد اشتهار الخلاف في ثبوت الحقيقة الشرعية وقيام بعض الشواهد
على خلافه كما لا يخفى بعد الرجوع الى الوجدان عاشرها التبادر وهو سبق المعنى الى الذهن من نفس اللفظ وانما اعتبرنا ان يكون السبق الى الذهن من مجرد اللفظ احترازا
عما يكون بواسطة الخارج اما من القرائن الخاصة او العامة او مع انضمامها اليه مع الشك في استناد الفهم الى نفس اللفظ اذ لا يكون ذلك امارة على الحقيقة والوجه
في كون التبادر على الوجه المذكور امارة على الحقيقة ان فهم المعنى من اللفظ اما ان يكون بتوسط الوضع او القرينة لانحصار جهة الدلالة فيهما والوضوح بطلان
القول بالدلالة الذاتية فاذا كان انفهام المعنى من اللفظ بمجرد سماعه من دون انضمام قرينة اليه دل على حصول الوضع له من قبيل دلالة اللازم المساوي على وجود
ملزومه وهذا بخلاف ما لو انضم اليه شئ من القرائن لاحتمال الاستناد في الفهم ح اليها فلا يدل على خصوص الحقيقة لحصول مطلق الفهم في المجاز ايضا فهو لازم اعم لا دلالة
فيه على خصوص الملزوم ومن هنا يظهر انه لو احتمل وجود القرينة في المقام واستناد الفهم اليها احتمالا مساويا لاحتمال عدمها لم يحكم بالحقيقة على نحو ما لو وجدت القرينة ولم
يعلم استناد الفهم اليها او الى اللفظ ومجرد دفع احتمال وجود القرينة بالاصل غير مفيد في المقام اذ المدار في اثبات الاوضاع على الظنون نعم ان حصل منه ومن غيره ظن بانتفاء القرينة
فالظ البناء عليه كما لو ظن باستناد الفهم الى مجرد اللفظ وان انضم اليه بعض القرائن ح هذا وقد اورد عليه بوجوه احدها ان سبق المعنى الى الذهن من مجرد اللفظ موقوف على العلم
بالوضع ضرورة كون العلم بالوضع شرطا في فهم المعنى كائنا من كان من اللفظ فاذا كان العلم بالوضع موقوفا على سبق المعنى الى الذهن كما هو قضية جعله دليلا عليه لزم الدور
والجواب عنه من وجهين احدهما ان المقصود تبادر المعنى من اللفظ عند العالم بالوضع وتوضيحه ان الجاهل بلسان قوم اذا اراد معرفة اوضاعهم يرجع الى ارباب تلك اللغة فاذا وجد
انسباق معنى من اللفظ عندهم حال الاطلاق وانتفاء القرائن علم وضع اللفظ لذلك في لسانهم وجرى ذلك مجرى نصهم بوضع ذلك اللفظ له بل هو اقوى منه لاحتمال الكذب
فيه بخلاف المقام لما عرفت من كون الفهم المذكور من لوازم الوضع المساوية والظ ان ذلك كان طريقة جارية لارباب اللغة في معرفة الاوضاع اللغوية كما يشهد به ملاحظة طريقتهم
وح فنقول ان العلم بالوضع موقوف على سبق المعنى من اللفظ عند العالم بالوضع وسبقه عنده موقوف على علمه بالوضع لا على علم ذلك الجاهل المتمسك بالتبادر فلا
دور ثانيهما ان تبادر المعنى من اللفظ مسبوق بالعلم بالوضع لكن لا يستلزم ذلك العلم بذلك العلم فقد يحصل الغفلة عنه لطرو بعض الشبهة للنفس او كانه في الخاطر

من البين

من البيّن جواز انفكاك العلم بالشيء عن العلم بالعلم به فوضوح جاهل بذلك الشيء في معتقده غير عالم به وان كان عالما به بحسب الواقع فبالرجوع الى تبادر المعنى عنده حال الغفلة عن
التبادر هو من لوازم علمه بالوضع يرتفع عنه الجهل المذكور ويكون ذلك موجبا للعلم بالوضع بحسب معتقده فنقول ان علمه بالوضع بحسب [illegible] متوقف على تبادر المعنى
من اللفظ وتبادره منه عنده انما يتوقف على علمه بالوضع بحسب الواقع وان كان غافلا عن علمه جاهلا به فباختلاف الطرفين يرتفع الدور وهذا هو الوجه في الرجوع الى
التبادر في المسائل المتداولة اذ لا حاجة فيها غالبا الى الرجوع الى غير المستدل كما هو الحال من ملاحظة موارد الاحتجاج به ثم لا يذهب عليك ان مرجع الوجهين المذكورين الى
واحد مرتبين وبينك توجيهي في ذلك لان المستدل بالتبادر ان كان من اهل تلك اللغة او الاصطلاح فلا حاجة له غالبا الى الرجوع الى غيره كما هو المتداول في الاحتجاج
به في نصوص الغير [illegible] فالجواب ما ذكرناه اخيرا وان كان الجاهل بتلك اللغة او الاصطلاح فلا بد من الرجوع الى العالم بها بملاحظة ما يتبادر منه عنده فالجواب ما ذكرناه
اولا ولبعض الافاضل المحققين جواب اخر عن الدور المذكور وهو منع المقدمة الاولى المذكورة في الايراد اعني توقف سبق المعنى الى الذهن على العلم بالوضع بل المسلم في الاوضاع
بل المسلم في الوضعية هو توقفه على نفس الوضع واما فهم المعنى فيكتفي فيه بانس الذهن باستعماله في ذلك المعنى وحصول المؤانسة المفهمة سواء كان ذلك هو السبب للوضع كما في الاوضاع
التعيينية او كان متفرعا على التعيين كما في غيرها من الاوضاع فلا يتوقف فهم المعنى على العلم بالوضع في شيء من الصورتين والحاصل انه يكتفي في فهم المعنى بتلك الغلبة وان
استلزم ذلك حصول الوضع نعم ان كان ذلك في اوائل الاستعمال توقف الفهم على العلم بالوضع وهو فهم نادر في غاية الاعراض لا يصح الاستناد فيه الى التبادر لعدم [illegible] وهذا
هو لا ينافي كونه من امارات الحقيقة في مواقع تحققه غاية الامر ان لا تكون تلك العلامة مطردة في سائر الحقايق ولا ضير فيه اذ لا يعتبر الاطراد في شيء من الامارات فان قد يتحقق
كيف الفرق باعتبار العلم بالوضع مع القول بان التبادر علامة الحقيقة وهو صريح لا مدفع له وكون التبادر علامة الحقيقة مما اتفق عليه الجمهور بل الظاهر اتفاقهم عليه
[illegible] في توقف الدلالة على العلم بالوضع عدم اعتبار العلم بالوضع في دلالة اللفظ لا استلزام كون الوضع بمجرده كافيا في حصول الفهم اذ لا بد من تعلق [illegible] سبب
بالسامع فان وضع اللفظ ان تحقق ولا يفهمه كل احد فكان الذي اعتبر العلم بالوضع انما اراد هذا التعلق الذي هو بمنزلته انتهى كلامه رفع مقامه قلت ما ذكره قدس سره
محل مناقشة اذ فهم المعنى من اجل الانس بها والغلبة اما ان يكون بملاحظة الغلبة والشهرة او بدونها بان تكون الشهرة باعثة على تعيين ذلك اللفظ لذلك المعنى او
كاشفة عن تعيينه له فيتبادر ذلك المعنى منه من دون ملاحظتها ايضا فعلى الاول لا دلالة في التبادر على الحقيقة لعدم استناده الى مجرد اطلاق اللفظ وفهم المعنى في الثاني
موقوف على العلم بتعيين ذلك اللفظ لذلك المعنى والتعيين له وان كان ذلك العلم حاصلا من جهة الممارسة والشهرة والحاصل ان الوضع ربط خاص بين اللفظ
والمعنى يتعين بسببه احدهما للدلالة على الاخر فكيف يعقل حصول تلك الدلالة من غير علم بذلك الارتباط والقول بان العلم بالشهرة البالغة الى الحد المذكور كاف في الفهم
ان تحقق حصول الوضع فيستدل بالفهم المتفرع على حصوله ويجعل ذلك طريقا الى معرفته لا يرجع الى طائل لما عرفت من ان الفهم هناك ان استند الى ملاحظة الشهرة
المفروضة لم يفد الحقيقة وان كان حاصلا من دون ملاحظتها فلا يتم الا بعد معرفة تعيين اللفظ له الحاصل من الشهرة المذكورة والمتفرع عن التعيين له المستفاد بتلك
الشهرة فلا يمكن الاستغناء عن ملاحظة الشهرة في فهم ذلك المعنى من اللفظ الا بعد العلم بذلك التعيين اعني كونه موضوعا بازائه كيف ومن البين ان حصول الوضع في
الواقع لا يكون سببا لانفهام المعنى من اللفظ ما لم يتعلق ذلك السبب بالسامع لا بعلمه به ولو بواسطة الشهرة المتفرعة عنه او الباعثة عليه اذ لو كان العلم بشيء امرا كافيا
في الانفهام لم يحتج في حصوله الى الوضع وكان حصول الشيء والعلم به كافيا في الفهم هف ولذا تقرر عندهم كون العلم بالوضع شرطا في الدلالة الوضعية فالعلم بالشهرة
المفروضة باعث على العلم بالوضع الباعث على الفهم فلا يكون انفهام المعنى الا بعد العلم بالوضع ثانيها النقض بجزء المعنى ولازمه فانهما يتبادران من اللفظ وفيهما منع
انتفاء القرائن مع ان استعمال اللفظ في كل منهما مجاز قطعا والجواب ان تبادرهما من اللفظ انما هو بواسطة الكل والملزوم فالمتبادر اولا هو الكل والملزوم خاصة وقد عرفت
ان علامة الحقيقة هو تبادر المعنى من اللفظ وفهمه منه بلا واسطة فلا نقض فان قلت ان ما ذكر انما يتم بالنسبة الى اللازم واما بالنسبة الى الجزء فلا لوضوح ان تصور
الكل خارجا وذهنا يتوقف على حصول الجزء فيكون متاخرا عنه وفهم المعنى من اللفظ ليس الا حصوله في الذهن بتوسط حضور اللفظ فيكون فهم الكل متاخرا عن فهم
الجزء فكيف يعقل ان يكون بتوسط الكل قلت ان الجزء وان كان متقدما على الكل في الرتبة الا ان دلالة اللفظ عليه تابعة لدلالته على الكل ولا منافاة بين الامرين
الا ترى ان وجود الجزء في الخارج تابع لوجود الكل اذ تعلق الايجاد بالكل ومع ذلك فهو متقدم عليه بالرتبة وكذا الكلام في فهم الجزء بالنسبة الى فهم الكل فالتقدم
الرتبي لا ينافي تبعية المتقدم رتبة للمتاخر عنه في الرتبة وتحقيق المقام ان الدلالة التضمنية ليست مغايرة للدلالة المطابقية بالذات وانما تغايرهما بالاعتبار فان
مدلولية الجزء انما هو بمدلولية الكل غير ان تلك الدلالة اذا نسبت الى الكل كانت مطابقة واذا نسبت الى الجزء كانت تضمنا كما مرت الاشارة اليه فليس هناك
حصولان بل حصول واحد يعتبر على وجهين وهو باحد الاعتبارين متاخر عن اعتباره الاخر بحسب الرتبة من جهة وان كان ذلك الاعتبار المتاخر متاصلا والاخر تابعا له
بواسطة نظرا الى تعلقه بالكل ابتداء وتعلقه بالجزء من جهة حصوله في ضمنه ومن ذلك يظهر الجواب بالنسبة الى بعض الدلائل الالتزامية فان منها ما يكون نفس تصور
الملزوم هناك متوقفا على تصور اللازم فيكون دلالته على اللازم والملزوم متوقفة على دلالته على اللازم اذ ليس مفاد الدلالة كما عرفت الا وجود المدلول في الذهن عند
وجود الدال كما هو الحال في العمى بالنسبة الى البصر وذلك لانه تاخر دلالته على الملزوم نظرا الى توقفه على تصور اللازم الا انه لا [illegible] كون الملزوم هو المدلول بالاصالة
واللازم مدلولا بالتبع وبواسطته فتم ثم انه قد ظهر مما قلنا ان الظهور للمعنى المتبادر من اللفظ في شيء لا يفيد كون اللفظ حقيقة فيه كما يتفق
في كثير من المقامات اذ ليس ذلك الظهور ناشيا من نفس اللفظ بل لخصوص الامر مع عدم استناده الى القرينة في الاستناد الى الوضع وانما هو ظهور معنوي ناش من انصراف
المعنى الى بعض انواعه لكونه اكمل من غيره او لشيوع وجوده في ضمنه او نحو ذلك يكشف عن ذلك انصراف الذهن الى ارادة ذلك المعنى ولو من غير طريق اللفظ
فلا دلالة فيه على الوضع وكثيرا ما يكون التبادر الاطلاقي من هذا القبيل وقد يكون من جهة شيوع اطلاقه على بعض الافراد من غير ان يتعين له او شيوع استعماله في
خصوصه مع امكان استعماله مجازا وكثيرا ما يشتبه الحال في المقام فيظن التبادر الناشي من ظهور المعنى ناشيا من اللفظ من جهة الغفلة عن ملاحظة توسط المعنى في حصول
التبادر فيستدل به على الحقيقة ومن ذلك احتجاج الجمهور على كون الامر حقيقة في الوجوب بتبادره منه عند التجرد عن القرائن ولذا يحسن الذم والعقاب عند المخالفة لمجرد مخالفة
العبد لامر السيد فان التبادر الحاصل هناك من جهة وضع الصيغة للطلب وظهور الطلب في الوجوب لا من جهة ظهور اللفظ فيه اولا كما يشهد له ظهور الطلب في الوجوب

كونها مجازا فى الندب بعد ما دار مترج الامر مع وجود قرينة صارفة عن الوجوب لاحتمال الاتكال على كمال الطلب لما حصل فى الوجوب فى عدم الاحتياج الى نصب قرينة ما اذا دار الامر
وكون ذلك هو الباعث على التزام نصبها عند ارادة غيره وكذا لو احتمل ان يكون شيوع المعنى وغلبته باعثا على الانصراف اليه فلا يكون ذلك قرينة صارفة عن الحقيقة
معينة للمجاز او قرينة على الحمل على احد اقسام المشترك المعنوى وعدم حمله على غيره او الحمل على احد معنيى المشترك اللفظى دون الاخر باعثة على التوهم وعدم انصراف اللفظ الى
الحقيقة فلا يمكن الاستناد الى ما قلناه فى شئ من ذلك مع ظهور ما ذكر او احتماله احتمالا مساويا او الاستناد الى الاصل العدم فى نفى ذلك كله مع عدم افادته ظنا
بمؤداه وقد عرفت وهنه سيما فى المقام سابعها انتفاء المناسبة المصححة للتجوز بين مستعملات اللفظ فانه شاهد على تعلق الوضع بالجميع وكذا لو كانت المناسبة
الحاصلة امرا بعيدا يبعد اعتبارها فى الاستعمالات الشايعة وح فيعتبر فى حصول الظن بالوضع غالبا شيوع استعماله فيه وهذه الطريقة قد تفيد القطع بالوضع
وقد تفيد الظن به ولو احتمل ان يكون هناك معنى ثالث يناسبهما جرى فيه الكلام المتقدم فيندفع ذلك الاحتمال وضعفه بما مر ولم تقدم الاشتراك على الاحتمال المذكور
تعلق الوضع بما لم يوجد استعماله فيه فى غاية البعد هذا كله ظاهر فى معانى الاسماء التامة والمعانى الحدثية للافعال واما الاسماء الناقصة والحروف ومفاهيمها
الافعال فالاخذ بالطريقة المذكورة فيها موقوف على عدم القول بحصول الترخيص هناك فى استعمالها فى غيرها وضعت له مع انتفاء المناسبة حسبما مر القول فيه
اما مع القول به واحتماله احتمالا مساويا او الحصول الوضع او مرجوحا بالنسبة اليه كما هو الحال فى الترخيص على الوجه الاخر كما عرفت فلا يصح التعويل على الوجه المذكور لدوران
الامر فى المقام على الظن كما مرت الاشارة اليه ثامنها استعمال اللفظ فى معنى مجازى بملاحظة معنى مخصوص من مستعملات اللفظ فانه يدل على كونه حقيقة فى ذلك
المعنى لعدم جواز سبك المجاز من المجاز اذ يعتبر فى المجاز وجود العلاقة المصححة بينه وبين معناه الموضوع له ويدل على كون المعنى مجازيا ان يلاحظ فى استعماله حصول العلاقة
بينه وبين غيره مما علم وضع اللفظ له اذ لا حاجة الى الملاحظة المذكورة فى الحقايق وما قد يتخيل من جواز استعمال المشترك فى احد معنييه من جهة علاقته لمعناه الاخر
ح فاقصاه ان يكون ذلك الاستعمال مجازا ولا يقضى ذلك بعدم تعلق الوضع به مدفوع ببعد الاعتبار المذكور بعد تحقق الوضع فلا ينافى الظهور المطلوب فى المقام فلو
كان استعمال اللفظ فى احد معنييه بملاحظة العلاقة بينه وبين الاخر دل ذلك على كونه حقيقة فى ذلك مجازا فيه تاسعها اصل العدم ويثبت به مبدء الوضع فيما اذا
ثبت الوضع عندنا فى الجملة وكذا يثبت بقاء الوضع عند الشك فيه وتوضيح ذلك انا اذا علمنا ثبوت معنى للفظ فى العرف نحكم لذلك بثبوته له فى اصل اللغة
ايضا نظرا الى اصالة عدم النقل وعدم تعدد الاوضاع هذا مع علمنا بثبوت تلك اللفظة فى اصل اللغة واما مع الجهل بذلك واحتمال كونه من الموضوعات الجديدة فلا
وكذا اذا علمنا بكون اللفظ حقيقة بحسب اللغة فى معنى حكمنا بثبوته فى العرف جريا على الاصل الثابت واخذا باصالة عدم النقل ولو علمنا بطرو وضع اخر عليه حكمنا ببقائه
سواء قضى بهجر الاول او لا ومنه يعلم ان اثبات المعنى العرفى بحسب اللغة انما هو مع عدم ثبوت الوضع فيها لمعنى اخر والا بنى على اصالة تاخر الحادث فلا يحكم باشتراكه بين المعنيين
فى اللغة بمجرد ذلك بل يحكم ح بتاخر ذلك المعنى الى حين ثبوت الوضع له سواء قضى بهجر الاول او لا ولو علم بحصول الهجر وشك فى مبدئه بنى على تاخر الهجر سواء علم بوضعه
لذلك المعنى بل تحقق الهجر او لا الا انه مع الجهل بذلك يحكم بتاخر الوضع ايضا ولو ثبت للفظ معنيان بحسب العرف من دون ثبوت وضعه لخصوص احدهما بحسب اللغة
فهل يثبت له معا فى وضع اللغة ايضا وجهان وقضية الاصل عدم ثبوت وضعه لغة لاحدهما بعينه الا انه مع عدم ظهور امارات حدوث الوضع لاحدهما ثبوت الوضع
بحسب اللغة كما هو الشان فى معرفة المشتركات اللغوية اذ طريقة استعلام نقلة اللغة غالبا ملاحظة حال الاستعمالات العرفية المتداولة فى كلام العرب هذا وقد يستشكل فى
المقام بان الاوضاع امور توقيفية لا يمكن اثباتها الا من جهة التوقيف فلا سبيل لاثباتها بالاصل والاستصحاب فلابد مع الجهل بالحال من التوقف فى المقام ولو سلم جواز الاستصحاب
الرجوع اليهما فانما يتم الامر بالاستناد اليهما فى نفى الوضع واما اثباته كما هو ديدنهم فى كثير من مباحث الالفاظ فليس على ما ينبغى ويدفعه على ان الحجة من الاصل والا
فى المقام هو ما افاد الظن بالوضع ومعه فالوجه فى الحجية تمام لما بينا الامر فى مباحث الاوضاع على الظنون لانسداد طريق العلم فيها غالبا واما مع عدم حصول الظن فلا
معول عليهما فى اثبات نوع فى الازمنة المتقدمة والمتاخرة اذ لا دليل على الرجوع اليهما فى المقام على سبيل التعبد ومن هنا يظهر القدح فى الاحتجاج المعروف لنفى الحقيقة
الشرعية من الاستناد الى اصالة بقاء المعانى اللغوية فى عهد الشارع اذ لا اقل من الشك فى بقائها بعد اشتهار الخلاف فى ثبوت الحقيقة الشرعية وقيام بعض الشواهد
على خلافه كما لا يخفى بعد الرجوع الى الوجدان عاشرها التبادر وهو سبق المعنى الى الذهن من نفس اللفظ وانما اعتبرنا ان يكون السبق الى الذهن من مجرد اللفظ احترازا
عما يكون بواسطة الخارج اما من القراين الخاصة او العامة او مع انضمامها اليه مع الشك فى استناد الفهم الى نفس اللفظ اذ لا يكون ذلك امارة على الحقيقة ولو
فى كون التبادر على الوجه المذكور امارة على الحقيقة ان فهم المعنى من اللفظ اما ان يكون بتوسط الوضع او القرينة لانحصار جهة الدلالة فيهما ووضوح بطلان
القول بالدلالة الذاتية فاذا كان انفهام المعنى من اللفظ بمجرد سماعه من دون انضمام قرينة اليه دل على حصول الوضع له من قبيل دلالة اللازم المساوى على وجود
ملزومه وهذا بخلاف ما لو انضم اليه شئ من القراين لاحتمال استناد الفهم ح اليها فلا يدل على خصوص الحقيقة لحصول مطلق الفهم فى المجاز ايضا فهو لازم اعم لا دلالة
فيه على خصوص الملزوم ومن هنا يظهر انه لو احتمل وجود القرينة فى المقام واستناد الفهم اليها احتمالا مساويا او الاحتمال عدمها لم يحكم بالحقيقة على نحو ما لو وجد القرينة ولم
يعلم استناد الفهم اليها او الى اللفظ ومجرد دفع احتمال وجود القرينة بالاصل غير مفيد فى المقام اذ المدار فى اثبات الاوضاع على الظنون نعم ان حصل منه او من غيره ظن بانتفاء القرينة
فالظاهر البناء عليه كالظن باستناد الفهم الى مجرد اللفظ وان انضم اليه بعض القراين ح تاما وقد اورد عليه بوجوه احدها ان سبق المعنى الى الذهن من مجرد اللفظ موقوف على العلم
بالوضع ضرورة كون العلم بالوضع شرطا فى فهم المعنى كلية من اللفظ فاذا كان العلم بالوضع موقوفا على سبق المعنى الى الذهن كان كما هو قضية جعله دليلا عليه لزم الدور
والجواب عنه من وجهين احدهما ان المقصود تبادر المعنى من اللفظ عند العالم بالوضع وتوضيحه ان الجاهل بلسان قوم اذا اراد معرفة اوضاعهم يرجع الى ارباب تلك اللغة فاذا وجد
انسباق معنى من اللفظ عندهم حال الاطلاق وانتفاء القراين علم وضع اللفظ بازائه فى لسانهم وجرى ذلك مجرى نصهم بوضع ذلك اللفظ له بل هو اقوى منه لاحتمال الكذب
فيه بخلاف المقام لما عرفت من كون الفهم المذكور من لوازم الوضع المساوية والظاهر ان ذلك كان طريقة جارية لارباب اللغة فى معرفة الاوضاع اللغوية كما يشهد به ملاحظة طريقتهم
وح فنقول ان العلم بالوضع موقوف على سبق المعنى من اللفظ عند العالم بالوضع وسبقه عنده موقوف على علمه بالوضع لا على علم ذلك الجاهل المتمسك بالتبادر فلا
دور ثانيهما ان تبادر المعنى من اللفظ مسبوق بالعلم بالوضع لكن لا يستلزم ذلك علم ذلك العالم فقد يحصل الغفلة عنه لطرو بعض الشبه للنفس او تكونه فى الخاطر

من البين

من البيّن جواز انفكاك العلم بالشيء عن العلم بالعلم به فهو جاهل بذلك الشيء في معتقده غير عالم به وان كان عالما به بحسب الواقع فبالرجوع الى تبادر المعنى عنده من اللفظ
الذي هو من لوازم علمه بالوضع يرتفع عنه الجهل المذكور ويكون ذلك موجبا للعلم بالوضع بحسب معتقده فنقول ان علمه بالوضع بحسب معتقده متوقف على تبادر المعنى
من اللفظ وتبادره منه عنده انما يتوقف على علمه بالوضع بحسب الواقع وان كان غافلا عن علمه جاهلا به فباختلاف الطرفين يرتفع الدور وهذا هو المعروف في الجواب عن
الاشكال في المسائل المتداولة اذ لا حاجة فيها غالبا الى الرجوع الى غير المستدل كما هو الحال في ملاحظة موارد الاحتجاج به ثم لا يذهب عليك ان مرجع الوجهين المذكورين الى
واحد بمرتين وبينك توجيهين في ذلك كلا المستدل بالتبادر ان كان من اهل ذلك اللسان او الاصطلاح فلا حاجة له غالبا الى الرجوع الى غيره كما هو المتداول في الاحتجاج
به في تحصيل ... فالجواب ما ذكرناه اخيرا وان كان الجاهل بذلك اللسان او الاصطلاح فلا بد من الرجوع الى العالم به وملاحظة ما يتبادر منه عنده فالجواب ما ذكرناه
اولا ولبعض افاضل المتعقبين جواب اخر عن الدور المذكور وهو منع المقدمة الاولى المذكورة في الايراد اعني توقف سبق المعنى الى الذهن على العلم بالوضع بل المسلم في الاول
دلالة اللفظ الوضعية هو توقفه على نفس الوضع واما فهم المعنى فيكتفي فيه بانسها استعماله في ذلك المعنى وحصول المؤانسة المفهمة سواء كان ذلك هو السبب للوضع كما في الاوضاع
التعينية او كان متفرعا على التعيين كما في غيرها من الاوضاع فلا يتوقف فهم المعنى على العلم بالوضع في شيء من الصورتين والحاصل انه يكتفي في فهم المعنى بتلك الغلبة وان
استلزم ذلك حصول الوضع نعم ان كان ذلك في اوائل الاستعمال توقف الفهم على العلم بالوضع وهو فرض نادر في غاية الامر انه لا يصح الاستناد الى التبادر لعدم حصوله هنا
وهو لا ينافي كونه من امارات الحقيقة في مواقع تحققه غاية الامر ان لا تكون تلك العلامة مطردة في سائر الحقائق ولا ضير فيه اذ لا يعتبر الاطراد في شيء من الامارات قال قدس سره
كيف والقول باعتبار العلم بالوضع مع القول بان التبادر علامة الحقيقة دور صريح لا مدفع له وكون التبادر علامة الحقيقة مما اتفق عليه الجمهور بل الظاهر اتفاقهم عليه
... في توقف الدلالة على العلم بالوضع عدم اعتبار العلم بالوضع في دلالة اللفظ لا يستلزم كون الوضع بمجرده كافيا في حصول الفهم اذ لا بد من تعلق ذلك السبب
بالسامع فان وضع اللفظ ان تحقق ولا يفهمه كل احد فكان الذي اعتبر العلم بالوضع انما اراد هذا التعلق الذي هو بمنزلته انتهى كلامه رفع مقامه قلت ما ذكره قدس سره
محل مناقشة اذ فهم المعنى من اجل الانس والغلبة اما ان يكون بملاحظة الغلبة والشهرة او بدونها بان تكون الشهرة باعثة على تعين ذلك اللفظ لذلك المعنى او
كاشفة عن تعيينه له فيتبادر ذلك المعنى منه من دون ملاحظتها ايضا فعلى الاول لا دلالة في التبادر على الحقيقة لعدم استناده الى مجرد اطلاق اللفظ وفهم المعنى في الثاني
موقوف على العلم بتعيين ذلك اللفظ لذلك المعنى والتعيين له وان كان ذلك العلم حاصلا من جهة الممارسة او الشهرة والحاصل ان الوضع ربط خاص بين اللفظ
والمعنى يحصل به ادلية احدهما على الاخر فكيف يعقل حصول تلك الدلالة من غير علم بذلك الارتباط والقول بان العلم بالشهرة البالغة الى الحد المذكور كاف في الفهم
ان عقل حصول الوضع عنه فيستدل بالفهم على حصوله ويحصل بذلك الطريق الى معرفته لا يرجع الى طائل لما عرفت من ان الفهم هناك ان استند الى ملاحظة الشهرة
المفروضة لم يفد الحقيقة وان كان حاصلا من دون ملاحظتها فلا يتم الا بعد معرفة تعين اللفظ له الحاصل من الشهرة المذكورة او المتفرع على التعيين له المستفاد بتلك
الشهرة فلا يمكن الاستغناء عن ملاحظة الشهرة في فهم ذلك المعنى من اللفظ الا بعد العلم بذلك التعيين اعني كونه موضوعا بازائه كيف ومن البين ان حصول الوضع
الواقعي لا يكون سببا لانفهام المعنى من اللفظ ما لم يتعلق ذلك السبب بالسامع لا بعلمه ولو بواسطة الشهرة المتفرعة عنه او الباعثة عليه اذ لو كان العلم بشيء اخر كافيا
في الانفهام لم يحتج في حصوله الى الوضع وكان حصول الشيء والعلم به كافيا في الفهم هف ولذا تقرر عندهم كون العلم بالوضع شرطا في الدلالة الوضعية فالعلم بالشهرة
المفروضة الباعثة على العلم بالوضع الباعث على الفهم فلا يكون انفهام المعنى الا بعد العلم بالوضع ثانيها انه ينتقض بجزء المعنى ولازمه فانهما يتبادران من اللفظ ويفهمان منه مع
انتفاء القرائن مع ان استعمال اللفظ في كل منهما مجاز قطعا والجواب ان تبادرهما من اللفظ انما هو بواسطة الكل والملزوم فالمتبادر اولا هو الكل والملزوم خاصة وقد عرفت
ان علامة الحقيقة هو تبادر المعنى من اللفظ وفهمه منه بلا واسطة فلا نقض فان قلت ان ما ذكر انما يتم بالنسبة الى اللازم واما بالنسبة الى الجزء فلا لوضوح ان حصول
الكل خارجا وذهنا يتوقف على حصول الجزء فيكون متاخرا عنه وفهم المعنى من اللفظ ليس الا حصوله في الذهن بتوسط حضور اللفظ فيكون فهم الكل متاخرا عن فهم
الجزء فكيف يقال ان يكون بتوسط الكل قلت ان الجزء وان كان متقدما على الكل الا ان دلالة اللفظ عليه تابعة لدلالته على الكل ولا منافاة بين الامرين
الا ترى ان وجود الجزء في الخارج تابع لوجود الكل لتعلق الايجاد بالكل ومع ذلك فهو متقدم عليه بالرتبة وكذا الكلام في فهم الجزء بالنسبة الى فهم الكل فالتقدم
الرتبي لا ينافي التبعية ... المتقدم رتبة للمتاخر عنه في الرتبة وتحقيق المقام ان الدلالة التضمنية ليست مغايرة للدلالة المطابقية بالذات وانما تغايرها بالاعتبار فان
مدلولية الجزء انما هو بمدلولية الكل عين تلك الدلالة اذا نسبت الى الكل كانت مطابقة واذا نسبت الى الجزء كانت تضمنا كما مرت الاشارة اليه فليس هناك
حصولان بل هناك حصول واحد يعتبر على وجهين وهو باحد الاعتبارين متاخر عن اعتباره الاخر بحسب الرتبة من جهة وان كان ذلك الاعتبار المتاخر متاصلا والاخر تابعا له
بواسطة نظرا الى تعلقه بالكل ابتداء وتعلقه بالجزء من جهة حصوله في ضمنه ومن ذلك يظهر الجواب بالنسبة الى بعض المداليل الالتزامية ايضا فان منها ما يكون تصور
الملزوم هناك متوقفا على تصور اللازم فيكون دلالته على اللازم والملزوم متوقفة على دلالته على اللازم اذ ليس مفاد الدلالة كما عرفت الا وجود المدلول في الذهن عند
وجود الدال كما هو الحال في العمى بالنسبة الى البصر فدلالته ذلك لا ينافي تاخر دلالته على الملزوم نظرا الى توقفه على تصور اللازم لا ينافي كون الملزوم هو المدلول بالاصالة
واللازم مدلولا بالتبع بواسطته ثم انه قد ظهر بما قلنا ان ظهور المعنى المتبادر من اللفظ في شيء لا يفيد كون اللفظ حقيقة فيه كما يتفق
في كثير من المقامات اذ ليس ذلك الظهور ناشئا من نفس اللفظ لينحصر الامر مع عدم استناده الى القرينة في الاستناد الى الوضع وانما هو ظهور معنوي ناش من انصراف
المعنى الى بعض انواعه لكونه اكمل من غيره او لشيوع وجوده في ضمنه او نحو ذلك فيكشف عن ذلك انصراف الذهن الى احتمال ارادة ذلك المعنى ولو من غير ظهور اللفظ
فلا دلالة فيه على الوضع وكثيرا ما يكون التبادر الاطلاقي من هذا القبيل وقد يكون من جهة شيوع اطلاقه على بعض الافراد من غير ان يتعين له او شيوع استعماله في
خصوصه مع امكان استعماله مجازا وكثيرا ما يشتبه الحال في المقام فيظن التبادر الناشئ من ظهور المعنى ناشئا من اللفظ من جهة الغفلة عن ملاحظة توسط المعنى في حصول
التبادر فيستدل به على الحقيقة ومن ذلك احتجاج الجمهور على كون الامر حقيقة في الوجوب بتبادره منه عند التجرد عن القرائن ولذا يحسن الذم والعقاب عند المخالفة
العبد لامر السيد اذ ان التبادر الحاصل هناك من جهة وضع الصيغة للطلب وظهور الطلب في الوجوب لا من جهة ظهور اللفظ فيه اولا كما يشهد له ظهور التلبس في الوجوب

باي لفظ وضع وله ... منحاجة الى كون نهي موضوعا للحرمة الى غير ذلك من المقامات التي يقف عليها المتتبع فلا بد من التنبه لما ذكرناه في مقام الاستدلال
لئلا يشتبه الحال ثالثها انه ينتقض بالمجاز المشهور لتبادر ذلك المعنى منه حال انتفاء القرائن مع كونه معنى مجازيا والجواب ان شاهد استعمال اللفظ في ذلك المعنى من جملة
القرائن على ارادته والتبادر الذي جعل امارة على الحقيقة هو ما كان مع الخلو عن جميع القرائن الحالية والمقالية والقرائن الخاصة والعامة ولو بحسب الملاحظة والشهرة في المقام
من القرائن العامة على ارادة المعنى المشهور الشاملة لسائر موارد استعماله الا ان يقوم قرينة اخرى على خلافه فالفرق بينه وبين التبادر الحاصل في الحقيقة ان فهم المعنى
المجازي المشهور منوط بملاحظة الشهرة وكثرة الاستعمال بخلاف الحقيقة فانه لا حاجة في فهمه من اللفظ الى تلك الملاحظة وان كان حصول الوضع من جهة التعين الحاصل بالاشتهار
والغلبة كما في كثير من المنقولات العرفية فان الشهرة وغلبة الاستعمال قد تصل الى حد يكون تبادر المعنى من اللفظ غير محتاج الى ملاحظة تلك الغلبة وح لو قطع النظر
عن ملاحظة الغلبة وح يكون سببا لتعين اللفظ لذلك المعنى وقد لا تصل الى ذلك الحد وح لو قطع النظر عن ملاحظة الشهرة كان المتبادر هو المعنى الاصلي ولم يتبادر المعنى
المجازي الا بعد ملاحظتها وتفصيل الكلام في المرام ان لكثرة استعمال اللفظ في المعنى المجازي مراتب احدها ان يكون استعمال اللفظ فيه شايعا كثيرا بحيث تكون تلك
الشهرة والغلبة باعثة على رجحان ذلك المعنى على سائر المجازات بحيث لو قام هناك قرينة صارفة انصرف اللفظ اليه بمجرد ذلك من غير حاجة الى قرينة معينة فتكون تلك
الغلبة منزلة منزلة القرينة المعينة فالشهرة انما تكون باعثة على رجحان ذلك المجاز على سائر المجازات ولا يقاوم الظن الحاصل من الوضع لتكون قاضية بانفهام المعنى
المذكور مع الخلو عن القرينة الصارفة ايضا بل ليس المفهوم ح الا معناه الحقيقي خاصة ثانيها ان يكون اشتهار استعماله فيه موجبا لانفهام المعنى المفروض من اللفظ مع ملاحظة
الشهرة لا بان يرجحه على المعنى الحقيقي بل يجعله مساويا فيتردد الذهن بينهما بالنسبة الى المراد مع الخلو عن قرينة التعيين فيكون الظهور الحاصل من الشهرة مساويا للظهور
الحاصل من الوضع ثالثها ان يكون مع تلك الملاحظة منصرفا الى ذلك المعنى دون المعنى الحقيقي الا انه مع قطع النظر عن تلك الملاحظة ينصرف الى ما وضع له رابعها ان يكون
بحيث يجعل المعنى المجازي مساويا للحقيقي في الفهم مع قطع النظر عن ملاحظة الشهرة سواء كان راجحا عليه مع ملاحظتها او لا خامسها ان يكون راجحا عليه كذلك فينصرف
الذهن اليه مع قطع النظر عن ملاحظة الشهرة فاللفظ في المراتب الثلث الاول باق على معناه الاصلي ويكون مجازا شايعا في المعنى الثاني على اختلاف مراتب الشهرة فيها فيقدم
الحقيقة عليه في الصورة الاولى ويتوقف في الثانية ويترجح على الحقيقة في الثالثة وهذا هو التحقيق في مسئلة دوران اللفظ بين الحقيقة والمجاز المشهور كما سنشير
اليه وياتي الكلام فيه في محله انشاء الله والتبادر الحاصل في الصورتين الاخيرتين منها ليس امارة على الوضع لاستناده الى ملاحظة الشهرة التي هي قرينة لازمة للفظ كما عرفت
وح فينقلب مرجوحية الحقيقة في الاول منها ويصير غير المجاز في ثانيهما الى وجود القرينة المعينة او الصارفة كما في المشترك والحقيقة والمجاز الا ان هناك فرقا بين القرينة الملزمة
في المقام والقرينة المعتبرة في المشترك حيث ان القرينة في المشترك لرفع الابهام الحاصل في نفس اللفظ نظرا الى تعدد وضعه وهنا من جهة رفع المانع الخارجي من رجحان
الحقيقة وكذا قرينة المجاز حيث ان القرينة هنا لرفع ما حصل من المانع من رجحان الحقيقة الباعث على مرجوحيتها وهناك انما تقام لتكون مقتضية لرجحان المجاز و
لذا يكتفي في المقام بمجرد القرينة الصارفة عن ارادة المجاز الراجح من غير حاجة الى القرينة المعينة لارادة الحقيقة وفي المرتبتين الاخيرتين يكون حقيقة في المعنى الجديد لكنه
انه في الاول يكون مشتركا بينه وبين المعنى الاصلي وفي الثاني يكون منقولا والتبادر الحاصل فيهما يكون علامة للحقيقة كما شاع عن وضع حصول الوضع فلا ينتقض
المقام من جهتهما وقد نكر بعض المحققين تحقق المجاز المشهور نظرا الى انه ان بلغ المجاز في الكثرة الى حد يفهم منه المعنى من دون قيام القرائن الخارجية كان حقيقة والا كان
كسائر المجازات وان كان استعماله اغلب من غيره وعلى هذا فالايراد مندفع من اصله الا ان الاظهر في المقام ما ذكرناه من التفصيل بين كون الشهرة سببا لفهم المعنى من اللفظ
بنفسه وبين كونها سببا للفهم بملاحظتها من غير ان يكون اللفظ بنفسه كافيا في فهمه كما يشهد به التامل الصادق في المقام فان قلت فح يشكل التعلق بالتبادر في اثبات
الاوضاع اذ مع حصول التبادر على الوجهين المذكورين لا مايز بينهما في الاغلب مع قيام قرينة الاحتمال لا يصح الاستدلال قلت لا بد في الاستناد الى التبادر من معرفة استناده
الى نفس اللفظ ولو بطريق الظن وذلك فيما اذا كان الرجوع في التبادر الى وجدان المستدل لامكان قطع النظر عن جميع الامور الخارجة عن مدلول نفس اللفظ وما يدق
من ان العلم بحصول الشهرة كاف في الفهم وان قطع النظر عن ملاحظتها فان وجود القرينة الصارفة والعلم بها كاف في الصرف ومجرد قطع النظر عنه لا يوجب الحمل على الحقيقة
اذ فرض الخلو عن القرينة غير خلوصه عنها في الواقع فح لا يصح الاستناد اليه في الدلالة على الحقيقة الا مع انتفاء الشهرة او انتفاء العلم بها لا بمجرد قطع النظر عنها ولو مع
حصولها في الواقع والعلم بها مدفوع بان فهم المعنى المجازي موقوف على ملاحظة القرينة قطعا اذ مع وجود القرينة لو قطع النظر عنها وفرض انتفاؤها كان وجودها كعدمها
كما يشهد به الوجدان وح لو حصل الفهم مع قطع النظر عن الشهرة كان دليلا على حصول الوضع حسبما ذكرنا واما اذا كان المرجع في التبادر افهام العارفين بالوضع من
اهل العرف والاصطلاح فتحصيل الظن بعدم استناده الى الشهرة وغيرها مما لا بعد فيه والاكتفاء به في مباحث الاوضاع ظ لابتنائها غالبا على الظنون بل لا يبعد الاكتفاء
فيه بالرجوع الى الاصل لافادته الظن في المقام نظرا الى ان تبادر المعنى بمجرد الشهرة الخالية عن الوضع والظن انما يتبع الامر الاغلب نعم ان قام في بعض المقامات شاهد على
تحقق علامة بحيث حصل الظن بخلافه او شك فيه فلا يصح الاستناد الى التبادر قطعا وقد يتوهم في صورة الشك كون الاصل فيه ان يكون علامة للوضع نظرا الى اصالة
عدم استناده الى الخارج ولا يخفى وهنه رابعها انه ينتقض بالمشترك فانه لا يتبادر منه عند الاطلاق الا احد معنييه او معانيه وليس حقيقة فيه وانما هو حقيقة في خصوص كل
منها وربما يظهر من السكاكي انه حقيقة في ذلك مستدلا عليه بالتبادر الا انه شاذ ضعيف لا معول عليه والعبارة المنقولة عنه غير صريحة في ذلك فحملها على ما يوافق المشهور
غير بعيد كما سيجيء الاشارة اليه انشاء الله وقد يقرر الايراد المذكور بنحو اخر وهو ان المشترك موضوع بازاء كل من معانيه مع انه لا يتبادر منه خصوص شيء من معانيه لتوقف التبادر
عند سماعه مجردا عن القرائن فلو كان التبادر امارة على الحقيقة لزم ان لا يكون حقيقة في شيء منها وانت خبير بما في الايراد المذكور وضعفه جدا لوضوح انه انما يدعى النقض
في المقام فيما لو كان التبادر حاصلا من دون ان يكون حقيقة في المعنى المتبادر واما كون اللفظ حقيقة من دون حصول التبادر فلا يقضي بانتقاض العلامة اذ قد تكون العلامة
اخص موردا من ذيها نعم انما يرد ذلك على ما قررناه من الوجه الثاني لدلالة التبادر على الوضع حيث جعلناه لازما مساويا للحقيقة وكذا على جعل عدم التبادر امارة على المجاز
كما سنقرره وسيظهر الجواب عنه بما سنبينه انشاء الله تع وقد غير بعضهم هذه الامارة نظرا الى تلك الشبهة الواهية فجعل عدم تبادر الغير امارة على الحقيقة وح فلا انتقاض
بالمشترك وفيه اولا انه يتبادر منه احد المعاني وهو غير كل واحد منها حسبما قررناه في الايراد وثانيا انه ينتقض بالمعاني المجازية للفظ المشترك اذ لا يتبادر من اللفظ

غيرها

غيرها بناء على عدم تبادر المعاني الحقيقية منه حسب ما ذكروه ثم ان الجواب عما قررناه من الايراد وجهان احدهما ان الذي يتبادر من المشترك عند الاطلاق هو
كل واحد من معانيه غير ان الحكم بارادته من اللفظ هو واحد منها وفرق بين المدلول والمراد والدلالة على جميع المعاني حاصلة بالنسبة الى السامع حاصلة
في المشترك مع العلم بالوضع وان لم يحكم بارادة الجميع المقصود بالتبادر في المقام هو فهم المعنى واحضاره في الذهن مع انتفاء القرائن لا الانتقال الى كونه مرادا
من اللفظ والامر الاول حاصل في المشترك دون الثاني وقد يورد عليه بان مجرد احضار المعنى لو كان كافيا في المقام لزم ان يكون اللفظ حقيقة في جزئه ولازمه
الذي لا ينفك تصوره عن تصوره كما في العمى بالنسبة الى البصر لحصول الفهم المذكور بل سبق فهمه على فهم الموضوع له في الجزء واللازم الذي يتوقف تصور الملزوم على
تصوره كما في المثال المفروض وبعد ما عرفت من ان دلالة اللفظ على الجزء واللازم بتوسطها الكل والملزوم وان فرض تقدم تصورهما على تصورها في الرتبة لا
ينافي ذلك توسطهما في الفهم كما لا يخفى وقد مر ان المقصود من التبادر في المقام ما كان الانتقال اليه من اللفظ من دون واسطة نعم يرد عليه انه يلزم ان يكون دلالة اللفظ
على لازمه حقيقية لحصول الانتقال اليه من سماع اللفظ وكذا غيره من اللوازم التي ينتقل اليها الذهن بمجرد سماع اللفظ من غير مدخلية للوضع فيه ويمكن دفعه بان
المقصود تبادر المعاني المبتنية على الوضع في الجملة المستفادة من اللفظ بتوسطه دون الحاصلة من جهة العقل مما لا مدخل للوضع في فهمها بل بعد ذلك معنى اللفظ
ثانيهما انه بعد تسليم ان يراد تبادر المعنى من حيث كونه مرادا من اللفظ لا مانع من تحققه في المشترك بل الظاهر حصوله فان كلا من المعنيين يتبادر من اللفظ من حيث
كونه مرادا الا انه مراد على سبيل البدلية دون الجمع فيسبق كل منهما الى الذهن بعد سماع اللفظ على انه مراد منه على سبيل البدلية وكيف كان فقد ظهر مما
قررناه من الوجهين اندفاع الايراد المذكور اذ ليس التبادر في المشترك من حيث الدلالة الا كل من المعنيين بخصوصه وليس المفهوم من حيث الارادة الا ذلك
ايضا لكن على سبيل البدلية واما احد المعنيين الصادق على كل منهما وبمعنا الابهامي فليس يتبادر من اللفظ على النحو المذكور نعم يلزم العلم به من العلم باستعماله
في المعنى المعين عند المتكلم المجهول عند المخاطب وليس هذا من تبادر ذلك في شيء بل لا دلالة في اللفظ عليه بشيء من الوجهين المذكورين من حيث علمت الوجه في
كون التبادر علامة للحقيقة ظهر لك ان عدم التبادر علامة للمجاز وبعضهم جعل العلامة بالنسبة اليه تبادر الغير وهو جيد دفعا للانتقاض بالمشترك اذ لا يتبادر شيء
من معنييه مع الخلو عن القرينة مع كونه حقيقة فيهما فعلى هذا لا يكون التبادر على الوجه المذكور من لوازم الحقيقة وانما هو من لوازم بعض انواعه فلا يكون
انتفاؤه دليلا على انتفائها ولذا عبر العلامة بالنسبة الى الحقيقة ايضا فجعل عدم تبادر الغير امارة عليه كما مرت الاشارة اليه وضعفه ما عرفت من كونه
من اللوازم المساوية للحقيقة ومن حصول التبادر في المشترك فان حصول الوضع عند اهل اللسان قاض بفهمهم للموضوع له مع الغض عن جميع القرائن فلو صح
بعد العلم بعلة الانتقال المذكور فاذا انتفى المعلول دل على انتفاء علته واجاب بعضهم عن الايراد المذكور بان عدم التبادر انما يدل على المجاز حيث لا يعارضه
ما يدل على الحقيقة من نص الواضع وغيره بخلاف ما اذا عارضه ذلك كما هو الحال في المشترك لقيام الدليل من نص الواضع ونحوه على الاشتراك وفيه ان اخذ
الدلالة عدم التبادر على المجاز انما هي من جهة العقل من قبيل دلالة اللازم المساوي على ملزومه فكيف يتعقل فيه الانفكاك فليس دلالة ذلك على المجازية
من جهة القاعدة الوضعية ليمكن تطرق التخصيص اليها هذا وقد اختار بعض افاضل المحققين ما ذكره الفاضل المذكور بالنسبة الى علامة المجاز فجعل التبادر
امارة على الحقيقة وتبادر الغير امارة على المجاز لا من جهة الانتقاض بالمشترك لما عرفت من اندفاعه بل من جهة تحقق عدم التبادر في اللفظ الموضوع قبل اشتهاره
فيما وضع له فانه لا يتبادر منه المعنى مع انه حقيقة فيه بنص الواضع وانت خبير بان المرجع في التبادر وعدمه الى اهل اللسان العارفين بالاوضاع دون غيرهم كما مر فلا
انتقاض بما ذكره وايضا لو صح ذلك لجرى نحوه في تبادر الغير ايضا فيما اذا وضع اللفظ لمعنيين فكان الرجوع الى العلامة المذكورة بعد اشتهار وضعه لاحدهما وقبل
اشتهاره في الاخر فان اللفظ حقيقة في كل منهما بنص الواضع مع حصول تبادر الغير ايضا ثم انه اورد على ذلك ايضا ما مر من الدور الوارد على جعل التبادر امارة
على الحقيقة ويدفعه ما ذكرناه في دفعه ويمكن الايراد عليه ايضا بان عدم فهم المعنى قد يكون من جهة الهجر فان الاوضاع المهجورة غير مفيدة لفهم المعنى عند
الاطلاق مع ان استعمال اللفظ فيها ليس على سبيل المجاز كما هو الحال في المنقول بالنظر الى معناه المنقول منه وفي المشترك بالنسبة الى بعض معانيه والجواب
ان هجر المعنى في العرف وعدم فهمهم ذلك منه انما هو لتجرد القرائن قاض بسقوط الوضع القديم في العرف وعدم اعتبارهم له في الاستعمالات فيكون استعمالهم اياه
فيكون استعمالهم اياه في المعنى المهجور بملاحظة المعنى الاخر واعتبار المناسبة بينه وبينه فيكون مجازا لما تقرر من ملاحظة الحيثية في كل من حدي الحقيقة والمجاز
فيكون المستفاد من ملاحظة العلامة المذكورة كون استعماله العرفي مجازيا وذلك لا ينافي كونه حقيقة باعتبار اخر والحاصل انه لا يستفاد من الامارة المذكورة الا
كونه مجازا في اصطلاح من لا يتبادر عنده وهذا هو المقصود من اعمال تلك العلامة وهو لا ينافي كونه حقيقة فيه بالنسبة الى الوضع القديم ووضع اخر نعم يمكن
دفعه مع عدم ثبوته باصالة العدم ومرجوحية الاشتراك او النقل فعلى هذا قد يجعل تبادر الغير علامة للمجاز ونفي الوضع له بالمرة بخلاف مجرد عدم التبادر
وقد يجعل ذلك وجها في تبديل عدم التبادر بتبادر الغير وهو ايضا كما ترى حادي عشرها عدم صحة السلب والمقصود عدم صحة سلبه عنه حال الاطلاق فان علم
صحة سلبه عنه حيث يفيد حصول معناه الحقيقي المفهوم منه عند الاطلاق ولو كان على خلاف ذلك لصح سلبه عنه ضرورة صحة السلب مع عدم حصول المعنى الذي
يراد منه سلبه ولذا جعل صحة السلب علامة للمجاز ايضا ويمكن الاعتراض عليه بوجوه الاول ان المحكوم بعدم صحة سلبه عما هو معنى اللفظ ضرورة صحة سلب اللفظ
عن المعاني باسرها وح فان كان الموضوع في القضية المفروضة نفس ذلك المعنى لم يستقم هنا الحمل بالمعنى المشتق ليتصور الايجاب والسلب للزوم اتحاد الموضوع
والمحمول وان كان غيره لم يفد عدم صحة السلب كون ذلك معنى حقيقيا اذ المفروض مغايرته لما وضع اللفظ بازائه ومجرد الاتحاد في المصداق لا يقضي بكون اللفظ حقيقة
فيه الا ترى ان استعمال الكلي في خصوص الفرد مجاز مع انه لا يصح سلبه عنه وكذا لا يصح سلب شيء من المفاهيم المتحدة في المصداق عن بعض كالانسان والضاحك
والناطق والحيوان والجسم والجوهر مع ان شيئا من تلك الالفاظ لو وضع بازاء المفهوم الذي وضع له الاخر لا حقيقة فيه اذا اريد عند الاطلاق خصوص ذلك
منه الثاني لزوم الدور وتقريره ان الحكم بعدم صحة السلب موقوف على العلم بما وضع اللفظ له اذ الدال على الحقيقة والامارة عليها هو خصوص ذلك وتقريره
ان عدم صحة سلب المعاني المجازية لا يفيد كونه مما لا يصح سلبها عنه معنى حقيقيا بل يفيد كونه مجازيا والمفروض توقف العلم بما وضع اللفظ له على الحكم بعد

صحة السلب لجعله امارة عليه فهو دوري مصحح وبيان ذلك اوضح ان اريد بالمعنى الذي لا يصح سلبه مطلق المعنى فلا يبين ح عدم كونه امارة على الحقيقة وان اريد به خصوص
المعنى الحقيقي فلزوم الدور عليه واضح قال بعض الافاضل المحققين ان الدور فيه مضمر لان معرفة كون الانسان مثلا حقيقة في البليد موقوف على عدم صحة سلب المعاني الحقيقية
للانسان عنه وهو موقوف على عدم معنى حقيقي للانسان يجوز سلبه عن البليد كالكامل في الانسانية ومعرفة عدم هذا المعنى موقوف على معرفة كون الانسان حقيقة
في البليد اقول من البين ان الحكم بعدم صحة سلب معانيه الحقيقية في معنى الحكم بعدم معنى حقيقي للانسان يجوز سلبه عن البليد فان كلا من معانيه الحقيقية اذا لم
يصح سلبه عنه فليس هناك معنى يصح سلبه عنه وذلك ضرورة امتناع اجتماع المتنافيين في المعنى المفروض فهذان مفهومان متغايران متلازمان في مرتبة ولعله
من ظهور ذلك العلم بكل منهما علم بالاخر على سبيل الاجمال وان لم يكن العالم به متفطنا له بالعنوان الاخر فدعوى التوقف المذكور بين الفساد ح فادعاء اضمار الدور
فيه سهو اذ العلم بعدم صحة سلب كل من المعاني الحقيقية عن المعنى المفروض متوقف على العلم بكون اللفظ حقيقة فيه اذ المفروض ان العلم به يتوقف على العلم بعدم
صحة السلب فاتضح فالمطلق في علامة الحقيقة اثبات الوضع للمعنى المفروض واندراجه في الموضوع له على ما بان تفصيله وهو حاصل بعدم صحة السلب في الجملة فلا
يعتبر فيه عدم صحة سلب كل واحد من المعاني حسبما ذكره ويظهر بذلك ايضا فساد ما ذكره من اضمار الدور من وجه اخر وقد اشار الفاضل المذكور الى ذلك الا انه
طالب بالفرق بين ذلك وبين المجاز حيث اعتبروا فيه صحة سلب كل من معانيه الحقيقية قال نعم لو قلنا ان عدم صحة السلب علامة الحقيقة سالبة جزئية كما هو الظ فلا
يحتاج الى اضمار الدور لكنه لا يثبت به الا الحقيقة في الجملة وبالنسبة وعلى هذا فلم لم يكتفوا في حد المجاز بالموجبة الجزئية ويقولوا ان صحة سلب بعض الحقائق
المجاز بالموجبة الجزئية ويقولوا ان صحة سلب بعض الحقائق علامة المجاز في الجملة وبالنسبة قلت الفرق بين الامرين بين لا خفاء فيه لما عرفت من ان المط في امارة الحقيقة
استكشاف الموضوع له او اندراجه فيما وضع له وفي المجاز عدم كونه كذلك ح ظ صدق الاول مع تحقق الوضع له او الاندراج في الجملة لصدق الموجبة بذلك واما الثاني فلا
يصدق الا مع انتفاء الوضع والاندراج راسا وبتقرير اخر المأخوذ في الحقيقة تحقق الوضع للمعنى والمأخوذ في المجاز عدم تحقق الوضع له فاطلاق كونه حقيقة فيه انما يكون
مع تعلق الوضع به في الجملة لا تخصيص الوضع به او اندراجه في جميع المعاني التي وضع اللفظ بازائها اذ ذلك مما لم يعهد اعتباره في ذلك كيف ولا يجري في معظم الالفاظ
المشتركة لظهور صحة سلب بعض معانيها عن بعض وعدم اندراج مصاديق البعض في الاخر غالبا ولذا يحكمون باندراج اللفظ في المشترك مع تعدد الاوضاع ولا يجعلونه
من الحقيقة والمجاز وان كان اللفظ مجازا في كل منها لو فرض استعماله فيه لا من جهة الوضع له بل من جهة مناسبته للمعنى الاخر والحاصل انه اذا لوحظ اللفظ والمعنى فان كان
اللفظ موضوعا بازائه كان حقيقة فيه والا كان مجازا ولا واسطة بين الوجهين والمقصد في المقام هو بيان الامارة على كل من الامرين ولا يراد هنا بيان حال الاستعمال
الخاص التابع لملاحظة المتكلم نعم يمكن استعلام ذلك بعد بيان العلامتين فانه اذا لوحظ ذلك بالنسبة الى المعنى الخاص من الجهة الملحوظة في نظر المتكلم اتضح الحال في
ذلك الاستعمال ايضا ومع الغض عن جميع ما ذكرناه فانما يتم ما ذكره بالنسبة الى ما تعدد فيه المعنى مع عدم صحة سلب شيء من معانيه المتعدد عن المصداق المفروض
وهو ان ثبت في الالفاظ فليس الا في نادر منها فلا اضمار في الدور بالنسبة الى غيره فكيف يقرر ذلك على سبيل الاطلاق هذا ويمكن تقرير الدور مضمرا في المقام
بوجه اخر وذلك بان يقال ان الحكم بعدم صحة سلب المعنى المراد حال الاطلاق موقوف على فهم المعنى المراد منه ضرورة توقف الحكم على تصور المحمول وفهم المعنى
منه حال الاطلاق موقوف على العلم بالوضع اذ المفروض انتفاء القرينة والعلم بالوضع ايضا موقوف على الحكم بعدم صحة السلب اذ المفروض استعلامه به وكونه امارة
عليه وهذا التقرير في ايراد الدور في المقام نظير ما مر في ايراده على التبادر الا ان وروده هناك على سبيل التصريح وهنا على نحو الاضمار وقد يقرر هنا ايضا
مصرحا بان يقال ان الحكم بعدم صحة سلب المعنى المفهوم منه حال الاطلاق يتوقف على العلم بما وضع اللفظ له لتوقف تصوره ح على العلم بالوضع والعلم بما وضع اللفظ
له موقوف على الحكم بعدم صحة السلب لكونه جزئيا انه لتوقفه اولا بل ليس توقفا اوليا بل بواسطة توقفه على فهم المعنى المراد حال الاطلاق المتوقف على ذلك
فيكون الدور مضمرا حسب الحقيقة وان قرر مصرحا في الصورة الثالث النقض بجزء المعنى وخارجه المحمولين عليه من الكليات الذاتية والعرضية فانه لا يصح سلب
شيء منها عنه ومع ذلك ليس شيء من تلك الالفاظ موضوعا بازائه وليس استعمالها فيه حقيقة قطعا بل ربما يخرج عن دائرة المجاز ايضا كاستعمال الموجود في مفهوم
الحيوان الناطق ونحوه والجواب اما عن الاول فيبتني على نحو تحقيق الكلام في العلامتين المذكورتين وما يراد بهما وما يستفاد منهما بعد اعمالهما فنقول قد يكون
الموضوع في تلك القضية عين المفهوم الذي يراد معرفة وضع اللفظ بازائه وعدمه وح فالمراد باللفظ الذي يراد استعلام حاله الواقع في المحمول اما مفهوم المسمى
بذلك اللفظ وما يعنيه والمعنى الذي يفهم من اطلاق اللفظ عند العالم بالوضع على سبيل الاجمال فيكون الحمل الملحوظ فيه متعارفا في الاول ذاتيا في الثاني
وقد يكون الموضوع فيه خصوص المصداق مع العلم بعدم ثبوت الوضع له بخصوصه وح فقد يكون المراد باللفظ المفروض الواقع في المحمول هو المعنى المنساق منه حال الاطلاق
عند العارفين بالوضع على سبيل الاجمال وقد يكون خصوص المعنى الذي وضع اللفظ بازائه المعلوم على سبيل التفصيل فهذه وجوه ثلثة في العلامة المذكورة فعلى الاول
يستكشف بها خصوص ما وضع اللفظ بازائه لوضوح كون عدم صحة سلب المسمى بذلك اللفظ عنه شاهدا على كونه مسماه وكذا عدم صحة سلب المفهوم من اللفظ
حال الاطلاق عن ذلك المفهوم ضرورة صحة سلب كل مفهوم عن المفهوم المغاير له ولما كان المفهوم من اللفظ حال الاطلاق هو معناه الحقيقي لما عرفت في التبادر دل
عدم صحة السلب على اتحاد المعنيين فثبت كون المعنى المفروض هو الموضوع له والفرق ح بينه وبين التبادر مع ما هو واضح من اختلاف الطريق وان كان المناط فيهما واحدا
ان المعنى المفهوم حال الاطلاق ملحوظ في التبادر على سبيل التفصيل وانما يقصد بملاحظة تبادره معرفة كونه موضوعا له بخلاف المقام فانه ملحوظ عنده على سبيل
الاجمال ويستكشف التفصيل بملاحظة عدم صحة سلبه عن ذلك المفهوم التفصيلي في جانب الموضوع وعلى الثاني فالمفهوم الذي وضع اللفظ بازائه مجهول ايضا ويراد بملاحظة
عدم صحة سلب المفهوم حال الاطلاق استعلام حال المصداق وكذا حال نفس الموضوع له من حيث كونه المعنى الشامل لذلك فيستعلم بذلك حال المصداق من حيث
كونه من مصاديق الحقيقة وحال الموضوع له في الجملة من جهة شموله لذلك وعدمه بل يمكن تعيينه بذلك ايضا اذا دار بين امرين او امور يتميز احدها بالشمول
للمعنى المذكور وعدمه كما في الصعيد اذا علمنا بعدم صحة سلبه عما عدا التراب الخالص من سائر وجه الارض فانه يكون شاهدا على كونه موضوعا للمطلق وجه
الارض وح فيكون دليلا على تعيين نفس الموضوع له ايضا وعلى الثالث فالمعنى الموضوع له متعين معلوم ولا يراد بالعلامة المذكورة استعلام الوضع له بل المقصود

منها

منها استكشاف حال المصداق في الاندراج تحته فهي اذن علامة لمعرفة المصاديق الحقيقية وتميزه بينها وبين المصاديق المجازية وذلك ثمرة اخرى غير الثمرة من معرفة المعنى
الحقيقي فيكون حملا فيه على الاول حقيقة في الغالب وعلى الثاني مجازا ولذا عدّ العلامة المذكورة من امارات الحقيقة مطلقا اذا عرفت ذلك فقد ظهرت الوجه في
اندفاع الايراد المذكور واما بالنسبة الى الاخيرين فظ واما بالنسبة الى الاول فعلى الوجه الاول الملحوظ فيه من جانب المحمول مفهوم المسمى به وما في معناه فلا انتفاء
ايضا على الوجه الثاني فلا حاجة هناك الى تصحيح الحمل اذ الملحوظ علامة تماما هو عدم صحة السلب من البين حصوله نعدم صحة سلب الشيء عن نفسه ولا يلزم ذلك صحة الحمل
ليلزم حمل الشيء على نفسه لامكان انتفاء الامرين معا على انه لو اريد الحكم بصحة الحمل ايضا فيمكن مراعاته باعتبار الحمل الذاتي دون المتعارف كما اشرنا اليه الا انه غير ملحوظ
في العلامة المذكورة واما بالنسبة الى صحة السلب الملحوظ علامة للمجاز فالامر اظهر اذ المفروض هناك تغاير المفهومين فلا اشكال في صحة السلب اصلا هذا وقد
ظهر بما قررنا ان تخصيص الحمل في المقام بالحمل الذاتي كما يوجد في كلام بعضهم في الجواب عن الايراد الاخير ليس على ما ينبغي كيف ومعظم موارد اعمال العلامتين المذكورتين
ما يستعلم به الحال في المصاديق ولا معنى لهذا الحمل هناك ذاتيا ومن الغريب نصه قبل ذلك باعمال العلامة المذكورة في مقام تعرف حال المصداق واما عن الثاني
فبان ما يتوقف عليه الحكم بعدم صحة السلب مع ملاحظة المعنى الحقيقي بنفسه لا ملاحظته بعنوان كونه معنى حقيقيا والمعلوم بالعلامة المفروضة هو الصفة المذكورة
غاية الامر انه يلحظ مع نفس المعنى ما يتعين به كونه معنى حقيقيا في الواقع حتى لا يحتمل بحسب الواقع ان يكون المحكوم بعدم صحة سلبه عنه ذلك وذلك كان يعتبر فيما
يحكم بعدم صحة سلبه ان يكون هو المعنى المفهوم منه حال الاطلاق حسبما اشرنا اليه اذ ليس ذلك الا معنى الموضوع له بحسب الواقع وان لم يلاحظ بعنوان انه الموضوع له
فلا دور بالتقرير المذكور وايضا المعنى الحقيقي الملحوظ في جانب المحمول بما هو الامر الاجمالي فيعلم من عدم صحة سلبه عن ذلك المعنى كونه عين ذلك فتعين ذلك
المحمل حاصل باعمال العلامة المذكورة واما العلم بالموضوع له على جهة الاجمال حسبما اعتبر في المحمول فهو حاصل قبل اعمال العلامة المذكورة فيكون اللازم توقف
معرفة التفصيلي على المعرفة به على نحو الاجمال ولا ضير فيه هذا كله بالنسبة الى الوجهين الاولين من الوجوه الثلثة المذكورة على الصورة الاولى من الاحتمالين المذكورين
في الوجه الاول فيتعين فيه الجواب بالرجوع الى العالم واما بالنسبة الى الوجه الثالث فيندفع بما تقدم من الوجهين في جواب الدور الوارد على التبادر لاتحاد منشاء
الايراد في المقامين وكذا الحال فيما قررناه اخيرا في بيان الدور ويجري فيه ايضا ما حكيناه هناك عن بعض الافاضل من الجواب بمنع كون فهم المعنى متفرعا على العلم بالوضع
مع ما يرد عليه مما تم الكلام فيه وهذا كله ظاهر بعد التامل ويمكن الجواب هنا ايضا بوجه ثالث وهو انه قد يتحقق العلم بالشيء على تقدير تصوره بعنوان خاص مع عدم
العلم به اذا تصور بعنوان اخر وان كانا متحدين بحسب الواقع فح نقول انه قد يحصل العلم بكون المعنى مما لا يصح سلب مدلول اللفظ عنه ولا يحصل العلم بكونه معنى حقيقيا
او منه بعنوان من دون ملاحظة عدم صحة السلب المفروض وان كان الاول متفرعا على الثاني تابعا له لامكان العلم بالفرع مع الجهل بالاصل المبني عليه بحسب الواقع
فالقول بكون الحكم بعدم صحة السلب مبتنيا على العلم بكونه حقيقة فيه ثم لامكان فرض الجهل به اذا لوحظ ابتداء ومع العلم بالاخر وان تحقق العلم به بعد ملاحظة
عليه بالاخر فان ذلك هو قضية كونه امارة عليه ح فينتظم قياس هذه الصورة هذا مما لا يصح سلب مدلول اللفظ عنه على احد الوجهين المذكورين وكلما لا يصح
سلبه عنه كذلك فهو معنى حقيقي له على احدهما او من مصاديق معناه الحقيقي على الاخر فينتج ما هو المدعى وبمثله نقول بالنسبة الى صحة السلب ايضا والقول بان الحكم بعدم
صحة سلب مدلول اللفظ موقوف على فهمه انما يتم لو قلنا بتوقف ذلك على تصوره على سبيل التفصيل وليس كذلك للاكتفاء فيه بالاجمال فهذا انما يرد من ملاحظة العلامة
المذكورة معرفة نفس الموضوع له في الجملة واما اذا اريد معرفة المصداق فالكلام المذكور ساقط من اصله وبما ذكرنا يعرف عدم جريان هذا الجواب في التبادر اذ لابد
هناك من فهم المعنى على سبيل التفصيل وانسباقه الى الذهن كذلك المتفرع على العلم بوضعه له بخلاف المفروض في المقام هذا وقد اجيب ايضا عن الدور المذكور بوجوه منها
ان المراد بصحة السلب هو صحة سلب المعنى الملحوظ في الاثبات في نفس الامر لا مطلق المعنى حتى يلزم فساد الحكم بصحة السلب في بعض صوره وعدم دلالته على المجاز في جميع
ولا خصوص المعنى الحقيقي ليلزم الدور مثلا انا نعلم ان في اطلاق الحمار على البليد قد لوحظ معنى الحيوان الناهق ادعاء لاطلاقه عليه بما هو هذا الوجه مع انه يصح سلب هذا المعنى
بعينه عنه في نفس الامر فيقال البليد ليس بحمار اي ليس حيوانا ناهقا في نفس الامر فيكون مجازا واذا تبين المراد في صحة السلب فقس عليه الحال في عدم صحة السلب ويشكل
ذلك بان المراد بالمعنى الملحوظ في الاثبات في نفس الامر ان كان الملحوظ في الاستعمال بخصوصه مما استعمل اللفظ فيه فهو مما لا يصح سلبه في المجاز للوضوح ان الحمار في اطلاقه على
البليد مستعمل في الحيوان القليل الادراك لا الحيوان الناهق ولذا كان مجازا لغويا ومن البين عدم صحة سلبه عن البليد فلا يتم ما ذكره من ان اطلاقه على البليد ليس الا
من جهة كونه حيوانا ناهقا الا على قول من يجعل الاستعارة مبنيا على المجاز العقلي باستعمال اللفظ في معناه الحقيقي وادعاء كون ما اطلق عليه من افراده على انه لا يجري
في غير الاستعارة من سائر انواع المجاز كاطلاق النهر على الماء واطلاق القرية على الاهل ونحوهما واما المعنى الملحوظ في استعمال اللفظ في المعنى المفروض بلا تبادله به وعلاقته
لنفي التجوز في الاستعمال الدين ظاهر قبل ملاحظة العلامة المذكورة اذ مع فرض كون الاستعمال فيه من جهة ملاحظة علاقة لغيره لا اجمال في كونه مجازا لعدم يفتقر الى العلامة
المذكورة ضرورة انه لا يكون ذلك في غير المجاز ولو قطع النظر عن ذلك وفرض عدم استفادة الحال من ذلك فصحة سلب ذلك المعنى عنه لا تفيد كونه مجازا فيه الا بعد العلم
بكونه حقيقة في ذلك المعنى فيكون صحة سلبه عنه اذن موقوفا على العلم بكونه غير الموضوع له فالدور على حاله ونحوه الكلام في عدم صحة السلب الا انه يجري نحو الكلام
في الشق الاول ولا حاجة هنا الى البيان ومنها ان المراد بكون صحة السلب علامة للمجاز ان صحة سلب كل واحد من المعاني الحقيقية عن المبحوث عنه علامة لمجازيته بالنسبة الى
ذلك المعنى المسلوب فان كان المسلوب الحقيقي واحدا في نفس الامر كان ذلك المبحوث عنه مجازا مطلقا وان تعدد كان مجازا بالنسبة الى ما علم سلبه عنه لا مطلقا ومثله الكلام
في عدم صحة السلب فان المراد عدم صحة سلب المعنى الحقيقي في الجملة فيكون انه علامة لكون ما لا يصح سلب المعنى الحقيقي عنه معنى حقيقيا بالنسبة الى ذلك المعنى الذي
لا يجوز سلبه عنه وان احتمل ان يكون لذلك اللفظ معنى اخر يصح سلبه عن المبحوث عنه فيكون مجازا بالنسبة اليه فلا يتوقف معرفة كون المبحوث عنه حقيقة على العلم بكونه
حقيقة حتى يلزم الدور والحاصل ان معرفة كونه حقيقة في هذا المعنى الخاص موقوف على معرفة الحقيقة في الجملة وذلك لا يستلزم دورا وانت خبير بما فيه اذ لا يفيد
شيئا في دفع الدور فانه من البين ان صحة سلب المعنى الحقيقي المفروض عن المبحوث عنه يتوقف على العلم بكونه مغايرا له مباينا اياه وهو معنى كونه مجازا بالنسبة اليه اذ ليس
المجاز الا اللفظ المستعمل في غير ما وضع له فالعلم بالمغايرة اعني كونه مجازا بالنظر اليه ان كان متوقفا على صحة السلب كما هو المدعى لزم الدور وكذا الحال في عدم صحة

السلب فيه وان كان المقصد من ملاحظة العلامة المذكورة معرفة كون المبحوث عنه موضوعا له اللفظ فان كان المعنى المسلوب عنه معينا معلوما كما هو الظاهر من الكلام المذكور

فكونه حقيقة فيه لا بد ان يكون معلوما قبل اعمال العلامة المذكورة كما هو المفروض فلو توقف عليها كان دورا ولو اخذ معنى الحقيقي على سبيل الاجمال والابهام وارد

بالعلامة المذكورة تعيينه ومعرفته بخصوصه فمعلوم ايضا ان معرفة كون ذلك المجمل هو ذلك المعين موقوفة على الحكم بعدم صحة السلب والحكم به موقوف على العلم باتحادهما

وموردهما واثر به انما يكون المبحوث عنه مصداقا حقيقيا للمعنى الحقيقي لا موضوعا له اللفظ بخصوصه فهو يرجع الى جوابه الاول ولا يكون جوابا اخر وهو ايضا لا يدفع

الدور كما سيجيء الاشارة اليه ومنها ان المراد بصحة سلب المعنى وعدمها هو صحة سلب المعنى الحقيقي وعدمها عما احتمل فردية له بان يعلم للفظ معنى حقيقي افراد

ويشك في دخول المبحوث عنه فيها وعدمه فيكون الشك في كونه ذلك مصداقا لما علم كونه موضوعا له لا في كونه موضوعا له بخصوصه فيختبر ذلك بصحة السلب وعدمها

وهذا ايضا لا يستلزم دورا لاختلاف الطرفين وانت خبير بان ذلك ايضا لا يفيد في دفع الدور شيئا اذ نقول ح ان معرفة كونه مصداقا لذلك المعنى يتوقف على عدم صحة سلبه

عنه وعدم صحة سلبه عنه يتوقف على العلم بكونه مصداقا له وكذا الحال في صحة السلب فيجيء هناك اختلاف في تقرير الدور ونظرا الى تعبير ظاهر المدعى حيث ان ظاهر

جعلها علامة للحقيقة والمجاز كونهما علامتين لمعرفة نفس الموضوع له وغيره فصرف ذلك في الجواب المذكور الى معرفة مصداق كل منهما والدور بحاله فهذا دفع اصلا

ومنها ان صحة سلب بعض المعاني الحقيقية كافية في الدلالة على المجاز اذ لو كان حقيقة لزم الاشتراك المرجوح بالنسبة الى المجاز وكان الوجه في اندفاع الدور ح ان معرفة

كونه مجازا مطلقا متوقفة على صحة سلب بعض المعاني الحقيقية متوقفة على كونها مجازا بالنسبة الى ذلك المعنى الحقيقي فيختلف طرفا الدور ولا يخفى وهنه اما اولا فلان

العلم بكونه مجازا مطلقا مندرج في العلم بالمجازية بالنسبة الى المعنى المفروض فالدور بالنظر اليه على حاله واما ثانيا فلان معرفة كونه مجازا مطلقا لا يتوقف على العلامة المذكورة

بل عليها وعلى الاصل المذكور وانما يعرف من العلامة المفروضة كونه مجازا فيه بملاحظة المعنى المفروض ومن الاصل المذكور عدم ثبوت الوضع له بخصوصها ولمعنى اخر لا يصح

سلبه عنه فالدور ايضا بحاله واما ثالثا فبعدم جريانه في علامة صحة السلب في عدم صحة سلب بعض المعاني الحقيقية عنه موقوف على العلم بكونه حقيقة فيه والمفروض توقف

العلم بكونه حقيقة فيه والمفروض توقف العلم بكونه حقيقة فيه والمفروض توقف العلم بكونه حقيقة فيه على ذلك فالدور فيه على حاله واما رابعا فلان المفروض في الجواب المذكور

اثبات كونه مجازا فيه بذلك مع الاصل فلا تكون العلامة المفروضة بنفسها امارة للمجاز وهو خلاف المدعى ومنها ان المراد انا اذا علمنا المعنى الحقيقي للفظ ومعنى المجازي

ولم نعلم ما اراده القائل منهما فانا نعلم بصحة سلب المعنى الحقيقي عن المورد ان المراد هو المعنى المجازي وقد نص المجيب المذكور بعدم جريان الجواب في عدم صحة السلب اذ

لا يعرف من عدم صحة سلب المعنى الحقيقي كونه حقيقة فيه ضرورة عدم صحة سلب الكلي عن فرده مع ان استعماله فيه مجاز وقد اورد عليه بوجوه احدها ان العلامة

المذكورة انما تلحظ في مقام كون الشك في الموضوع له والجهل بكون اللفظ حقيقة في المعنى المستعمل فيه او مجازا واما مع العلم بكون اللفظ حقيقة في معنى مجازا في

اخر فلا حاجة الى العلامة اذ مع امكان حمله على الحقيقة يتعين الحمل على الحقيقة وبدونه يتعين الحمل على المجاز ويكون امتناع حمله على الحقيقة قرينة على ذلك وليس ذلك من العلامة في شيء

ثانيها انه لو صح ذلك لاقتضى ان يكون كل من صحة السلب وعدمها علامة لكل من الحقيقة والمجاز فان صحة سلب المعنى المجازي علامة للحقيقة وعدم صحة السلب

بالعكس وهم لا يقولون به لجعلهم عدم صحة السلب امارة للحقيقة وصحة السلب امارة للمجاز ثالثها ان استعمال الكلي في الفرد ليس مجازا مطلقا وانما يكون مجازا

اذا استعمل فيه بخصوصه مع ارادة الخصوصية من اللفظ فلا ريب في صحة سلب معناه الحقيقي عنه بهذا الاعتبار وان لم يصح سلبه عنه بالاعتبار الاول فما ذكره في وجه عدم

جريان ما ذكره في عدم صحة السلب ليس بمتجه قلت يظهر مما ذكره في الايراد حمل كلام المجيب على انه اذا لم يعلم المستعمل فيه اصلا واريد المعرفة به فبصحة سلب المعنى الحقيقي

عن المراد من جهة القرينة الدالة على ارادة غيره يعلم ارادة المجازي ولذا ذكر في الايراد عليه ان ذلك ليس من العلامة في شيء والذي يظهر بالتامل في كلامه ان ذلك

ليس من مقصد المجيب في شيء كيف وما الكلام المذكور ربما يشبه ان يكون ضروريا ولا داعي لحمل كلامه عليه مع ظهور خلافه بل الظاهر ان مراد المجيب انه اذا اطلق اللفظ

على مصداق كما اذا استعمل الحمار في البليد وشككنا في كونه مصداقا للمعنى الحقيقي او المجازي مع العلم بكل منهما فيعلم المستعمل فيه في المقام من جهة الشك المذكور

فانه ان كان فردا من الحيوان الناهق كان اللفظ مستعملا في معناه الحقيقي ان اطلق عليه منه لا من حيث الخصوصية وان لم يكن فردا منه فهو مصداق من معنى المجازي اعني

الحيوان القليل الادراك ويكون اللفظ اذن مستعملا فيه فيتعرف اذن بصحة سلب معنى الحقيقي عنه انه من افراد المعنى المجازي وان اللفظ مستعمل في معنى المجاز

وقوله فانا نعلم بصحة سلب المعنى الحقيقي عن المورد كالتصريح فيه فانه اذا اطلق اللفظ على مصداق معين فمن اين يتحقق هناك مورد معلوم للاستعمال ثم انه مع الجهل

بالمراد مطلقا كيف يعقل سلب المعنى الحقيقي عن المجهول المطلق ويعرف بذلك كون المستعمل فيه مجازا والحاصل ان ما ذكرناه في كمال الظهور من الكلام المذكور ثم ما ذكره ثانيا من عدم

جريان ذلك في عدم صحة السلب معللا بما ذكره في غاية الظهور ايضا فيما قلناه فظهر بما ذكرنا اندفاع الايرادات المذكورة عنه اما الاول فظاهر واما الثاني فبانه انما

اعتبر صحة السلب وعدمها بالنسبة الى المعنى الحقيقي لتعينه وتميزه واما المعنى المجازي فلما لم يكن متعينا مضبوطا بل كان دائرا مدار حصول العلاقة لم تفد صحة سلب فرد

من المعاني المجازية كونه مصداقا للمعنى الحقيقي لاحتمال كونه مندرجا في مجازي اخر غيرها ولا عدم صحة سلبه عنه كونه فردا من المعنى المجازي لا مكان ان يكون معنى المجازي اعم من الحقيقي

فلا يصح سلب شيء منهما عنه واما الثالث فلان الوجه المذكور انما يفيد تميز مصداق معنى المجازي عن الحقيقي من دون افادة لمعرفة نفس الموضوع له وغيره ويستفاد من ذلك

كون المستعمل فيه مجازا اذا علم اندراج ذلك المصداق في معنى المجازي ويعرف بكون اللفظ مجازا في الاستعمال المفروض واما اذا علم بعدم صحة سلبه عنه اندراجه في معنى

الحقيقي لم يفد ذلك كون اللفظ هناك حقيقة او مجازا لاحتمال استعمال اللفظ فيه بخصوصه فيكون الاستعمال مجازا مع عدم صحة سلبه عنه فما ذكره في الايراد عليه من انه مع استعماله

في الفرد بخصوصه يصح سلب ذلك المعنى عنه غير متجه لوضوح عدم صحة سلب الكلي عن الفرد بالحمل الشايع وان لوحظ الفرد بخصوصه ويرجع هذا الجواب الى الجواب الثاني

الذي حكيناه عن بعض الافاضل الا انه جعل صحة السلب امارة لكون اللفظ مجازا في استعماله المفروض فلم يصح له جعل عدم صحة السلب امارة لكونه حقيقة كما

وح يرد عليه ما اوردناه عليه انه لا حاجة اذن الى جعله علامة لحال اللفظ بالنسبة الى ما استعمل فيه حتى لا يجري في عدم صحة السلب بل ينبغي جعله امارة لتميز

المصداق الحقيقي عن المجازي ليجري في المقامين حسب ما مر على انه قد يجعل امارة بالنسبة الى الاول ايضا بعد ملاحظة ما هو الغالب من عدم ملاحظة الخصوصية في اطلاق

الكليات على افرادها فتدبر ومنها ان المراد بصحة سلب ما يستعمل فيه اللفظ المجرد عن القرينة في العرف فانه يصح عرفا ان يقال للبليد انه ليس بحمار ولا يصح ان يقال انه ليس بانسان

علم بالاول كون الحمار مجازاً فيه وبالثاني صدق الانسان عليه على سبيل الحقيقة وهذا الجواب يرجع الى احد الجوابين المذكورين في الجواب عن الدور الوارد في التبادر وقد
عرفت تمام الكلام فيه الا ان ذلك بالنسبة الى ملاحظة صحة السلب وعدمها مع الاطلاق في كلام العارفين بالنسبة الى غير المتكلم وكذا بالنسبة الى غيره نفسه لو كان من اهل اللسان
كما هو الغالب نظراً الى الفرق بين العلم بالشيء والعلم بالعلم به وح فالمتوقف على اعمال العلامة هو الثاني والمتوقف عليه هو الاول حسبما عرفت هذا وقد اورد عليه
بعض الافاضل ره بان ذلك مجرد تغيير عبارة لا يدفع السؤال فان معرفة ما يفهم من اللفظ عرفاً مجرداً عن القراين هو بعينه معرفة الحقايق سواء اتحد المفهوم العرفي ففهم
معيناً او تعدد من جهة الاشتراك ففهم الكل اجمالاً او بدلاً لا التعيين وذلك يتوقف على معرفة كون المستعمل فيه ليس هو عين ما يفهم عرفاً على التعيين ومن جملة ما
يفهم عرفاً على الاجمال فيبقى الدور بحاله وانت بعد ملاحظة ما قررناه تعرف ما فيه كيف والحاكم بصحة السلب وعدمها بناء على الاول هو العرف وانما يتوقف
حكمهم بذلك على معرفتهم بمعنى اللفظ لا على علم الملاحظ والحاصل بملاحظة الامارة المذكورة هو علم الملاحظ بالحال بعد الرجوع اليهم فاين يلزم
لزوم الدور واما على الثاني فلا اتحاد ايضاً في طرفي الدور كما عرفت اما الجواب عن الثالث فبما عرفت من اختلاف الحال في العلامة المذكورة فان كان المراد معرفة حال
المفهوم من حيث ثبوت الوضع له وعدمه فلا ريب في صحة السلب في المقامات المفروضة ضرورة ان مفهوم الكل غير مفهوم الجزء واللازم وان اريد به معرفة حال المصداق
من حيث اندراجه حقيقة في المفهوم المفروض وعدمه فلا ريب في افادته عدم صحة السلب الحاصل في المقام اندراجه فيه على سبيل الحقيقة وكونه من افراده الحقيقية
فلو اطلق ذلك اللفظ عليه لا من جهة اعتبار الخصوصية كان الاستعمال حقيقة وهو كذلك في الواقع فلا نقض من الجهة المذكورة اصلاً وقد يجاب عنه بان المعتبر من الحمل في
صحة السلب وعدمها هو الحمل الذاتي والحمل الصادق في الموارد المذكورة انما هو الحمل الشايع خاصة وفيه ما عرفت مما قررناه ثاني عشرها الاطراد وعدمه فالاول
علامة الحقيقة والثاني امارة المجاز والمراد به اطراد استعمال اللفظ في المعنى المفروض بحسب المقامات بحيث لا يختص جوازه بمقام دون آخر ونوع دون آخر ويتبع
العلاقة على مصاديق ذلك المعنى اذا كان كلياً من غير اختصاص لبعضها واختلفوا في كون الاطراد على الوجه المفروض دليلاً على كون اللفظ حقيقة في ذلك المعنى وعدمه
على قولين احدهما دلالته على ذلك وحكى القول به عن جماعة منهم الغزالي والسيد العميدي والعلامة في التهذيب وثانيهما عدمها وهو مذهب جماعة من العامة والخاصة منهم الآمدي
في الاحكام والحاجبي والعضدي وشيخنا البهائي ره وهو ظاهر العلامة في النهاية حيث ذكر الايراد على دلالته على الحقيقة مقتصراً عليه واختاره الشريف الاستاد قدس سره حجة
الاول انه مع تحقق الوضع للمعنى لا ريب في جواز اطلاق اللفظ عليه بحسب الموارد والمقامات وكذا على كل من مصاديقه نظراً الى تحقق الطبيعة فيه وحصولها في ضمنه
اما مع عدم حصول الوضع فجواز الاستعمال فيه يتبع وجود العلاقة المصححة وقد تقرر انه يعتبر في وجود العلاقة المجوزة للتجوز عدم اباء العرف عن استعمال اللفظ وعدم
استهجانه في المخاطبات وذلك مما يختلف بحسب اختلاف المقامات وليس له قاعدة مطردة في الاستعمالات ولذا ترى انه يصح استعمال القرية في اهلها في قولك اسأل
القرية ولا يصح في قولك جلست القرية او بعت القرية او اجرت القرية ونحوها مع وجود تلك العلاقة بخصوصها وكذا يقال اعتق رقبة ولا يقال مات رقبة ويطلق اليد
على الانسان في نحو قوله على اليد ما اخذت حتى تؤدي ولا يقال في ساير المقامات الى غير ذلك مما يظهر بملاحظة موارد استعمال المجازات فيختلف الحال في جواز الاستعمال
بملاحظة الخصوصيات الحاصلة في موارد الاستعمالات فالاطراد من اللوازم المساوية للحقيقة وعدمه من اللوازم المساوية للمجاز فالاول دليل على الحقيقة والثاني على
المجاز من باب دلالة اللازم المساوي على ملزومه ورد بعدم لزومه للمجاز وان لم يستلزم الاطراد في الاستعمالات الا انه قد يطرد فيها سيما اذا كانت العلاقة في كمال الوضوح كما
الارتباط بين المعنى المجازي والحقيقي في غاية الكمال كما في استعمال الاسد في الشجاع فانه يصح استعماله فيه مطرداً على نحو استعمال اللفظ الموضوع لذلك من غير فرق سوى
ذكر القرينة المعتبرة في المجاز وح فيكون الاطراد اذا اعم بالنسبة الى الحقيقة فلا يدل عليها لوضوح عدم دلالة اللازم الاعم على خصوص ملزومه هذا وحجة القول الآخر
المانع من دلالته على الحقيقة هو كون الاطراد كما وجد في المجاز فلا يصح جعله علامة الحقيقة لما تقرر من اعتبار الاطراد في العلامة وقد يجاب عنه بان الاطراد في المجاز انما
يكون في آحاد منها على سبيل الندرة فلا ينافي حصول الظن المطلوب في باب الاوضاع اذ الاطراد المعتبر في العلامة انما يعتبر في امثال المقام بالنظر الى الغالب نظراً الى ان مدار
الظن المكتفى به في مباحث الالفاظ وقد يمنع الغلبة المدعاة فان معظم المجازات المشتملة على المشابهة الظاهرة يطرد استعمالها في المحاورات وانما ينتفي الاطراد غالباً في ساير
انواع المجاز مما تكون العلاقة فيها غير المشابهة وح فلا يبقى الظن بكون المعنى الذي فهم اطراده في الاستعمال من المعاني الحقيقية نعم لو علمنا انتفاء المشابهة في المقام كما
اذا علمنا معنى حقيقياً للفظ ووجدنا استعماله في غيره مطرداً مع انتفاء المشابهة بينه وبين معناه الحقيقي وامكن ملاحظة غيرها من العلائق بينهما فانه ح قد يصح
الرجوع الى الاطراد في اثبات وضعه نظراً الى ما قلناه وبالجملة اذا دار الامر بين ان يكون حقيقة في ذلك المعنى او مجازاً مرسلاً امكن اثبات الوضع بالاطراد نظراً الى ان
الغالب في المجاز المرسل عدمه واما اذا دار الامر بينهما وبين الاستعارة او بين الثلثة لم يصح ذلك حسبما عرفت واعلم انه يمكن ان يؤخذ الاطراد على وجه آخر يراد به اطراد
استعمال اللفظ فيه في جميع المقامات وساير الاحوال مع انضمام القرينة به وبدونه وانه يتبع كل في الاستعمالات من غير فرق في استعماله بحسب تلك المقامات
ح يتم دلالته على الحقيقة ويندفع عنه الايراد المذكور اذ لا اطراد في شيء من المجازات على الوجه المفروض اذ مجرد وجود العلاقة غير كاف في التجوز ما لم يوجد هناك قرينة
صارفة فان قلت انه لا شك في جواز استعمال المجازات مع انتفاء القراين في حال الاستعمال بناء على جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب كما هو المعروف في المفروض
في المقام وجود القرينة في الجملة والا لم يعلم استعماله فيه قبل العلم بوضعه غاية الامر ان تكون القرينة منفصلة قلت قد عرفت انه يختلف الحال فيه بحسب اختلاف المقامات
فقد يكون المقام مقام البيان والافهام فيكون في تأخير القرينة تفويت للمقصود وح فلا ريب في المنع من تأخير البيان عن وقت الخطاب ليس مقصود القائلين بجواز تأخيره
ذلك جوازه كلياً كما نصوا عليه حسبما في محله ثم فان قلت ان استعماله في ذلك من دون اقتران القرينة في المقام المفروض كاف في الدلالة على الحقيقة فلا حاجة
الى ملاحظة الاطراد وذلك بنفسه امارة على الحقيقة كما مرت الاشارة اليه قلت قد يعرف المقام المفروض بالخصوص ويرى استعماله فيه على النحو المذكور فيمكن استنباط
ثبوت الوضع له من ذلك من دون حاجة الى ملاحظة غيره اذا كان المستعمل ممن يعتد بشأنه وقد لا يعلم خصوص المستعمل فيعرف من اطراد استعماله في المقامات على النحو
المذكور وروده في المقام المفروض في الجملة من غير استنكار له في العرف فلا مانع من جعله امارة مستقلة بملاحظة ذلك وان اتحد الوجه في استفادته منه في المقامات
والظاهر انه بهذا المعنى مما لا ينبغي الخلاف فيه لوضوح كونه من خواص الحقيقة سواء قلنا بكون القرينة مصححة للاستعمال المجازي او قلنا بان المصحح له وجود العلاقة والمقتضي

منها مجرّد الايهام فتدبّر في هذا المقام هذا وامّا دلالة عدم الاطراد على الوجه المتقدّم على المجاز فقد اثبتها اكثر من الاصوليين منهم الآمدي والحاجبي والفاضل وشيخنا البهائي وفيه نظر الى عدم اطراد بعض الحقائق كما سيجيء الاشارة اليه واختاره بعض الافاضل من المعاصرين لانه قد ذهب الى حصول الاطراد في المجازات على نحو الحقائق ولم يعتبر العلاقة المذكورة على وجهها وستورد بعض ما ذكره في بيانها واختار بعض الاعلام التوقف فيه وذهب بعض آخر الى كونه دالا على نفي الوضع النوعي خاصّة فلا يفيد نفي الاوضاع الشخصية سواء كان الوضع فيها عامّا او خاصّا والاظهر هو الاول اذ لو ثبت وضع اللفظ بازاء ذلك المعنى لما صحّ التخلف ضرورة قضاء الوضع بصحّة استعمال اللفظ فيه في جميع المقامات من غير اختصاص ببعض الصور دون بعض كما هو الحال في سائر الالفاظ الدائرة في الاستعمال وقد يورد عليه بان بعض الحقائق ايضا مما لا يطّرد استعماله في الموارد ولا يصحّ اطلاقه على كل من مصاديقه مع وجود المعنى فيه كما في اطلاق الفاضل عليه تعالى واطلاق السخي عليه وفي اطلاق الابلق على غير الفرس مع حصول المعنى فيه واطلاق القارورة على غير الزجاج واطلاق الدابة على غير ذات القوائم الى غير ذلك ويدفعه ان المنع من الاطلاق في الاول شرعي فلا مانع من الاطلاق بحسب اللغة والاطراد انما يلحظ بالنسبة اليها على انه قد يمنع المنع منه بحسب الشرع ايضا اذ قد ورد في بعض الادعية اطلاق الفاضل عليه تع وورد فيه ايضا يا ذا الجود والسخاء مخاطبا اياه تعالى مضافا الى ما قد يقال بعد تسليم عدم الاطلاق عليه تع في اللغة ايضا من ان الفاضل هو العالم الذي من شأنه الجهل والسخي هو الجواد الذي من شأنه البخل فعدم اطلاقهما على الله تع من جهة انتفاء المعنى بالنسبة اليه تع والمنع من اطلاق الابلق على غير الفرس لاختصاص مفهومه بها فانه الفرس ذات اللونين ونقول انه اختص بها في العرف بعد ان كان للاعم فهو منقول عرفي كما هو الحال في الاخيرين ولا اختصاص لما اتفقه بما ذكره والاطراد الاستعمال حاصل فيه بالنسبة اليها وعدم الاطراد فيها انما هو بحسب العرف فهو فيهما دليل على المجازية في المعنى الاعم بحسب الاستعمالات العرفية الا انه ناقض لدلالته على المجازية وربما يورد عليه ايضا بلزوم الدور فان العلم بعدم الاطراد متوقف على العلم بالمجازية اذ مع احتمال الوضع له لا يمكن العلم بعدم الاطراد ضرورة لزوم الاطراد في الثاني حسب ما مرّ فلو كان العلم بالمجازية متوقفا على العلم بعدم الاطراد كما هو المدعى لزم الدور ويدفعه ان العلم بعدم الاطراد انما يحصل من ملاحظة موارد الاستعمالات فيستنبط منه انتفاء الوضع لانه يحصل العلم بعدم الاطراد من العلم بانتفاء الوضع لما عرفت من امكان الاطراد في المجاز ولا بعد العلم به اذ لا توقف له عليه بعد ملاحظة العرف بل قد لا يحصل العلم به بعد العلم بعدم الاطراد ايضا مع الغض عن ملاحظة ما ذكر في بيان دلالته عليه والوجه في المنع من عدم الاطراد في المجاز هو ما ذكره الفاضل المذكور ان اريد بعدم اطراد المجاز انه يقتصر فيه على موارد الرخصة في نوع العلاقة ولو كان في صنف من اصنافه فلا يطرد استعماله مع حصول نوع العلاقة اذا كان في غير مورد الرخصة فهو حق لكن لا ريب ان المجاز منحصر فيما حصل الرخصة فيه وهو مطرد في مورد الرخصة وان اريد به ان المجاز غير مطرد بعد تحقق الرخصة فيه بالنسبة الى ما تعلق الرخصة به فغير بيّن فلا فرق بين الوضع في المجاز كاوضاع الحقائق في قضاء صحة الاستعمال مطردا على حسب الوضع وانت خبير بانه ليس المراد به شيئا من الامرين المذكورين بل المقصود من عدم اطراد المجاز عدم اطراد الاستعمال في المعنى الذي فرض استعماله فيه على سبيل المجاز في بعض المقامات بالنسبة الى غير ذلك من موارد الاستعمال وتوضيح المقام حسب ما مرّت الاشارة اليه ان الامر في العلائق دائر مدار قبول العرف وعدم استهجان الاستعمال في المخاطبات وذلك مما يختلف بحسب المقامات فقد نراه بالنسبة الى لفظ واحد ومعنى واحد فيصحّ استعماله فيه في مقام دون آخر الا ترى انه يصحّ استعمال القرية في اهلها عند تعلق السؤال ولا يصحّ ذلك عند تعلق الجلوس او البيع او الشراء او الضحك ونحوها مع وجود تلك العلاقة بعينها وكذا الحال في استعمال النهر في مائه فانه يصحّ عند تعلق الجريان او الوقوف ونحوهما به فتقول جرى النهر او وقف النهر ولا يصحّ ان تقول جمعت النهر او اخرجت النهر اذا جمعت ماءه او اخرجت الماء منه ونحوه استعمال الرقبة في الانسان في مقام تعلق الرق او العتق به واستعمال اليد فيه في مقام الغزو او الاعطاء دون سائر المقامات الى غير ذلك فيستعلم من عدم الاطراد على الوجه المذكور انتفاء الوضع في المعنى المفروض وكون الاستعمال من جهة العلاقة اذ لو تحقق الوضع له لم يتخلف عن صحة الاستعمال واما مع انتفائه فيصحّ التخلف لاختلاف الحال في العلاقة بحسب المقامات والمتعلقات في شدة الارتباط وضعفه واستحسان العرف لاستعماله فيه واستقباحه فما ذكره من انه مع تحقق العلاقة والاذن لا يمكن التخلف ان اراد به انه اذا تحققت العلاقة مع الخصوصية الملحوظة في الاذن لم يمكن ان يتخلف عنه صحة الاستعمال ففيه مع ما فيه من المناقشة اذ لا مانع اذن من قضاء الاذن العام بجواز الاستعمال ووقوع المنع الخاص من استعماله في خصوص بعض الصور فيقدّم الخاص على العام فان الاذن العام ليس الا مقتضيا للصحة ووجود المقتضي اذا قارن وجود المانع لم يعمل عمله انه غير مفيد في المقام اذ عدم امكان التخلف لا يجدي فيما هو بصدده لامتناع الخصوصية الملحوظة في الوضع بحسب اختلاف المقامات والمتعلقات فيصحّ الاستعمال في بعضها دون آخر فلا يلزمه الاطراد على ما هو المقصود في المقام وان اطرد على حسب الترخيص الحاصل من الواضع فليس المراد بعدم اطراد المجاز كونه مجازا مع عدم صحة الاستعمال بل المدعى ان المعنى الذي لم يوضع له اللفظ واستعمل فيه على سبيل المجاز قد لا يكون جواز الاستعمال فيه مطردا بان لا يكون العلاقة المصححة للاستعمال فيه في مقام مصححة له في سائر المقامات لما عرفت من اختلاف الحال فيه بملاحظة موارد الاستعمال ولذا يصحّ استعمال اللفظ في معنى مخصوص في بعض المقامات دون غيره كما عرفت ومع الغض عن ذلك كله نقول انه قد يكون المعنى المستعمل فيه مشتملا على صنف العلاقة المعتبرة في مقام دون آخر فيصحّ فيه عدم الاطراد من الجهة المذكورة فلا منافاة بين القول باطراد العلائق في موارده وعدم حصول الاطراد في جواز الاستعمال بالنسبة الى خصوص المعاني نظرا الى ذلك فيتعرف به حال المعنى كما هو المقصود في المقام ومن هذا الوجه في التوقف عدم حصول الاطراد في بعض الحقائق لمانع خارجي فيحتمل ذلك في موارد استعمال اللفظ ومع قيام هذا الاحتمال لا يتم الاستدلال به على انتفاء الوضع ودعوى الغلبة بحيث تفيد المظنة محل اشكال وانت خبير بان انتفاء الاطراد في بعض الحقائق على فرض صحته في غاية الشذوذ والندرة فلا ينافي افادة تلك الامارة للمظنة على انه غير محقق الحصول في شيء من الحقائق حسب ما مرّت الاشارة اليه والوجه في التفصيل اما بالنسبة الى دلالته على نفي الوضع النوعي فلان اعتبار الاطراد فيه قطعا واما بالنسبة الى عدم افادته نفي غيره من الاوضاع فلاحتمال ان يكون عدم الاطراد من جهة اختصاص الوضع بما يصحّ الاستعمال فيه من المعنى المفروض من غير تعدية الى غيره فلا يفيد انتفاء الوضع فلو علم انتفاء الوضع الشخصي بخصوصه دار الامر في اللفظ بين ان يكون موضوعا بالوضع النوعي او مجازا اذ لا عدم الاطراد يعيّن الثاني كما هو الحال في الافعال والمشتقات وانت بعد ما عرفت ما قررناه في بيان معنى الاطراد تعرف وهن هذا الكلام المذكور اذ لا يتّجه بناء على انتفاء الوضع بالنسبة الى المعنى الذي ثبت فيه نوعيا كان او شخصيا من غير فرق حتى انه يفيد انتفاء الاوضاع

الجزئية ايضاً ثم ان ما قرره على فرض تسليمه غير جار بالنسبة الى الاوضاع الكلية وقد اجاب عنه بانه لما كان الوضع الشخصي حاصلاً على كل من الوجهين فلم يكن ملازماً لكلية الوضع او الموضوع له قام في نظر الجاهل احتمال كون اللفظ هناك موضوعاً بالوضع الخاص لبعض افراد ذلك الكلي فلا يطرد في الكل وهو كما ترى اذ غاية ما يفيد الاحتمال المذكور اختصاص الوضع ببعض افراد المعنى الملحوظ وان ذلك تمام المقصود من دلالته على انتفاء الوضع بالنسبة الى ذلك المعنى الكلي الملحوظ في ذلك المقام فالمقصود دلالة عدم الاطراد على انتفاء الوضع بالنسبة الى المعنى الذي لا يطرد الاستعمال بالنسبة اليه لا بالنظر الى غيره ولو كان جزئياً من جزئيات ذلك المعنى وهو واضح ومع الغض عنه فقد يعلم في خصوص المقام انتفاء الوضع الخاص فينحصر الامر بين كونه مجازاً فيه او موضوعاً بالوضع العام فيحكم بالاول نظراً الى عدم الاطراد حسب ما ذكره في دلالته على نفي الوضع النوعي فتم هذا محصل الكلام في الامور المثبتة للوضع والنافية له وقد ذكر في المقام امور اخر لاثبات الوضع ونفيه وهي ما بين مزيف وراجع الى ما قلناه او مفيد للظن في بعض صوره في موارد نادرة فلا بأس بالاشارة اليها ليتبين حقيقة الحال فيها منها التقسيم فانه يفيد عند بعضهم كون اللفظ حقيقة في المقسم الجامع بين تلك الاقسام اذا وقع في كلام من يعتد به من اهل اللغة او العرف العام او الخاص وبالجملة يفيد كونه حقيقة في ذلك في عرف المقسم سواء كان المقسم لغوياً او غيره والمراد بالقدر الجامع بين تلك الاقسام هو المفهوم الصادق على كل منها سواء كان صدقه ذاتياً او عرضياً او مختلفاً فلا دلالة فيه على كون المقسم هو تمام المشترك بين مفهوم كل من القسمين اللذين ورد القسمة عليهما ولا بعض المشترك بينهما بل قد يكون خارجاً عن حقيقة كل منهما او احدهما الا انه لا يخلو الواقع عن احدى الصور المذكورة كما في تقسيم الحيوان الى الانسان والفرس وتقسيمه الى الانثى والذكر او الى الاسود والابيض وتقسيم الجسم كذلك نعم لا بد من اشتراكه في مصاديق الاقسام وردة فمقتضى القسمة صدق المقسم عليها فلا دلالة في القسمة على اشتراك المقسم بين الاقسام زيادة على ذلك وهو معنى ما قيل من اعتبار مفهوم المقسم في الاقسام فان تقسيم الحيوان الى الاسود والابيض انما يفيد ثبوت معنى الحيوان في مصاديق كل من القسمين فلو عبر عن تلك الاقسام من حيث كونها اقساماً للحيوان لعبر عنها بالحيوان الابيض والحيوان الاسود وليس مفاد ذلك الا اعتبار مفهوم الحيوان في الابيض والاسود اللذين وقع التقسيم عليهما وحيث ان المختار عند جماعة منهم العلامة ره وابنه فخر الاسلام دلالة التقسيم على كون المقسم حقيقة في الامر الشامل لتلك الاقسام والمذكور في كلام اخرين ان التقسيم اعم من ذلك فانه لا دلالة فيه على الحقيقة نصوا عليه في مطاوي مباحث الاصول عند ابطال الاحتجاج بالقسمة على وضع اللفظ للاعم ويمكن ان يستدل للاول بوجوه احدها ان ذلك هو الظاهر من اطلاق اللفظ فان قضية التقسيم كما عرفت اطلاق المقسم على المعنى الاعم والظاهر من الاطلاق الحقيقة فيكون التقسيم وارداً على معناه الحقيقي ويكون ذلك شاهداً على عمومه واطلاقه وانت خبير بان ذلك راجع الى دلالة الاستعمال على الحقيقة لكون الاصل فيه ذلك وقد عرفت ان الحق فيه هو الدلالة على الحقيقة في متحد المعنى دون متعدده فلو ثبت استعماله في غير المفهوم المشترك ايضاً لم يصح الاستناد الى التقسيم ومع عدمه لا يكون ذلك الا لاجل الوجود والاصل المذكور فلم يكن محققاً للموضوع حيث يثبت به الاستعمال في الاعم ثانيها ظهور الحمل في ذلك فان قضية التقسيم هو حمل كل من القسمين على المقسم المستفاد من الحمل في العرف كون عنوان الموضوع صادقاً على سبيل الحقيقة على مصداق المحمول بمعنى كون مصداق المحمول مصداقاً للموضوع بالنظر الى معناه الحقيقي ان كان الحمل شايعاً كما هو المفروض في المقام وفيه انه ان كان المفهوم المذكور من جهة استعماله في المقام فيما يصدق على الشيء فهو راجع الى الوجه الاول وان كان استظهاره من جهة دلالة الحمل بنفسه عليه ففيه انه انما يدل على كون الحمل حقيقياً لا ادعائياً كما يتفق في بعض الصور في نحو قولك زيد اسد على وجه فان الحمل هناك خارج عن حقيقته واما ان المراد بالموضوع هو معناه الحقيقي فلا يستفاد من الحمل نعم ان كان المقام مقام بيان حقيقة اللفظ او بيان مصداقه الحقيقي افاد ذلك الا انه مستفاد من ملاحظة خصوصية المقام لا من مجرد الحمل فيدل في الاول على كون المحمول هو نفس ما وضع له اللفظ وفي الثاني على صدق معناه الحقيقي عليه الا انه خارج عن محل الكلام كيف ولو كان مطلق الحمل دليلاً على الحقيقة لما احتاجوا الى اعتبار عدم صحة السلب علامة لها بل اكتفوا مكانه بصحة الحمل فان في تركهم ذلك واعتبارهم مكانه لعدم صحة السلب دلالة ظاهرة على ان الحمل يقع على الوجهين فلا يصح الاخذ بظاهره في الصورتين بخلاف عدم صحة السلب ويومي الى ذلك ان اطلاق اللفظ على معناه المجازي بمنزلة حمله عليه حملاً ذاتياً بالنظر الى المفهوم الذي استعمل اللفظ فيه وحمله شايعاً بالنسبة الى الفرد الذي اطلق عليه كما في استعمال الاسد في مفهوم الشجاع والاطلاق على زيد فلو كان الحمل على ما ذكر لكان مطلق الاستعمال دليلاً على الحقيقة وقد عرفت ما فيه فان قلت اي فرق بين عدم صحة السلب وصحة الحمل حال الخلو عن القرائن مع ان ظاهر اللفظ حمله على حقيقته في المقامين فكما ان عدم صحة سلب معناه الحقيقي عنه كذا يفيد صحة الحمل حمل معناه الحقيقي عليه فيتحد المفاد فيهما قلت الفرق بينهما ان نفس ملاحظة الموضوع قد تكون قرينة على ارادة المعنى المجازي في المحمول او بالعكس فان كون الموضوع هو البليد في قولك البليد حمار شاهد على ارادة المعنى المجازي من الحمار لعدم امكان حمله عليه الا بذلك الاعتبار فبملاحظة يصح حمله عليه وان صح مع ذلك سلبه عنه فمجرد صحة الحمل لا ينهض دليلاً على الوضع نعم قد يفيد ذلك بملاحظة ما ينضم اليه من خصوص المقام ولا كلام فيه وهذا بخلاف عدم صحة السلب فان نفس ملاحظة الموضوع والمحمول هناك لا تقتضي صرف اللفظ عن ظاهره والمفروض خلو المقام عن القرينة فيكون الحكم بعدم صحة سلبه عنه هو معناه المنصرف اليه عند الاطلاق ليس الا معناه الحقيقي في نفس الامر ثم ومما قررنا يظهر ضعف ما ربما يظهر من بعض الافاضل من دلالة الحمل على الحقيقة ومع الغض عن ذلك فلو قلنا بدلالة الحمل على الحقيقة كان ذلك في نفسه امارة عليها فلا ربط له بدلالة التقسيم على الحقيقة كما هو الملحوظ في المقام ثالثها ان الغالب في التقسيمات وقوع القسمة بملاحظة المعنى الحقيقي ووقوع القسمة بملاحظة المعنى المجازي في غاية الندرة فالظن يلحق المشكوك بالاعم الاغلب وفيه ما عرفت من انه لا بد في الغلبة المعتبرة في امثال المقام ان تكون بحيث تفيد الظن بالمرام لدوران الامر في الاوضاع مدار الظن وكونها في المقام على النحو المذكور غير واضح وما ذكر من ان الظن يلحق المشكوك فيه بالاعم الاغلب ليس على اطلاقه نعم قد يستفاد من التقسيم ظن بذلك بعد ملاحظة خصوصية المقام وهو كلام اخر خارج عن محل البحث فلا مانع من الاستناد اليه في ذلك المقام ثم ان ما ذكرناه من دلالة التقسيم على الحقيقة وعدمها انما هو بالنسبة الى تقسيم العام المنطقي الى جزئياته كما هو الظاهر من كلام الجماعة والظاهر جريان الكلام المذكور بالنسبة الى تقسيم الكل الى اجزائه وتقسيم العام الاصولي الى جزئياته كما هو الظاهر من كلام جماعة والظاهر جريانه فيفيد ذلك بناء على ظهور القسمة في تعلقها بالمعنى الحقيقي اعتبار كل من الاجزاء المفروضة في المسمى واندراجه في الموضوع له اندراج الجزء في كله بالنسبة الى الاول واندراج كل من تلك الجزئيات فيه اندراج الخاص تحت العام الاصولي في الثاني فيفيد وضع اللفظ المتعلق للعموم لما يعم الاقسام المفروضة ومنها الصالح للوضع للقدر المشترك اذا وجد اللفظ مستعملاً في معنيين او ازيد وكان هناك معنى جامع بين المعنيين او المعاني القريب صالح لتعلق الوضع به فالمختار عند بعضهم جواز الاستناد اليها ولذا وقع الاحتجاج بها في جملة من المباحث الاتية وهو المحكي عن الفاضلين والرازي والبيضاوي و

وصرح جماعة بالمنع منه كما هو ظاهر الحاجبي حجة الاول انه لو قيل بوضعه لواحد منها دون الباقي لزم المجاز وان قيل بوضعه للكل لزم الاشتراك وكل من الامرين مخالف للاصل فلا بد من القول بوضعه للقدر المشترك خاصة حتى يقوم الدليل على خلافه ويرد عليه ان القول بوضعه للقدر المشترك يقضي بكونه مجازا في كل من قسميه واقسامه فيلزم زيادة المجاز ويجاب عنه بان تعدد المجاز لازم على تقدير اختصاص الوضع لواحد من القسمين او الاقسام ايضا اذا فرض استعماله في الكل المشترك وحينئذ التساوي كاف في الاحتجاج على انه قد يترجح ذلك بالتجوز في لفظ المشترك لقلة استعماله فيه بحيث يعلم اراد عدم مخصوص واحد من القسمين او الاقسام ويمكن ان يقال ان وضعه للقدر المشترك كاف في كون اطلاقه على كل من الاقسام على سبيل الحقيقة اذ لا حاجة الى ملاحظة الخصوصية في الاستعمال حتى يلزم المجاز بخلاف ما اذا قيل بوضعه لخصوص احد الاقسام فان استعماله في الباقي او في القدر المشترك لا يكون الا على سبيل المجاز فلا يلزم القول بحصول التجوز في شيء من الاستعمالات بناء على الوجه الاول لامكان تصحيحه على وجه الحقيقة حسب ما قررناه ويدفعه ان ذلك اثبات اللغة بالترجيح من غير رجوع الى التوقيف نعم لو ثبت استعماله في القدر المشترك امكن الحكم بثبوت الوضع له من جهة الاصل على بعض الوجوه وتوضيح المقام ان كلا من استعمال اللفظ في القدر المشترك وخصوص كل من المعنيين او احدهما اما ان يكون معلوما او لا يعلم شيء منهما او يكون الاول معلوما دون الثاني او بالعكس فعلى الرابع لا وجه للقول بكونه حقيقة في القدر المشترك مع فرض عدم ثبوت استعماله فيه اصلا وان احتمل جريان الاستعمالات على ارادته في كثير من المقامات اذ مجرد الاحتمال غير كاف فيه والاستناد الى الوجه المذكور تخريج محض لا معول عليه في باب الاوضاع مضافا الى استلزامه للمجاز ايضا وكذا الحال في الاول والثاني ايضا اذ ليس الرجوع الى ما ذكر استنادا الى النقل ولا الى ما يستظهر منه حصول الوضع كما هو معلوم بملاحظة الوجدان نعم لو فرض حصول الظن في المقام امكن القول بحجية الاستناد اليه في الجميع كما اذا اطلق على معان عديدة متكثرة مشتركة في امر جامع مع ظهور بعد وضعه بازاء ذلك الجامع فيكون اطلاقه على كل من تلك المعاني من جهة حصوله في ضمنه فان التزام وضعه لكل من تلك المعاني بعيد جدا لما فيه من لزوم التكثر في الاشتراك المشتمل على زيادة المخالفة للاصل الحاصلة في اصل الاشتراك مضافا الى ندرة وقوعه في الاوضاع فبملاحظة اشتراكها في ذلك الجامع الظاهر يرجح النظر تعلق الوضع به وبعد حصول الظن من ملاحظة جميع ما ذكرنا بوضعه للقدر المشترك لا اشكال في الحكم به واما مجرد ما تقدم من الوجه فليس مفيدا لحصول الظن ومع عدم افادته للظن لا عبرة به وظاهر بعض الافاضل التوقف في الترجيح في الصورة الثانية لكنه نفى البعد عن ترجيح الاشتراك المعنوي في الصورة الاولى نظرا الى ان الغالب في الالفاظ المستعملة في المعنيين ان يكون حقيقة في القدر المشترك وفيه بعد تسليمه ان بلوغ الغلبة الى حد يورث المظنة محل تامل ثم لو كان قاضيا بحصول الظن فلا وجه للتوقف في الصورة الثانية بل الحكم به هناك اولى اذ لا حاجة فيها الى الالتزام بالتجوز في شيء من استعمالاته بخلاف الصورة الاولى للزوم التجوز فيما ورد من استعماله في خصوص كل من المعنيين او احدهما اما الصورة الثالثة فلا يبعد فيها القول بالوضع للقدر المشترك نظرا الى ثبوت استعماله في المعنى الواحد من غير ظهور استعماله في غيره فقضية البناء على اصالة الحقيقة مع اتحاد المعنى في المقام وعدم ظهور التعدد على ما مر الكلام فيه هو البناء على ثبوت الوضع له فالاصل المذكور المؤيد بما ذكر هو المستند فيه ان صح الاخذ به مطلقا او مع افادته الظن به كما هو الغالب فيه لا بمجرد مرجوحية المجاز والاشتراك كما هو مبنى الكلام في المقام ومنها انه اذا قيد اللفظ في الاستعمالات بقيدين مختلفين دل ذلك على وضعه للقدر المشترك بينهما حذرا من التأكيد المخالف للاصل او التناقض الصريح والاولى ذكر المجاز مكانه بل ضم الاشتراك اليهما ايضا اذ لا قائم احتماله في المقام والمستند فيه راجع الى المستند في الوجه المتقدم وقد عول بعضهم عليه في الاحتجاج على بعض المسائل الآتية كما يأتي الاشارة اليه وحكى البناء عليه عن العلامة في التهذيب وغيره ومنع كونه كما يأتي في كلام المصره عند استناد البعض اليه والوجه فيه شيوع وقوع كل من التأكيد والتجوز والاشتراك في الكلام فلا يفيد مجرد لزوم ذلك ثبوت الوضع للاعم كما مرت الاشارة اليه وتحقيق المقام ان الاوضاع اللفظية من الامور التوقيفية المبتنية على توقيف الواضع وظهور الوضع من ملاحظة لوازمه وآثاره وتتبع موارد الاستعمالات فاثبات الوضع للمعنى ابتداء بمجرد هذه الوجوه ونحوها غير متجه على سبيل الاطلاق سيما مع كون التقييد حاصلا في كثير من المقامات في المعاني الاطلاقية وما يجيء من الاشارة اليه من الاستناد الى امثال ذلك في مسائل الدوران ليس من التشبث الى اثبات نفس الاوضاع وانما هو بالنظر الى الحكم باستمرارها او نفيها حسب اختلاف الادلة اما من جهة افادتها الظن في ذلك المقام او بالنظر الى ظهور حال العبارة من جهة ورود الطواري عليها اخذا بظاهر الاحوال وما جرى عليه الناس في مكالماتهم ومخاطباتهم حسب ما يأتي الاشارة اليه ان شاء الله تعالى وبالجملة فاثبات نفس المعاني مع عدم ثبوت الوضع لها كالحال في ذلك بل لا بد من اثباتها بالطرق المقررة لها ومجرد ملاحظة هذه الاصول لا يفيد ظنا في الغالب بتعين نفس المعنى الذي وضع اللفظ له فالتمسك بالوجوه المذكورة في مباحث الدوران في اثبات نفس المعاني غير سديد كما اذا اريد اثبات كون الصلاة حقيقة فيما يعم صلوة الاموات بانا لو قلنا بوضعها للاعم كان اطلاق الصلوة على صلوة الاموات في الاستعمالات الشائعة حقيقة واذا قلنا بكونها حقيقة في خصوص ذات الركوع والسجود كانت تلك الاستعمالات كلها مجازا او لزم القول بالاشتراك وهما خلاف الاصل اذ ليس ذلك الا من قبيل الاستناد الى التخريجات العقلية في اثبات الامور التوقيفية ولذا لا يفيد ظنا بالمراد في هذا المقام بخلاف المقام المذكور في الدوران وسنشير الى ان الحجية فيها هناك ايضا مع عدم افادتها الظن في خصوص بعض المقامات والمرجع في مباحث الالفاظ هو الظن دون التعبد فلو فرض حصول الظن في المقام بملاحظة الخصوصيات الحاصلة في بعض المقامات اتجه الاستناد الى ما ذكر من وجه انه مقيد بالقيد كما اذا شاع تقييد اللفظ بكل منهما على نحو واحد بحيث ظهر من ملاحظة الاستعمالات كون مدلول اللفظ هو الاعم جاز الاستناد اليه من جهة الظهور المذكور لا من مجرد اصالة عدم التأكيد والمجاز ونحوهما فتأمل ومنها حسن الاستفهام فقيل انه يدل على اشتراك اللفظ بين المعنيين الذين يستفهم عنهما اشتراكا لفظيا او معنويا وقد يرجح الثاني بمرجوحية الاشتراك اللفظي ويمكن ترجيح الاول بدعوى ظهور حسن الاستفهام في اجمال اللفظ من جهة تعدد المعنى والا لجاز الاخذ بكل من الوجهين في مقام التكليف من غير حاجة الى السؤال وهو ظاهر السيد ره حيث استدل بذلك في بعض المباحث الآتية على ما ذهب اليه من القول بالاشتراك اللفظي نعم ان كان حسن الاستفهام في مقام الاخبار امكن ترجيح الاول من جهة الاصل المذكور سيما اذا لم يحسن ذلك في مقام التكليف فانه يتعين حمله على الثاني عليه والحق انه لا دلالة على شيء من ذلك فان حسن الاستفهام انما يفيد عدم ظهور اللفظ في احد الوجهين المذكورين ولو بقيام احتمال التجوز ونحوه فلا يفيد الا قيام الاحتمال في المقام الباعث لحسن الاستفهام ولا دلالة فيه على اثبات الوضع اصلا ومنها صحة الاستثناء فانها تفيد وضع اللفظ للعموم فيما اذا شك في وضعه له كذا او التقييد ووضع اللفظ بنفس المايز المستثنى اذ صحة الاستثناء منه بعد تصدره باداة العموم اذ لولا ذلك لم يندرج فيه بعد تصديره بها فانها انما تفيد تعميم اللفظ لما يتناوله بحسب الوضع دون غيره ويمكن الاستناد الى الامرين منها اذا كان الشك فيهما فنقول في كل من الصورتين المذكورتين انه لولا شمول

اللفظ

اللفظ لما يعم المستثنى لما صح استثناؤه فانه موضوع لاخراج ما يتناوله اللفظ لوضوح كونه مجازا في المنقطع اذ لا اخراج هناك بحسب الواقع ولذا اشتهر بينهم انه
موضوع لاخراج ما لولاه لدخل في المستثنى منه وربما يعتبر في المقام صحة مطرد احد دعاما الوضع في بعض المقامات لجواز ان يكون ذلك لانضمام بعض القرائن وقد
يفصل بين المقامين بان يؤتى باثباته دلالة اللفظ على نفس الشمول والعموم مع ظهور المعنى الذي تعلق العموم به على فرض ثبوته بدون اثبات وضع اللفظ لما يعم المستثنى
نظرا الى صحة الاستثناء منه بعد تصديره بادوات العموم فانه اذا علم نفس المعنى المتعلق للشمول وشك في عمومه كان صحة الاستثناء منه مطردا دليلا على
الشمول لابتناء الاستثناء عليه اذ لا يتعلق بغير ما يفيد العموم الا على سبيل الندرة واما اذا علم افادته الشمول وشك في مفاد الامر الشامل عن المستثنى
منه فان صحة الاستثناء منه يدل على اندراج ذلك فيه وملاحظة المعنى الشامل لذلك هناك فاقصى ما يفيد استعماله فيما يعم ذلك وهو مجرد الاستعمال اعم من
الحقيقة ولو كان مجازا فالاستثناء المفروض كاف في الدلالة عليه كونه قرينة الارادة ولا يلزم ان يكون الاستثناء منقطعا ضرورة اندراج المستثنى في المستثنى
منه في ظاهر المراد كما اذا قيل يحذر من الاساد الا زيدا فانه قرينة على ارادة الرجل الشجاع او ما يعمه من لفظ الاسد فصحة الاستثناء حاصلة في مثال المع
انتفاء الحقيقة ولا ينافيه كونه لاخراج ما لولاه لدخل نظرا الى دخوله فيما اريد من اللفظ وان كانت القرينة على دخوله نفس الاستثناء وهو المخرج عنده بعض منا فانه
مما يشير الى ما قلنا ان صحة الاستثناء انما يبتني على صحة الحمل بحسب العرف فكما لم يجعلوا ذلك امارة على الحقيقة لاحتمال كون المراد من اللفظ المحمول معنى المجازي
فكذا الحال في صحة الاستثناء لقيام احتمال كون المراد بالمستثنى منه ما يشمل ذلك لمجاز ليصح الاخراج وهذا بخلاف فائدة لترك المستثنى منه فكذا الحال في صحة
على العموم كما اشرنا اليه في التحرير واعلم ان في هذا المقام المذكور ويشكل بجريان هذا الكلام بعينه في المقام الاول ايضا اذ غاية ما يتوقف عليه صحة الاستثناء على سبيل
الحقيقة ارادة العموم من المستثنى منه كما وضحته حتى صحماذكر في الاستدلال واما كون تلك الارادة على سبيل الحقيقة فلا يحسب ما اشير اليه في الصورة المذكورة
توضيح ذلك ان هناك وجوها ثلثة احدها ان لا يكون المستثنى منه مستعملا في العموم وح يكون الاستثناء مجازا خارجا عن مقتضى وضعه على ما ذكره الاجماع
ثانيها ان يكون مستعملا في العموم لكن على سبيل المجاز وح يكون الاستثناء على حقيقته اذ المفروض اندراج المستثنى في المستثنى منه وحصول الاخراج بالاستثناء
كما هو مقتضى حده من خروج المستثنى منه عن مقتضى وضعه لا بمقتضى خروج الاستثناء ايضا ثالثها ان يكون مستعملا في العموم موضوعا بازائه وح لا مجاز في
من الامرين والمقصد في المقام هو الاحتجاج بصحة الاستثناء على ذلك وهو على فرض صحته انما يفيد ما يعم الوجهين الاخيرين وغاية الامر ان يتمسك في اثبات الصح
المستثنى منه للاعم باصالة الحقيقة بعد ثبوت استعماله في الاعم وقد عرفت انه لا يتم ذلك الا مع اتحاد المستعمل فيه لا مع تعدده ويمكن تتميم الاستدلال بوجهين
احدهما ان يقال ان المراد بصحة الاستثناء دليل على استفادة العموم منه في سائر استعمالاته والا لم يصح وروده الاستثناء عليه فيها اذا استعمل في غيره فلا يكون
صحة ورود الاستثناء عليه مطردا بل يختلف فيكون اطراد صحة الاستثناء منه دليلا على اتحاد معناه وح فلا اشكال في الحكم باصالة الحقيقة حسب ما مر فان قلت
ان ورود الاستثناء عليه قاض باستعماله في الخصوص وهو مغاير للعموم فيتعدد معناه قلت فرق بين استعماله اولا في الخصوص وكون الخصوص هو المقصود منه
اخيرا بعد استعمال اللفظ في العموم اولا ليكون قابلا لورود التخصيص عليه فان استعماله في الخصوص على الوجه الاول قاض بتعدد المعنى قطعا واما على الوجه الاخير
فلا سواء ادرجنا التخصيص في اقسام المجاز اولا كما لا يخفى فلا تغفل نعم يمكن ان يؤتى الوجه المذكور ولا يبعد كون صحة الاستثناء دليلا على الوضع وانما هو دليل
على حمل اللفظ من مورده على اجراء الاصل المذكور فالدليل على الوضع هو الاصل الا ان يوجه بانه لما كان سببا يعهد في اثبات الوضع استند ذلك اليه ولا يشاء
فيه بعد انه هو المراد ولا يخلو عن تكلف ثانيهما ان يقول مدلول اللفظ للاستثناء على سبيل الاطراد شاهد على وضع اللفظ للعموم اذ لولا وضعه له لكان استفادة
منه متوقفا على قيام القرينة عليه فلا يصح الاستثناء منه متوقفا على قيام القرينة عليه فلا يصح الاستثناء منه الا بعد قيامها معه والقول بكون نفس الاستثناء
قرينة عليه مدفوع بانه انما يصح جعله قرينة عند وجوده واما تجويز صحة وروده عليه فلا يعقل ان يكون قرينة عليه بل هو شاهد على كون المعنى في نفسه بل اللفظ
ولا يمكن ان يكون كذلك الا مع وضعه للعموم اذ لو كان موضوعا لغيره فقط او مشتركا بينه وبين غيره لم يطرد ورود الاستثناء عليه لتوقفها على ارادة العموم ولا كما
عرفت وقد يجري التقرير المذكور بالنسبة الى صحة الحمل في دلالتها على الحقيقة فيفرق اذن بين مطلق صحة الحمل وكون اللفظ مع الملائمة قابلا للحمل التوقف ذلك
اذن على قبول معنى الحقيقي له فتم هذا ويشكل الحال في الاستثناء الى ذلك في المقام الاول بان اقصى ما يفيده صحة الاستثناء هو استفادة العموم من المستثنى
منه مع الاطلاق سواء كان افادته ذلك على سبيل الوضع او بالالتزام من جهة العقل لصحة الاستثناء حقيقة على كل من الوجهين كما في اكرم كل رجل الا زيدا او
ما جاءني احد الا زيد فان شمول الاول للاحاد من جهة وضعه له والثاني من جهة دلالته على نفي الطبيعة المستلزمة لنفي احادها فالاستثناء اليه في المثال على الوضع
للعموم لما في محله نعم لو انحصر الامر في دلالته على العموم على وضعه له كما في لفظة كل ونحوها امكن الاستثناء اليه في اثباته ومنها اختلاف جمعي اللفظ بحسب معنييه مع ثبوت
كونه حقيقة في احدهما فان ذلك دليل على كونه مجازا في الاخر كالامر فانه يجمع بملاحظة الملائمة على القول المخصوص المعلوم كونه حقيقة فيه على اوامر وبملاحظة الملائمة
على الفعل على امور فيستفاد من الاختلاف المذكور كونه مجازا في الثاني اذ لولا ذلك لما اختلف الجمع بحسبهما فان اختلافه بالنسبة اليهما دليل على اختلافهما
التكلم اللفظ بالنظر اليهما ولو كان موضوعا بازاء كل منهما لم يؤثر ذلك اختلافا في اللفظ بملاحظة كل منهما وانما يترتب عليه اختلاف المسمى والاختلاف في الجمع
يترتب على الاختلاف في حال اللفظ وهو غير حاصل الا مع كونه مجازا في الاخر كذا يستفاد من الامدي في الاحكام وهو من الوهن بمكان اذ لا مانع من اختلاف الجمع
المشترك بحسب اختلاف معنييه كما اشار اليه العلامة في النهاية فان اريد باعتبار اختلاف حال اللفظ في اختلاف جمعه ما يعم ذلك المسمى ولا يثبت المدعى وان اريد
به غير ذلك فهو غير بين ولا مبين ومع الغض عنه فعدم حصوله الا من جهة الاختلاف المذكور غير ظاهر بل الاختلافات اللفظية ككونه اسما في وجه ومصدرا
في اخر اولى في البعث على ذلك ثم بعد تسليم ذلك فلا يجب فرق بين ما اذا علم وضعه لخصوص احد المعنيين ولا فان الوجه المذكور على فرض صحته ينفي احتمال
الاشتراك ويعين كونه مجازا في احدهما غاية الامر انه لا يميز خصوص معنى الحقيقي عن المجازي فلا داعي الى اعتبار العلم بكونه حقيقة في خصوص احدهما الا ان
يقال انه لا يترتب على نفي الاشتراك مع الجهل بخصوص الموضوع له وغيره فائدة يعتد بها فلذا خصه بالصورة الاولى ثم انه قد يقال بان اختلاف الجمع دليل على عدم

الشمول المشمول خ ل

وضع اللفظ للقدر المشترك بين المعنيين اذ مع اتحاد المعنى لا وجه لاختلاف الجمع بحسب اختلاف فيه فلو علم كون اطلاقه على احد المعنيين حقيقيا ولم يعلم الحال في الآخر امكن ان يدفع احتمال وضعه للقدر المشترك باختلاف جمعه حسب الاطلاقين فيحكم حينئذ بكونه حقيقة في خصوص المعنى المذكور ويكون مجازا في الآخر لكونه اولى من الاشتراك فالحاصل من ملاحظة الاختلاف في الجمع هي المعرفة بعدم وضعه للقدر المشترك بين المعنيين وانما يثبت كونه حقيقة في خصوص احد المعنيين من جهة العلم بكون اطلاقه عليه على سبيل الحقيقة وكونه مجازا في الآخر من جهة مرجوحية الاشتراك وهذا الوجه اولى مما ذكره الآمدي الا انه لا دلالة فيه على الوضع لخصوص شيء من المعنيين ولا على نفي الوضع بالنسبة الى شيء منهما وانما استفيد وضعه لاحدهما بملاحظة الخارج وحكم بنفي الوضع للآخر من جهة اصالة عدم الاشتراك فليس ذلك من الرجوع الى الامارة في شيء نعم يمكن ان يعتبر ذلك امارة لعدم وضعه للقدر المشترك وقد عرفت ان لذلك مدخلا في اثبات وضعه لخصوص احد المعنيين فقد يعد بملاحظة ذلك من امارات المجاز بل الحقيقة ايضا ويمكن ان يوجه بان اختلاف الجمع انما في اشتراك اللفظ وتعدد معناه على عكس ما ادعاه الآمدي اذ لم يعهد تلك الالفاظ بملاحظة معانيها المجازية جمع مخصوص كما يجوز التوسع في المفرد باطلاقه على غير ما وضع له فلا مانع من جريان ذلك في جمعه ايضا كما هو الغالب فالتزام المذكور بوضع جمع له بملاحظة المعنى المفروض شاهد على كونه مما وضع اللفظ له وايضا المفروض ثبوت الوضع بالنسبة الى الجمع فالمادة ايضا موضوعة في ضمنه فبعد ثبوت الوضع بالنسبة اليها في الجملة وتحقق استعمالها في المعنى المفروض يستظهر كونه حقيقة فيه ايضا على ان الغالب بل المطرد تبعية الجموع لاوضاع المفردات فتحقق الوضع على حصوله في المفرد ايضا ومنها التزام التقييد فانه دليل المجاز بالنسبة الى ما يلتزم فيه مثل جناح الذل ونار الحرب ذكره العلامة ره في النهاية وكانه اراد به غلبة التقييد لو ورود استعمال اللفظين المذكورين في ذلك من دون التقييد ايضا في الجميع شاهد وفيه ان دلالته على المجازية لا يخرج عن اشكال لاحتمال ان يكون ذلك لتعيين احد المشترك والاولى في هذا المقام ما ذكره في الاحكام من انه اذا كان المألوف من اهل اللغة انهم اذا استعملوا اللفظ في معنى اطلقوه اطلاقا واذا استعملوه في غيره قرنوا به قرينة فان ذلك دليل على كونه حقيقة في الاول مجازا في الثاني والوجه فيه ظهور الصورة الاولى في استقلال اللفظ بالدلالة والثاني في توقفه على القرينة وانما يكون ذلك في المجاز ويجري ما ذكره بالنسبة الى استعمال المعرف في العام والخاص ايضا والتعليل المذكور على فرض صحته جار في الجميع وربما يتفرع على ذلك كون الماء مجازا في المضاف اذ لا يستعمل غالبا الا مقيدا وكذا الصلاة بالنسبة الى صلاة الاموات وفيه تامل لاحتمال تقييد الوضع في الاول بصورة الاضافة وان كان المضاف اليه خارجا عن الموضوع واحتمال كون اللفظ ظاهرا في احد المعنيين من جهة الغلبة ونحوها فيتوقف صرفه الى الآخر على التقييد بالجملة غاية ما يستفاد من الوجه المذكور ظهور اللفظ في احد المعنيين المفروضين وتوقف صرفه الى الآخر على وجود القرينة وليس ذلك من اللوازم المساوية للحقيقة والمجاز اذ قد يكون ذلك من جهة الشهرة والغلبة او لكونه الفرد الاكمل ونحوه كما هو الحال في كثير من المقامات نعم لو علم انحصار الطريق والحق به في خصوص المقام بحجة الاستناد الى ذلك ومنها ان يكون اطلاقه على احد معنييه متوقفا على تعلقه بالآخر او اطلاقه على الآخر بخلاف العكس فان ذلك علامة على كونه مجازا في المتوقف ذكره في النهاية والاحكام وزاد الاخير انه لا يدل على الحقيقة بالنسبة الى الآخر ومثلوا له بقوله ومكروا ومكر الله وهو غير متجه لصحة نسبة المكر اليه تعالى مكررا من دون المقابلة المذكورة ولذا اورد عليه بعض الافاضل بمنع التوقف المذكور وعدم تسليم الالتزام وهو كما ترى مناقشة في المثال وان كان المقصود منع حصول التوقف المذكور مطلقا حتى يكون مما يتحقق عنوان المسئلة فليس في محله لحصول التوقف في بعض الموارد قطعا كما في قوله قالوا اقترح شيئا نجد لك طبخه قلت اطبخوا لي جبة وقميصا الظاهر توقف اطلاق الطبخ على المعنى الاخير على المقابلة وح فدلالته على التجوز متجه الا انه مندرج في عدم الاطراد ولعبره امثلة اخرى سواه واما دلالة لا توجد عدم توقف استعماله في الآخر على المقابلة على كونه حقيقة فيه فغير ظاهر نعم يمكن الحكم بكونه حقيقة في ذلك بعد انحصار ما يحتمل الوضع له من مستعملاته فيه بالنظر الى اصالة الحقيقة ومنها امتناع الاشتقاق مع كون المعنى صفة قائمة بموصوفه فان امتناع اشتقاق اسم منه للموصوف مع عدم حصول مانع من الاشتقاق دليل على كونه مجازا فيه كما في اطلاق الامر على الفعل فانه لا يشتق لمن قام به ذلك الفعل لفظ الامر ذكره في الاحكام ثم اورد على ذلك بانتقاضه بلفظ الرائحة القائم معناها بالجسم مع عدم صحة الاشتقاق واجاب عنه بالمنع نظرا الى صحة اشتقاق المتروح له وقد بنيه على الايراد المذكور في النهاية الا انه نص على عدم صحة الاشتقاق المتروح وانت خبير بصحة الاشتقاق المذكور وورود في الاستعمالات فالحق ما ذكره الآمدي الا ان دلالة ما ذكر على التجوز مما لا شاهد عليه وكفى ما فرض من عدم صحة الاشتقاق في اللغة ما نسلمه فكيف يفرض انتفاء المانع الا ترى ان العلوم والملكات صفات قائمة بموصوفاتها ولا يصح الاشتقاق من لفظ الملكة ولا من اسماء العلوم الا في بعضها كالفقيه والمتكلم ولنختم الكلام في المرام بذكر قاعدة في المقام اشار اليها جماعة من الاعلام وهي ان كل معنى اشتد الحاجة الى التعبير عنه بالخصوص ويكثر الاحتياج في المحاورات الى بيانه يجب في الحكمة وضع لفظ بازائه سواء اخذ ذلك المعنى على اطلاقه ووضع اللفظ بازائه فيكون كل من اللفظ الوضع والموضوع له عاما او اعتبر المعنى المفروض ووضع اللفظ لجزئياته ليكون الوضع عاما والموضوع له خاصا فليس الكلام في خصوصية الوضع وانما المقصود ثبوت الوضع له في الجملة وعدم الاكتفاء في بيانه بالمجاز والاشارة ونحوها وقد نص على الحكم المذكور العلامة ره في ية وتهذيب واطال القول فيه في ية في باب العموم واحتج به في اثبات وضع اللفظ في اللغة للعموم وقد حكى ايضا عن جماعة منهم السيد والشيخ والآمدي والحاجبي والعضدي والاظهر الاول ويدل عليه امور الاول ان المقتضي للوضع موجود والمانع منه مفقود فيجب تحققه اما الاول فلان الباعث على وضع الالفاظ هو تسهيل الامر في التعبير عما في الضمير عند الحاجة الى التعبير والمفروض ثبوت الحاجة في المقام على الوجه الاكمل واما الثاني فلان الامكان الفعلي في نفسه وقدرة الواضع على ايجاده فان قلت ان ذلك انما يتم اذا كان الواضع عالما بشدة الحاجة اليه وكثرة دورانه بين الناس حتى يكون مقتضيا لوضعه هو قلت ان قلنا بان الواضع هو الله تعالى فظاهر وان قلنا بانه البشر فالوضوح ان مثل ذلك مما لا يكاد يخفى عليه لمعاشرته للناس ومعرفته بما يحتاجون اليه في التعبيرات فرض جهله بالحال خارج عن مجاري العادات سيما فيما يتم به البلية ويكثر الحاجة اليه في المخاطبات الدائرة الثاني ان قضية الحكمة عدم اهمال الوضع بالنسبة الى ما كان كذلك اذ بعد البناء على وضع الالفاظ بازاء المعاني وجعلها آلة للتعبير والافهام لو اهمل الوضع في المقام لم يكن افهامها الا بالالفاظ وتوقف على ملاحظة الاشارات وضم القرائن والامارات وذلك في الامور الدائرة المتداولة مخالف للحكمة الباعثة على وضع الالفاظ فان قلت ان الواضع لم يهمل وضع الالفاظ بازاء تلك المعاني حتى يتوقف بيانها الى التعبير بالاشارة والايهام بغير اللفظ والعبارة حتى يرد ما ذكرت بل وضع جملة من الالفاظ بازاء معان خاصة ثم وضعها لكل ما يناسب تلك المعاني ويرتبط بها ارتباطا مخصوصا بالوضع النوعي الترخيصي وهو كاف في افهامها بالالفاظ وان افتقر الى ضم بعض القرائن كما هو الحال في المشتركات مع تعلق الوضع

التعييني بها فاى مانع من اكتفاء الواضع فيها بذلك فالمدعى حصول الوضع التعييني المخصوص بالحقائق والذي يقتضيه الوجه المذكور هو ثبوت الوضع على نحو العموم
قلت لا ريب في ان الحكمة في وضع الالفاظ هو تسهيل الامر على الناس في بيان مطالبهم والتعبير عما في ضمائرهم ومقتضى ذلك كون الاوضاع المتعلقة بها تعيينية على ما
هو الحال في اوضاع الحقائق اللغوية اذ هو الطريق الاكمل والنحو الاسهل في ذلك لما في التعبيرات المجازية من توقف الافهام على القرينة وصعوبة نصبها في بعض الموارد
فيختل الامر ولاجل ذلك كان الاشتراك على خلاف الاصل مع ظهور الفرق بين القرينة المعتبرة في المجاز والحاصلة في المشترك اذ ليست القرينة المعتبرة في المشترك ما
على الافهام لحصول الفهم بعد العلم بالوضع كما مر بخلاف المجاز فان نفس افهام المعنى انما يجيء من القرينة دون الوضع المتعلق به كما سبق بيانه نعم لما كان في المجاز فوائد
اخر خاصة زائدة على اصل التعبير عما في الضمير من محسنات لفظية ومعنوية رجح الواضع فيه ايضا لتكميل المقصود ولذا اختاره على الحقيقة في المحل اللائق به لا ان يكتفي به عن
تعيين اللفظ للمعنى لما فيه من المنافاة لما هو اصل الغرض من وضع الالفاظ سيما بالنسبة الى المعاني الدائرة والامور المتداولة نعم لو كان هناك معنى قل ما يحتاج
الى التعبير عنه في المخاطبات فربما اكتفى لبيانه بالمجازات ثم لك انا اذا تتبعنا الالفاظ الموضوعة واللغات الدائرة وجدنا المعاني التي يشتد اليها الحاجة ويكثر
دورانها في المحاورات قد وضع الالفاظ بازائها ولم يهملها الواضع ليتوقف استعمالها فيها على ملاحظة العلاقة بينها وبين غيرها فاذا شك في وضع اللفظ بازاء
معنى من تلك المعاني فالظن يلحق المشكوك بالاعم الاغلب فان قلت انا نجد كثيرا من المعاني التي يشتد الحاجة اليها قد اهمل الواضع وضع لفظ خاص بازائها فلا تتم ما ادعي
من الاستقراء فان انواع الروائح كرائحة المسك والعنبر والعود ونحوها من المعاني المتداولة بخصوصها لم يوضع لها لفظ بالخصوص وكذا كثير من المياه المضافة كماء الورد
والصفصاف وماء الرمان ونحوها مما يشابهها في الدوران وعدم وضع لفظ خاص بازائها وذلك كما يكون هادما للاستقراء المدعى كذا يصح جعله نقضا للوجه
الاول اذ لو تم دلالتها على المدعى لما صح التخلف فيما ذكرنا قلت ان من المعاني ما يكون امورا كلية مستقلة غير مرتبطة بغيرها في ملاحظة نفسها ولا حاصلة
من اضافة شيء الى غيره ولا ضم شيء الى شيء كالسماء والارض والماء والتراب والجبال والبحار والانهار والتمر والزبيب والحنطة والشعير ونحوها من الذوات والرائحة والطعم
واللون والحسن والقبح والعداوة والحب ونحوها من الصفات فهذه مما يجب وضع الالفاظ بازائها مع شدة الحاجة اليها وكثرة دورانها حسبما ذكرنا ليسهل التعبير
عنها في المخاطبات وقضت ملاحظة الاستقراء عدم اهمال الواضع وضع اللفظ لخصوصها ومنها ما يكون معاني ارتباطية وامورا غير مركبة حاصلة من ضم المعاني بعضها
الى بعض كالمركبات التامة والناقصة فهناك قد وضع الواضع الفاظا خاصة لمعانيها الافرادية وقرر قانونا في فهم المركبات بضم الالفاظ بعضها الى بعض وتركيبها مع
اخرى تركيبا تاما او ناقصا حسبما يقتضيه المعنى المقصود فجعل هناك اضافة وتوصيفا وتقييدا وجملة فعلية واسمية خبرية وانشائية لبيان تلك المعاني المركبة على حسب
اختلاف تراكيبها وهذا القدر كاف فيها ولا يجب وضع لفظ مفرد بازاء المعاني التركيبية فما ذكر من النقض ان اريد به عدم وضع لفظ لتلك المعاني اصلا ولو بالاوضاع
فهو مم وان اريد عدم وضع لفظ مفرد بازائها فقد عرفت انه لا حاجة اليه ومنها ما يكون امورا جزئية متجددة على مر الدهور والازمنة يحتاج الى التعبير عن جملة منها جماعة
دون اخرى وطائفة دون غيرها فهذا مما لا يمكن وضع الالفاظ اللغوية بازائها لعدم تناهيها والاختلاف الحاجة اليها بحسب اختلاف الازمنة فيقتصر الامر فيها على الاوضاع الكلية
المتعلقة بالكليات التي تندرج هي فيها سواء وضعت لذاتها او جعلت مرآة لاحادها فتعلق الوضع بجزئياتها فيكون افهام الخصوصيات بانضمام القرائن والامارات الا
ان يحصل هناك مزية في بعضها لكثرة الدوران فيحتاج اذن الى وضع شخصي كما في الاعلام الشخصية ولا ربط له اذن بواضع اللغات بل يتصدى له من يحتاج الى التعبير عنه ولذا
لا يوجد في الاوضاع اللغوية ما يتعلق بالمعاني المزبورة فان قلت اذا كان وضع الالفاظ بازاء الكليات والتعبير عنها كافيا في افهام ما يندرج فيها وبيانه فلا حاجة اذن
الى وضع الالفاظ لخصوص المعاني المندرجة تحت تلك الكليات ولا يحصل هناك حاجة الى التعبير عن تلك المعاني بخصوصها واشتد الاحتياج الى بيانها وح فلا يمكن
اجراء القاعدة المذكورة في الموارد المفروضة اذ هناك الفاظ موضوعة لمعان كلية يندرج فيها اكثر المعاني المتداولة قلت من البين ان مجرد تلك الالفاظ الموضوعة
بازاء المعاني الكلية غير كاف في جميع المقامات التي يراد فيها افهام المعاني المندرجة تحتها وتوضيح ذلك ان ارادة افهام الجزئيات بواسطة اوضاع الكليات انما تكون بملاحظة كون
ذلك الامر المندرج في الكلي فردا منه ومصداقا له فيفهم ذلك الكلي بواسطة اللفظ الدال عليه ويحصل الانتقال الى الخصوصية المذكورة اما بواسطة وضع اخر كالتنوين او
لقيام القرينة عليه من اللفظ او من الحال فهذا مما يحصل به الافهام بسهولة وعليه جرى امر اللغة في كثير من المقامات وقد يكون بملاحظة ذلك الامر المندرج في نفسه ح فقد
لا يمكن افهامه باللفظ الموضوع للكلي كما اذا اردنا بيان معنى التمر او الزبيب فانه لا يمكن افهامه بلفظ معنى الجوهر او الجسم ونحو ذلك فان اكتفى الواضع فيه بالقرينة حينئذ الخارجة
او الاشارة كان في ذلك تفويت ما هو المقصود بالوضع فلا بد اذن من وضع لفظ بازائه في اللغة مع حصول الحاجة الى التعبير عنه في الغالب وقد يحتج للقول الاخر بان الرجوع
الى ما ذكر استنادا الى الترجيحات العقلية في اثبات الاوضاع اللفظية فلا معول عليه لانه مبني على حكمة الواضع والتفاته الى ذلك وعدم غفلته عنه وعدم معارضته لامر اخر في
نظره وكل ذلك غير معلوم ودفع الجميع ظاهر بعد ما قررناه ثم لا يخفى عليك ان ما ذكرناه يفيد ثبوت الوضع اللغوي فيما يشتد الحاجة الى التعبير عنه في اصل المخاطبات
كما هو الحال في الالفاظ العرفية ولذا استند العلامة ره الى ذلك في اثباته واما ما طرأت الحاجة اليه اما لحدوث معناه او لحدوث الحاجة اليه فاما ان يكون الاحتياج اليه من عامة
الناس فينبغي القول بثبوت الحقيقة العرفية العامة فيه او وضع لفظ مهمل بازائه واما ان يكون الحاجة اليه في صناعة مخصوصة في عرف خاص فلا بد من القول بثبوت الو
لمن في ذلك العرف فيصح اثبات الوضع التعييني بازائه مع ثبوت الحكمة في واضع تلك الصناعة ومعرفتها ويشهد له ملاحظة الحال في كثير من الالفاظ الدائرة في الصناعات فيصح
الاستناد الى ذلك في اثبات الحقائق الشرعية حسبما يأتي الاشارة اليه نعم هذا الكلام في ثبوت نفس الوضع واما تعيين خصوص الالفاظ الموضوعة لها فلا يفهم من القاعدة
المذكورة ويمكن تعيينها بملاحظة المقامات اذ ربما هناك شاهد على التعيين على فرض ثبوت الوضع كما هو الحال في الحقائق الشرعية وفي الالفاظ العرفية في الجملة العاشرة
اذا دار الامر في اللفظ بين احد الامرين من الامور المخالفة للاصل فهناك صور عشر للدوران دائرة في كتب الاصول وتفصيل الكلام في المرام مع توسعة في الامثلة ان يق
ان هناك امور سبعة مخالفة للاصل الاشتراك والمجاز والتخصيص والتقييد والاضمار والنقل والنسخ والمقصود في المقام معرفة الترجيح بينها من حيث انها مع قطع النظر
عن سائر الامور الطارية عليها المرجحة لها بحسب خصوصيات المقامات وليس لذلك حد مضبوط يبحث عنها في الاصول وانما يتبع ملاحظة المقامات الخاصة نعم يبحث في الاصول
عن حجية الظن المتعلق بالالفاظ وهو كلام في ذلك على وجه كلي والظ انه في الجملة مما لا خلاف فيه وح فنقول ان الدوران بين الوجوه المذكورة قد يكون بين اثنين منها

يكون ملاحظا فاقوقها لكن لما كان معرفة الحال في الثاني منها كافية في غيرها فرضوا صور الدوران في الثاني خاصة وجملة صور الدوران بين الوجوه المذكورة تنتهي الى الحاد وعشرين وجها نظرا الى جواز الترجيح بينها او مساواتها ان تقدم ثم ان ملاحظة الترجيح بين الوجوه المذكورة قد تفيد حال اللفظ في نفسه من جهة ثبوت وضعه للمعنى المفروض ونفيه مع قطع النظر عن ملاحظة الحال في استعمال خاص كما في احد عشر وجها من الوجوه المذكورة اعني صور الدوران بين الاشتراك وما عداها من الصور الستة الباقية وصور الدوران بين النقل وما عدا ما مر من الصور الخمسة وقد تفيد معرفة الحال في استعمال مخصوص من غير دلالة على حال اللفظ في نفسه هو في الصور العشرة الباقية وحيث ثبت حجية الظن في اللغات وفي فهم المراد في الخطابات صح الرجوع الى الوجوه الظنية المذكورة في الصورتين وجاز الاستناد اليها في اثبات كل من الامرين فلنفصل القول فيها في مقامين المقام الاول في بيان ما يستفاد منها حال اللفظ في نفسه قد عرفت ان وجوه الدوران فيه احد عشر احدها الدوران بين الاشتراك والمجاز وهذه المسألة وان مر الكلام فيها عند البحث في اصالة الحقيقة الا انا نستانف القول فيها ونفصل الكلام في وجوهها لكونها قاعدة مهمة في مباحث الالفاظ فنقول ان محل الكلام في ذلك ما اذا استعمل اللفظ في معنيين او اكثر واحتمل ان يكون موضوعا بازاء كل من ذلك وان يكون حقيقة في واحد مجازا في الباقي لوجود العلاقة المصححة للتجوز واما لو لم يكن هناك علاقة مصححة للتجوز بحسب العرف فلا وجه لاحتمال التجوز ح ولا دوران بينه وبين الاشتراك بل يتعين القول بالوضع للجميع لانحصار الاستعمال الصحيح في الحقيقة والمجاز نعم يمكن المناقشة فيه بالنسبة الى الحروف ونحوها بناء على ما مر من الاحتمال المتقدم الا ان ظ ما مر في كلماتهم الاطباق على خلافه كما اشرنا اليه ثم ان مجرد اطلاق اللفظ على معنيين او اكثر غير كاف في المقام بل لا بد من ثبوت استعماله في خصوص كل من ذلك في تحقق الدوران بينهما فلو استعمل الامر مثلا في الطلب مرة واطلق في مقام ارادة الوجوب تارة وفي مقام ارادة الندب اخرى من غير علم بملاحظة الخصوصية في الاستعمال بل احتمل كون الاطلاق عليه من جهة كونه نوعا من الطلب ليكون من قبيل اطلاق الكلي على فرده لم يندرج في محل النزاع اذ لم يثبت اللفظ ح ما يزيد على المعنى الواحد ومجرد احتمال تعدد المستعمل فيه غير كاف في المقام اذ الظاهر اعتبار وقوع الاستعمال في كل منها في محل النزاع اذ لو دار الامر بين كون اللفظ موضوعا لمعنى واحد معان من غير تحقق لاستعمال اللفظ فيها وان جاز استعماله فيها بملاحظة العلاقة على فرض ثبوت الوضع لاحدها فلا قائل بتقديم الاشتراك والحكم بوضعه للكل بمجرد الاحتمال وهو واضح وعمدة مستند القائل بتقديم الاشتراك ظهور الاستعمال في الحقيقة كما سيجيء بيانه انشاء الله ولا فيه ايضا من عدم العلم او الظن بكون الاستعمال فيه من جهة ملاحظة العلاقة بينه وبين المعنى الاخر اذ لو كان المعلوم او المظنون من استعماله فيه ما كان على النحو المذكور لم يكن شاهدا على الحقيقة ومجرد احتمال استعماله فيه على وجه يحتمل الحقيقة غير كاف في محل النزاع حسبما عرفت فمحصل النزاع انه اذا علم استعمال اللفظ في خصوص معنيين مثلا وجاز ان يكون الاستعمال فيهما على وجه الحقيقة وان يكون في احدهما حقيقة وفي الاخر مجازا فهل قضية الاصل فيه ان يكون حقيقة في كليهما ترجيحا للاشتراك او يكون حقيقة في احدهما مجازا في الاخر ترجيحا للمجاز ولا فرق بين ان يعلم تحقق الوضع في احدهما او يجهل الحال في الجميع وربما يسبق الى بعض الاوهام خروج الثاني عن محل الخلاف فيحكم فيه بالحقيقة فيهما على القولين وهو وهم ضعيف ينادي ملاحظة كلماتهم بخلافه نعم قد يكون الثمرة هناك موافقا في معظم الثمرة لمذهب السيد ره على بعض الوجوه كما مرت الاشارة اليه اذا عرفت ذلك فنقول ذهب السيد ره ومن وافقهما الى تقديم الاشتراك ح على المجاز والحكم بثبوت وضع اللفظ بازاء المعنيين او المعاني حتى يثبت خلافه وبنوا على ان الاصل في الاستعمال الحقيقة مطلقا حتى يتبين المخرج عنه وظاهر المشهور تقديم المجاز ح والحكم بعدم دلالة الاستعمال في ذلك على الحقيقة ومن هنا اشتهر منهم ان الاستعمال اعم من الحقيقة يعنون به صورة تعدد المعنى واما مع اتحاده فالمعروف دلالته على الحقيقة كما مرت الاشارة اليه وهذا هو الاظهر ويدل عليه امور الاول ان ذلك هو مقتضى الاصل اذ ثبوت الوضع لكل منها يحتاج الى قيام دليل عليه وحيث لا دليل عليه لما سنبينه من ضعف ما تمسكوا به لتقديم الاشتراك فينبغي نفي الوضع بمقتضى الاصل فان قلت كما ان الحكم بالحقيقة يحتاج الى الدليل فكذا الحكم بالمجازية لتوقفه ايضا على الوضع غاية الامر الاكتفاء فيه بالوضع الترخيصي فاذا دار الامر فيه بين كون الوضع فيه على احد الوجهين توقف الحكم بتعيين كل منهما على قيام الدليل عليه فلا بد ان يتوقف مع عدم قيام دليل على تعيين احد الوجهين ولا يصح الحكم برجحان المجاز قلت لا شبهة في حصول الوضع الترخيصي في المقام ولو على تقدير ثبوت الوضع له اذ لا منافاة بين الوضعين فيكون اندراج اللفظ تحت كل من القسمين انما هو بملاحظة المستعمل ولذا اعتبروا الحيثية في كل من الحدين لئلا ينتقض كل منهما بالاخر فالوضع المجازي شامل لذلك قطعا اذ المفروض وجود العلاقة بينه وبين الاخر وانما الكلام في حصول الوضع المعتبر في الحقيقة ايضا فالاصل عدمه فان قيل ان المجاز لا بد فيه من ملاحظة العلاقة بينه وبين ما وضع له والاصل عدمها قلت قد يجاب عنه بانه معارض بلزوم ملاحظة الوضع في استعماله فيما وضع له فان الالتفات الى الامر المصحح امر لازم على كل حال سواء كان الاستعمال على سبيل الحقيقة او المجاز فكما انه يجب الالتفات الى العلاقة في المجاز فكذا يجب الالتفات في الاول معارضة باصالة عدمها في الثاني فيتساقطان ويبقى اصالة عدم الوضع بلا معارض ويرد عليه ان اللازم في المجاز الالتفات الى العلاقة والى المعنى الحقيقي والوضع المتعلق به لتوقف المجاز على ذلك كله بخلاف المعنى الحقيقي اذ لا يتوقف الا على ملاحظة الوضع بازاء المعنى الحقيقي معتبرة في كل من الحقيقة والمجاز ويزيد المجاز عليه بتينك الملاحظتين بل وبملاحظة اخرى ثالثة وهو الوضع الترخيصي الحاصل فيه المجوز لاستعماله في ذلك مع العلاقة والاصل عدم ذلك كله فالاولى في الجواب ان يقال ان الكلام في ثبوت وضع اللفظ وعدمه ولا ريب ان قضية الاصل عدمه وليس في المجاز ما يعارض ذلك في هذا المقام وتوقف صحة التجوز على امور عديدة لا يقضي بانقلاب الاصل في المقام وكيف ولو صح ذلك لكان اصل العدم مثبتا للوضع وهو واضح الفساد لكونه من من الاصول المثبتة ولا مجال لتوهم جواز الاستناد اليها في الاثبات فان قلت ان اصالة عدم الوضع للمعنى المفروض قاض بلزوم اعتبار الامور المذكورة في الاستعمال فيكون ذلك ايضا من الاصول المثبتة فكيف يصح الاستناد اليها قلت ان اعتبار الامور المذكورة في الاستعمال مما يتفرع على عدم الوضع الثابت بالاصل فانه بعد البناء عليه بحكم الاصل يتوقف صحة الاستعمال على المصحح فلا بد اذن من ملاحظة الامور المذكورة بخلاف وضع اللفظ للمعنى فانه لا يتفرع على عدم ملاحظة تلك الامور حال الاستعمال لو ثبتناه بالاصل اذ ذلك ليس من فروع الوضع وليس الوضع فرعا عليه فلا وجه لاثبات وجود الاصل من جهة اصالة عدم تحقق فرعه ومثل ذلك اذن من الاصول المثبتة الا ما كان من قبيل ما قلنا ولو سلم ان قضية حجية الاصل هو الالتزام بفروعه فلو كان اصالة عدم فرعه معارضا لاصالة عدم الاصل لم يتحقق هناك مصداق لجريان الاصل كما لا يخفى فان قلت ان الاستناد الى الاصل انما يتم في المقام اذا افاد الظن بمؤداه لابتناء الامر في اللغات على الظن واما مع الشك في حصول الوضع

وعدمه فلا دلالة فيه على ذلك لانتفاء دليل على حجية الاصل في المقام على سبيل التعبد قلت انما يتم ما ذكر اذا اريد باعمال الاصل المذكور اثبات معنى اللفظ
فانه لا وجه لان الحكم به من دون الظن واما اذا اريد نفيه به فلا وجه لاعتبار الظن فيه بل يكتفى في ذلك بمجرد الشك ويشهد له ما بينّا اثبات اللغات على الظن لا
يمكن الحكم بالثبوت كما هو المفروض في المقام مبنى على عدمه بمقتضى الاصل وانت خبير بان قضية ابتناء اللغات على الظن مع عدم حصول الظن لا يمكن الحكم
بالثبوت كما هو المفروض في المقام فيبنى على عدمه بمقتضى الاصل وانت خبير بان قضية ابتناء اللغات على الظن توقفها عليه في الاثبات والنفى غاية الامر انه
مع عدم حصول الظن ينبغى التوقف فيها عن الحكم لا الحكم بنفيها كما هو المدعى وبعد التسليم فانما يصح الاستناد الى ما ادعى من الاصل في نفى الوضع للمعنى المذكور
واما اثبات اتحاد المعنى الموضوع له المنصرف اللفظ اليه عند انتفاء القرائن ويحكم بكونه مرادا للافظ بخصوصه فهو من الامور الوجودية المبتنية في المقام على
الظن اذ لا وجه للحكم بكون شيء مقصودا للمتكلم من دون ظن بارادته ولا اقل من الظن به بحسب متفاهم العرف والمفروض الشك فيه في المقام فالتحقيق
في الجواب ان يقال انا لا نقول بما ذكرنا الا مع الظن به وقد عرفت ان الكلام في تقديم المجاز على الاشتراك بعد ملاحظة كل منهما في نفسه مع قطع النظر عن الامور الطارية
عليها المرجحة لكل منهما بحسب خصوصية المقامات ولا شك ان المجاز اذا كان موافقا للاصل مخالفا للاشتراك من غير ان يكون في جهة الاشتراك ما يعارضه كان المجاز
الظاهر لافادة الاصل ظنا بمؤداه في مثل ذلك نعم اذا قام في جهة الاشتراك مرجح آخر بحسب المقام وحصل الشك لزم التوقف الى ان يحصل مرجح ويوجب غلبة الظن
باحد الجانبين وهو خارج عن محل الكلام الثاني ان المجاز اغلب من الاشتراك فان الالفاظ المستعملة في معان متعددة مجاز فيما يزيد على المعنى الواحد في الغالب
وما هو حقيقة في المعنيين فما فوقهما قليل بالنسبة اليه والظن انما يلحق الشيء بالاعم الاغلب وربما يعلم بتقرير ان الاشتراك اغلب من المجاز اذ اكثر الالفاظ المذكورة في
كتب اللغة قد ذكر لها معان عديدة فلو لم تكن حقيقة في الكل فلا اقل من كونها حقيقة غالبا فيما يزيد على المعنى الواحد كذا الحال في الحروف والافعال كما يظهر
من ملاحظة كتب العربية ثم مع الشك في كون تلك المعاني حقائق او مجازات فقيام الاحتمال كاف في هدم الاستدلال اذ لا يثبت معه كثرة المجاز بالنسبة الى
الاشتراك ليتم الاحتجاج واجيب بانا اذا سلمنا قلة الاشتراك بالنسبة الى المجاز فليس كل قلة وكثرة باعثا على حصول الظن في جهة الكثير بل يعتبر في الكثرة المفيدة
للظن ان يكون ما يقابلها نادرا في جنبها حتى يحصل الظن بكون المشكوك فيه من الغالب اذ من البين ان مجرد الغلبة مع شيوع مقابله ايضا لا يفيد ظنا بكون المشكوك
من الغالب كما هو ظاهر من ملاحظة نظائر المقام وكون الكثرة في المجاز على النحو المذكور محل الخلاف وقد يجاب عن الاول بانه لا تأمل في غلبة الحقيقة والمجاز على الاشتراك
الا ترى ان معظم المخاطبات خالية عن الاشتراك وهو مع كمال الظهور مقتضى الحكمة الباعثة على الوضع اذ لولا ذلك لافتقر معظم الاستعمالات الى ضم القرائن المعينة
للمراد وفيه فوات الحكمة الباعثة على وضع الالفاظ اذ المقصود منها عدم الافتقار الى القرائن في الانتقال الى المقصود حتى انه قيل بامتناع الاشتراك نظرا الى اخلاله بالتفاهم
فاذا لم نقل بذلك في جميع الالفاظ لوجود فوائد اخر باعثة على الاشتراك فلا اقل من القول به في المعظم اذ الاخلال بالتفاهم في معظم الاستعمالات مخالف للحكمة المذكورة
قطعا والفوائد المترتبة على الاشتراك لا تعارض تلك الفائدة العظمى التي هي العمدة في ثمرة الوضع وقد يورد ان الوجه المذكور انما يفيد عدم شيوع الاشتراك في الالفاظ
الدائرة في المحاورات وليس كثير من الالفاظ الموضوعة بحسب اللغة دائرة في المحاورات الجارية فاى مانع من غلبة الاشتراك ومساواته للمجاز بعد ملاحظة الجميع وفيه
مع عدم جريان ذلك في خصوص الالفاظ الدائرة لتسليم قلة الاشتراك فيها ان دوران اللفظ في الاستعمالات من الامور المختلفة بحسب اختلاف العادات بالنسبة الى
الازمان والبلدان والحكمة المذكورة انما تلاحظ حين الوضع فغلبة الاشتراك في الالفاظ الموضوعة مخالفة لما هو الغرض الاهم من الوضع فالظاهر عدمه مضافا الى ما
عرفت من انه الظاهر من ملاحظة الالفاظ الدائرة في المحاورات حتى انه وقع الخلاف في وقوع المشترك في اللغة فغلبة الحقيقة المتحدة على المتعددة مما لا ينبغي الريب فيه
وعن الثاني بانه لو نوقش في كون غلبة مطلق المجاز على الاشتراك بالغة الى حد يورث الظن بالتجوز عند الشك في حال اللفظ فلا مجال للمناقشة في غلبته في خصوص المقام
اذ المفروض هنا حصول العلاقة المصححة للتجوز ولا شك في غلبة المجاز على الاشتراك فان اغلب المشتركات ليس بين معانيها مناسبة مصححة للتجوز ويومى اليه انه
مع حصول العلاقة المصححة للتجوز وحصول الوضع الترخيصي في المجاز لا حاجة الى وضع اللفظ ثانيا بازاء ذلك المعنى لاشتراك الاشتراك والمجاز في اعتبار القرينة و
حصول التفاهم معها على الوجهين فلا يترتب على الوضع فائدة يعتد بها مع ما فيه من المفسدة ولذا يقل الاشتراك فيما هو من هذا القبيل وقد يقرر كثرة المجاز
بوجه آخر وهو ان يقال ان المعاني المجازية لتلك الالفاظ اذا لوحظت بالنسبة الى معانيها الحقيقية كانت اكثر منها جدا وهو احد الوجوه فيما اشتهر بينهم من ان اغلب اللغة
مجازات وح فيلحق المشكوك بالاعم الاغلب وعلى هذا يندفع عنه بعض ما ذكر من الايراد من غير حاجة الى ملاحظة ما ذكر نعم قد يرد النقض بتحقق المعنى مع البناء على
اصالة الحقيقة ويمكن دفعه بما مرّ هناك الثالث ان في الاشتراك مخالفة لما هو الغرض الاهم في وضع الالفاظ لاخلاله بالتفاهم والاحتياج الى القرينة في فهم المراد معه
فالظاهر عدم ثبوته الا في موضع دل الدليل عليه او قام بعض الشواهد المرشدة اليه الرابع كثرة المؤن في الاشتراك لاحتياجه الى وضع وقرينتين بالنسبة الى المعنيين
بخلاف المجاز فانه لا يحتاج الا الى قرينة واحدة وما يتوهم من ان المؤن فيه اكثر نظرا الى افتقاره الى وضعين وعلاقة وقرينتين مدفوع بان المفروض في المقام ثبوت
الوضع لاحد المعنيين في الجملة وحصول العلاقة المصححة للتجوز والترخيص في استعمال المجاز حاصل على سبيل العموم فلا حاجة الى حدوث وضع في المقام فلا يبقى هناك
الا اعتبار القرينة وهي متحدة في الغالب نعم قد يقال بانه لا بد في المجاز من ملاحظة المعنى الحقيقي وملاحظة الوضع بازائه وملاحظة المعنى المجازي والعلاقة الحاصلة بينه و
بين المعنى الحقيقي وملاحظة الوضع الحاصل في المجاز واعتبار القرينة الصارفة بل المعينة ايضا ان احتيج الى التعدد بخلاف البناء على الاشتراك للاكتفاء فيه بالوضع وملاحظته
وذكر القرينة فتامل حجة القول بتقديم الاشتراك وجوه احدها ان الظاهر من الاستعمال كون ما استعمل اللفظ فيه حقيقة فان الحقيقة هي الاصل والمجاز طار عليها تابع لها
ومبنى اللغة على حصول التفاهم بواسطة اوضاع الحقائق وانما رخص الواضع في استعمال المجازات من جهة التوسعة في اللسان ولنكات خاصة متفرعة على المجاز واما
معظم الفائدة المترتبة على وضع اللغات فانما يترتب على الحقائق ولذا ترى معظم المخاطبات مبنية على استعمال الحقائق حتى في كلام البلغاء فانه وان كان استعمال
المجازات والكنايات في السنتهم اكثر من الوارد في كلمات غيرهم لكنها ليست باكثر من الحقائق المستعملة في كلامهم كما يشهد به ملاحظة الاشعار والخطب والرسائل وغيرها
فكيف سائر المخاطبات الواقعة من سائر الناس فان استعمال المجازات فيها اقل قليل بالنسبة الى الحقائق وح فالاستعمال هو الحقيقة حتى يتبين المخرج عنه

بل

الحمل على
ايضا لا كلام في كون الاصل في الاستعمال هو الحقيقة اذا تميز المعنى الحقيقي عن المجازي ولم يعلم المراد والسبب الذي هو هناك يعني داع في المقام اذ ليس الباعث هنا الا على
الحمل على الحقيقة الظاهر الاستعمال فيه وهو ايضا حاصل في المقام والفرق بين المقامين بكون الموضوع له معلوما هناك وحصول الشك في المراد وكون الامر هنا
بالعكس لا يصلح فارقا في المقام اذ لو كان ظاهر الاستعمال قاضيا بارادة الحقيقة قضى بها في كل حكم كلما يحتمل ذلك وكما يقضي الحكم بارادة الحقيقة مع عدم قيام
قرينة عليها اذا لم يقم دليل على خلافه فكذا يقضي بكون المستعمل فيه هو الحقيقة حتى يقوم دليل على عدمها وايضا فاستعمال اللفظ في المعنى بمنزلة حمل ذلك المعنى عليه
فان استعمال اللفظ في المعنى الاسد في الحيوان المفترس بمنزلة ان يقال الاسد الحيوان المفترس فكما انه اذا ورد نحو تلك العبارة في كلام من يعتد بقوله يفيد كون
اللفظ حقيقة في ذلك كذا ما هو بمنزلته ثانيها ان الطريقة الجارية بين اهل اللغة من قديم الزمان هو تحصيل الاوضاع بمجرد ملاحظة الاستعمالات بل الظ
انه طريقة جارية في معرفة ساير اللغات اذ لا بد من معرفتها اذ لم يعهد نقل الواضع بوضعها لمعانيها ولا نقل ذلك عنه مسندا او مرسلا وانما الغالب في الجميع معرفتها
بملاحظة الاستعمالات كما يعرف ذلك من ملاحظة شواهدهم المذكورة في كتبهم وقد حكى العلامة عن ابن عباس انه قال ما كنت اعرف معنى الفاطر حتى اختصم
الي شخصان في بئر فقال احدهما فطرها اي اخترعها وحكي عن الاصمعي انه قال ما كنت اعرف الدهاق حتى سمعت رجلا يقول اسقني دهاقا اي ملآنا من غير
فرق في ذلك عندهم بين ما اذا اتحد المعنى او تعدد ثالثها انهم قد حكموا باصالة الحقيقة في متحد المعنى وبنوا على كون المستعمل فيه هو المعنى الحقيقي حتى يتبين خلافه
فجعلوا الاستعمال شاهدا على الوضع ومن البين ان ذلك جار في متعدد المعنى ايضا اذ ليس استعمال اللفظ في المعاني المتعددة الا كاستعماله في المعنى الواحد في افادة
الحقيقة فان كان دالا هناك كان دالا في ذلك ايضا وربما يؤيد ذلك ايضا بوجوه اخر منها انه لو كان حقيقة في احد المعنيين مجازا في الاخر لبينه اهل اللغة وعلمنا ذلك
ضرورة من حال اهل اللسان وملاحظة استعمالاتهم كما علمنا ذلك في اطلاق الاسد على الرجل الشجاع والحمار على البليد ونظاير ذلك فلما جرت على طريقتهم على
ايضاح الحال في المجازات وتبيين الامر فيها ولم يحصل ذلك في المقام دل ذلك على انتفاء التجوز فيه ومنها ان تعدد المعنى اكثر في اللغة من اتحاده كما يظهر ذلك
من ملاحظة الحال في الاسماء والافعال والحروف ويشهد به تتبع كتب اللغة والعربية فالظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب ومنها ملاحظة فوايد الاشتراك ومفاسد المجاز
فان المشترك لا اضطراب فيه نظرا الى حصول الوضع فيه بالنسبة الى كل من المعنيين بخلاف المجاز وانه يصح الاشتقاق منه بالنسبة الى كل منهما وكذا يصح التجوز منه
كذلك وهو باعث على اتساع اللغة وتكثير الفائدة وانه يتعين ارادة احد معنيي المشترك بمجرد قيام القرينة على عدم ارادة الاخر ولا يحصل ذلك في المجاز بعد قيام القرينة
على عدم ارادة الحقيقة لتعدد المجازات في الغالب وان المشترك لا يتوقف استعماله الا على الوضع والقرينة واما المجاز فيتوقف على ملاحظة المعنى الحقيقي والوضع
المتعلق به والوضع الترخيصي الحاصل فيه وملاحظة العلاقة والاتيان بالقرينة الصارفة والمعينة وايضا مع خفاء القرينة في المجاز يحمل اللفظ على الحقيقة فيوجب
الخطأ في فهم المطلوب في الامتثال بخلاف المشترك اذ غاية ما يلزم ح حصول الاجمال وعدم وضوح الحال وايضا ففي المجاز مخالفة للظ وخروج عن مقتضى الوضع و
لذا يحتاج الى القرينة الصارفة بخلاف الاشتراك الى غير ذلك مما يعرف بالتامل من فوايد الاشتراك ومفاسد المجاز والجواب اما عن الاول فبالمنع من ظهور الاستعمال
في الحقيقة مط وما ذكر في بيانه من كون الحقيقة هي الاصل والمجاز طار عليها لا يقضي بذلك اذ مجرد كون الحقيقة اصلا والمجاز طاريا لا يوجب حصول الظن بالاول
مع شيوع الثاني ايضا ووروده في الاستعمالات غاية الامر ان يستفاد ذلك مع اتحاد المعنى نظرا الى بعد تركه الاصل وشهرة الفرع الى ان يقوم دليل عليه بل
الظ من تعدد المعاني مع وجود العلاقة المصححة للاستعمال بينها اختصاص الوضع بالبعض سيما اذا علم حصول الوضع في خصوص واحد منها لما عرفت من شمول
وضع المجاز لذلك تصحيح الاستعمال به ولزوم اعتبار القرينة مع فرض الوضع له ايضا فلا يترتب عليه فائدة يعتد بها وكثرة استعمال الحقايق في المحاورات مع اتحاد
معاني الالفاظ الدائرة لا يقضي بالظن به مع تعدده كما هو المفروض في المقام مضافا الى ان تلك الغلبة غير مفيدة للظن بالوضع مع شيوع التجوز وكثرته ايضا و
كون الاستعمال الاصل في الحقيقة مع تميز الحقيقة من المجاز والشك في المراد لا يقضي بجريانه في صورة تميز المعنى المراد والشك في الوضع ودعوى قضاء اتحاد المناط في المقام
بين الصورتين فان قضية وضع اللفظ للمعنى بعد ثبوته هي الحمل عليه حتى يقوم دليل على خلافه وذلك ثمرة الوضع وعليه بناء المحاورات من لدن آدم الى الان ولولاه لما
امكن التفهيم والتفهم الا بواسطة القرائن وفيه هدم لفائدة الاوضاع واما بعد تعيين المراد بالقرينة والشك في حصول الوضع له فاي دليل يقضي بثبوت الوضع هنا
والاستظهار المذكور مجرد دعوى لا شاهد عليه غاية الامر ان يسلم ذلك في متحد المعنى لما تقدم في بيانه ودعوى كون الاستعمال بمنزلة الحمل على فرض تسليمها لا يفيد شيئا
لما عرفت من ان الحمل وصحته لا يدل على الحقيقة الا على بعض الوجوه ولذا لم يعد ذلك من امارات الحقيقة وانما المعتبر عدم صحة السلب واما عن الثاني فبالمنع
من جريان الطريقة على استعلام الحقايق المتعددة من مجرد الاستعمال بل الظ حكمهم بها من الرجوع الى امارات الحقيقة وملاحظة الترديد بالقرائن وهي الطريقة الجارية في
معرفة الاوضاع كما هو الحال في الاطفال في تعلم اللغات غاية الامر ان يسلم ذلك في متحد المعنى كما يحمل الوجهين المذكورين هو الوجه فيما حكي عن ابن عباس والاصمعي
نعم لو لم يكن هناك علاقة بين المعنيين امكن الاستعلام من مجرد الاستعمال وهو خارج عن محل الكلام واما عن الثالث فبالفرق البين بين المقامين كما مر تفصيل
القول فيه فقياس المتعدد على المتحد مما لا وجه له وكفى فارقا بين المقامين ما عرفت من ذهاب المعظم الى دلالة الاستعمال على الحقيقة في الاول واعراضهم عن القول
به في الثاني ومن البين بناء الامر في المقام على الظن وهو حاصل بذلك ثم ما ذكر في التاييد مما لا يفيد ظنا بالمقصود وقد عرفت الحال في اكثر ما ذكر فيما قررناه
فلا حاجة الى التفصيل ومن الغريب احتجاج السيد بالوجه الاول منها على ما ادعاه مع ما هو ظ من انه لا يقضي بلزوم حصول العلم الضروري بذلك لحصول
العلم به في بعض الامثلة لا يقضي بكلية الحكم كيف وهو منقوض بالحقايق فانا نعلم بالضرورة من اللغة وضع السماء والارض والنار والهواء وغيرها لمعانيها فلو
كان المعنى المشكوك فيه حقيقة لعلمنا ذلك بالضرورة من الرجوع الى اللغة كما علمنا في غيرها مضافا الى ما هو معلوم من عدم لزوم حصول العلم الضروري ولا
النظري بذلك اذ كثير من الحقايق والمجازات ماخوذ على سبيل الظن ونقل الاحاد فالاحتجاج على نفي المجاز بمجرد انتفاء العلم الضروري به غريب هذا واعلم انه
بناء على ترجيح المجاز على الاشتراك كما هو المش لو علم بوضع اللفظ بازاء احدهما بخصوصه حكم بكون الاخر مجازا واما اذا لم يثبت ذلك فانما يحكم ح بكون احدهما
على سبيل الاجمال حقيقة والاخر مجازا ولا يمكن الحكم اذن بارادة خصوص احدهما مع انتفاء القرينة على التعيين فلا بد من التوقف فعلى هذا لا يترتب هنا على

القولين بمرة ظاهرة كما مرت الاشارة اليه نعم قد يظهر ذلك في مواضع منها ان يكون احد المعنيين مناسبا للآخر بحيث يصح كونه مجازا فيه ولو فرض اختصاص الوضع بالآخر دون العكس اذ لا ملازمة بين الامرين كما في استعمال الرقبة في الانسان حيث لا يصح استعمال الانسان في خصوص الرقبة وح يحكم بكونه حقيقة في خصوص احدهما مجازا في الآخر اذ لا يجوز سبك المجاز من المجاز نعم لو كان هناك معنى مناسبا لكل منهما صح القول فيه هذا على المش واما على القول الآخر فيصح ذلك مط ومنها انه لا يتعين الحمل على كل منهما بمجرد القرينة الصارفة عن الحمل على الآخر اذا لم يكن هناك قرينة على التعيين وقام في المقام احتمال ارادة معنى مجازي آخر بخلاف ما لو قيل بالاشتراك بينهما وينبغي التنبيه لامور احدها انه كما يقع الترجيح باتحاد المعنى على الاشتراك كذا يقع ترجيح الاشتراك بين المعنيين على الاشتراك بين الثلثة وهكذا وبالجملة كما ان المجاز يقدم على اصل الاشتراك فكذا على مراتبه والشواهد المذكورة تعم الجميع الا انه قد يتأمل في جريان البعض في البعض والعمدة الذي هو العمدة في المقام كفاية في ذلك ثانيها انه لو استعمل اللفظ في معنيين لا مناسبة بينهما وامكن كون اللفظ موضوعا بازائه لكن لم يجد اللفظ مستعملا في ذلك فلا وجه لتقديم المجاز على الاشتراك بل يحكم بالاشتراك اخذا بظاهر الاستعمال على نحو ما يقال في متحد المعنى بعينه فان شيوع استعمال اللفظ في معنى وعدم استعماله في غيره يفيد الظن بالوضع له دون الآخر ثالثها انه لو ثبت وضع لفظ لمعنى وكان مجازا في غيره لكن اشتهر المجاز الى ان حصل الشك في معادلته للحقيقة وحصول الاشتراك من جهة الغلبة او الظن وضع عليه بعد ذلك فالظ انه لا كلام اذن في تقديم المجاز استصحابا للحالة الاولى الا ان يجيء في خصوص المقام ما يورث الظن بالاشتراك ويقضي بالشك فيتوقف رابعها لو كان اللفظ مشتركا بين معنيين فنزل استعماله في احدهما واستعمل في الآخر الى ان احتمل هجر الاول في العرف وصيرورته مجازا في المحاورات لم يحكم به من دون ثبوته بل يبنى على الاشتراك الى ان يتبين خلافه او يشك في الحال فيتوقف خامسها لو نقل اللفظ عن معناه واستعمل في معنيين آخرين وحصل الشك في نقله اليهما معا او الى احدهما فان كان وضعه الطاري من جهة التعيين وغلبة الاستعمال فلا ريب في الاقتصار على القدر الثابت وعدم تقديم الاشتراك وان قيل بترجيح الاشتراك على المجاز استصحابا للحال الاستعمالية وكذا لو كان الوضع الثاني على سبيل التعيين مع ثبوت استعماله فيه قبل ذلك على سبيل المجاز واما مع حدوث المعنى والشك في كون الاستعمال من جهة الوضع او العلاقة فعلى القول بتقديم الاشتراك وجهان ولا يبعد البناء على ترجيح الاشتراك ايض ثانيها الدوران بين الاشتراك والتخصيص حيث عرفت ترجيح المجاز على الاشتراك ظهر ترجيح التخصيص عليه ايض سيما بملاحظة شيوعه وكثرته ورجحانه على المجاز كما سيأتي انش تع ثالثها الدوران بين الاشتراك والتقييد والامر فيه ايض ظاهر مما مر سيما اذا كان التقييد خاليا عن التجوز رابعها الدوران بين الاشتراك والاضمار والحال فيه ايض ظاهر مما عرفت اذ الاضمار عديل المجاز والظ ان القائل بتقديم الاشتراك على المجاز لا يقول بتقديمه على هذين اذ العمدة فيما استند اليه ظهور الاستعمال فيه والاستعمال في غير المعنى الواحد غير ظاهر في المقامين نعم ان كان التقييد بالاستعمال في خصوص المقيد جرى فيه ما ذكر ويجري الوجهان في التخصيص فان قلنا باستعمال اللفظ في الخصوص كما هو المش قام الوجه في ترجيح الاشتراك والا فلا وجه له لعدم تعدد المستعمل فيه خامسها الدوران بين الاشتراك والنقل وذلك بان يكون اللفظ موضوعا بحسب اللغة لمعنى يستعمل في العرف في معنى آخر الى ان يبلغ حد الحقيقة او يوضع له في العرف وضعا تعيينيا ويشك في هجر المعنى الاول ليكون منقولا وعدمه ليكون مشتركا وقولان ذهب العلامة ره الى كل منهما في تهذيبه والاول محكي عن جماعة من العامة كالرازي والبيضاوي واختاره في المنية وكان الاظهر الثاني اخذا باصالة بقاء الوضع الاول وعدم هجره الى ان يثبت خلافه وغاية ما يثبت بلوغ المعنى الثاني الى حد الحقيقة او الوضع له واما هجر الاول فغير معلوم والقول بغلبة النقل على الاشتراك على فرض تسليمه مدفوع بانها ليست بمثابة تورث الظن بل شيوع الامر غاية الامر ان يكون ذلك اغلب في الجملة وقد عرفت ان مثل تلك الغلبة لا يفيد ظنا في الغالب نعم قد يق ان الغالب في الاوضاع الجديدة هجر المعاني السابقة ويترك في ذلك العرف كما يعرف ذلك من ملاحظة المعاني العرفية العامة والخاصة بل لا يكاد يوجد صورة يحكم فيها ببقاء المعنى الاول فقد يستظهر بملاحظة ذلك الحكم بالهجر فت وربما يؤيده ايض ذهاب الجماعة اليه حيث انه لا يعرف القول الآخر الا للعلامة ره وهو ممن ذهب الى الثاني ايض ومن التأمل فيما ذكرناه ينقدح فيه وجه آخر وهو التفصيل بين ما اذا كان ثبوت المعنى الثاني في عرف غير العرف الاول وعند اهل ذلك العرف فيق بترجيح النقل في الاول والاشتراك في الثاني وكأنه الاوجه فت ثم انه ربما يعارض اصالة بقاء المعنى الاول وعدم هجره بتوقف المشترك في افادة المراد على القرينة بخلاف المنقول وفيه انه ان اريد بذلك التمسك باصالة عدم التوقف عليها ففيه ان الحكم بالفهم من دون القرينة خلاف الاصل ايض فينبغي ان يقتصر فيه على القدر الثابت وهو صورة وجود القرينة فان قلت وضع اللفظ للمعنى قاض بفهمه من اللفظ فالاصل البناء عليه حتى يثبت خلافه قلت لا مج لذلك بعد ثبوت الوضع للمعنيين فان قضية ذلك التوقف بين الامرين غاية الامر ان يشك في كون احدهما ناسخا للآخر مع الغض عن اصالة عدمه لا اقل من التوقف في الفهم لاحتمال الامرين فلا يحصل الاستناد عدم التوقف عليها مضافا الى ما عرفت من ان التوقف المذكور من فروع اصالة بقاء المعنى الاول فلا وجه لجعله معارضا للاصل وان اريد به اصالة عدم ذكر القرينة في مقام التفهيم فرجع ايض الى الوجه الاول اذ ذكر القرينة في المقام انما يتبع وجود الحاجة اليها فان فرض استقلال اللفظ في الدلالة والا فلا معنى لعدم الحاجة اليها واصالة عدمها مع ان المفروض الشك في الاول ومع الغض عن ذلك فهو معارض باصالة عدم استقلال اللفظ في الافادة وان اريد به التمسك بذلك في اثبات قلة المؤن في جانب النقل وكثرتها في الاشتراك فذلك مع انه لا عبرة بها في المقام معارض بوجود ما يعارضه في جانب النقل ايض ثم انه قد يقع الدوران بين الاشتراك والنقل في صور اخرى منها ان يكون اللفظ حقيقة بحسب اللغة في معنى مخصوص ويوجد في العرف حقيقة في آخر ويشك في ثبوت ذلك المعنى في اللغة ايض ليكون مشتركا بينهما وعدمه ليكون منقولا وقد يشك في ثبوت المعنى اللغوي في العرف ايض ليكون مشتركا بينهما في اللغة والعرف وقضية الاصل عدم اشتراكه بحسب اللغة فيقدم النقل عليه ويرجع الحال في اشتراكه بحسب العرف الى الصورة المتقدمة نظرا الى الشك في هجر المعنى الاول وعدمه ومنها ان يجد اللفظ معنيين في العرف ويجد استعماله في اللغة في معنى ثالث يناسبهما ويشك في كون ذلك هو معناه الحقيقي في اللغة ليكون قد المعنى بحسبها فيكون منقولا الى ذينك المعنيين في العرف وانه حقيقة فيهما من اول الامر ليكون مشتركا بحسب اللغة من دون نقل فقضية اصالة تأخر الحادث عدم ثبوت الوضع لهما في اللغة الا انه لما لم يكن وضعه للمعنى الآخر معلوما من اصله فقضية الاصل عدم ثبوت الوضع له ايض وح فيحتمل ثبوت المعنيين له بحسب اللغة لاصالة عدم تغير الحال فيه ولو قيل بوضعه لاحدهما ثم طرو بعض وضعه للآخر انصرافا في اثبات الحادث على القدر الثابت فت ومنها ان يكون مشتركا بين المعنيين

بحسب اللغة واستعمل في العرف في معنى ثالث واشتهر استعماله فيه الى ان شك في حصول النقل وهجر المعنيين فيه ودار الامر بين الاشتراك بينهما بحسب العرف كما كان
في اللغة ونقله الى المعنى الثالث ولا ريب ان قضية الاصل ح بقاء ما اشترك من المعنيين المفروضين الى ان يثبت النقل سابعها دوران الامر بين الاشتراك
والنسخ كما اذا قال لا يكون ثوبي جونا وعلمنا بوضع الجون للاحمر ثم قال بعد ذلك ليكون اسود فشك في وضع الجون للاسود ايضا حتى يكون مشتركا فيكون
قوله الثاني قرينة معينة لارادة ذلك من اول الامر او انه نسخ الحكم الاول بذلك من غير ان يكون هناك اشتراك بين المعنيين وليفرض هناك انتفاء العلاقة
المصححة للتجوز لئلا يقوم احتمال المجاز ايضا وح ربما يرجح الاشتراك لغلبته على النسخ ولانه يثبت باي دليل ظني اقيم عليه بخلاف النسخ اذ لا يثبت الا
بدليل شرعي بل ربما يعتبر فيه ما يزيد على ما يعتبر في الدليل على سائر الاحكام ولان غاية ما يلزم من الاشتراك الاجمال احيانا بخلاف النسخ فان قضيته
ابطال العمل بالدليل السابق وانت خبير بما في جميع ذلك فلا وجه لاثبات الوضع للمعنى المفروض بهذه الوجوه الموهونة من غير قيام شاهد عليه من النقل او غيره
الى لوازم الوضع ونحو ذلك مما يفيد الظن به فالاظهر عدم ثبوت اشتراك اللفظ بين المعنيين بمجرد دفع احتمال النسخ في مورد مخصوص ولا الحكم بثبوت النسخ هناك
ايضا وقضية ذلك التوقف وحكمه بالنظر الى ما تقدم على ورود الدليل المذكور وان كان البناء على حمله على معناه الثابت والحكم بكون الثاني ناسخا له لا
يخ عن وجه ثامنها الدوران بين النقل والمجاز والمعروف فيه ترجيح المجاز ولا نعرف فيه خلافا فان الاصالة عدم تحقق الوضع الجديد وعدم هجر المعنى الاول ولتوقف
النقل غالبا على اتفاق اهل العرف العام او الخاص عليه بخلاف المجاز مضافا الى غلبة المجاز وشيوعه في الاستعمالات وما قد يتخيل في المقام من ان الدوران
بين النقل والمجاز انما يكون مع كثرة استعمال اللفظ في ذلك المعنى كما في الحقايق الشرعية ليكون من مظان حصول النقل حتى يتحقق الدوران بين الامرين وح
فترجيح المجاز يستلزم اعتبار وجود القرينة في كل من استعمالاته مع كثرتها وشيوعها وقضية الاصل في كل واحد منها عدمها بخلاف ما لو قيل بالنقل وربما
يحكى عن البعض ترجيح النقل على المجاز لاجل ذلك فخرج عليه ثبوت الحقيقة الشرعية اخذا بالاصل المذكور موهون جدا اذ بعد ظهور التجوز في نظر العقل من
جهة اصالة بقاء الوضع الثابت وعدم حصول ناسخ له مضافا الى كثرته وشيوعه يحكم بلزوم ضم القرينة في كل استعمال واقع قبل حصول النقل وبعد اذ ذلك من
لوازم المجازية ومتفرعاته ولا يجري اصالة عدمه مانعا من جريان الاصل في اصله لما عرفت من عدم معارضة اصالة عدم الفروع المترتبة على عدم الشيء لاصالة
عدمه فان قضية حجية الاصل الاخذ بمتفرعاته نعم لما كان الامر في المقام دائرا مدار الظن فلو فرض تفرع امور بعيدة عن نظر العقل على الاصل المفروض امكن معارضته
له من جهة ارتفاع المظنة كما هو الحال في الحقيقة الشرعية الا ان المقام ليس كذلك بل العكس لشيوع التجوز في الاستعمالات ومع الغض عن ذلك فاثبات الوضع بمجرد
اصالة عدم ضم القرينة في الاستعمال ليس الا اثبات الاوضاع الى التخريجات وقد عرفت وهنه مضافا الى ان لزوم ضم القرينة اليه مقطوع به قبل حصول النقل فقضية
الاصل بقاؤه فان اريد من اصالة عدم ضم القرائن اصالة عدم لزومه فهو واضح الفساد اذ قضية الاصل فيه بالعكس استصحابا للحكم السابق وان اريد به اصالة عدمه
مع لزوم اعتباره فهو مع فساده منه فظهر بما قررنا ان قضية الاصل في ذلك تقديم المجاز ولو مع قطع النظر عن ملاحظة الظهور الحاصل من غلبة المجاز
وتاسعها الدوران بين النقل والتخصيص وبينه وبين التقييد والامر فيهما ظاهر مما قررناه سيما بملاحظة اشتهارهما في الاستعمالات مضافا الى ان
التقييد غير ظاهر في استعمال اللفظ في المقيد فضلا عن ثبوت الوضع له عاشرها الدوران بين النقل والاضمار كما في قوله تعالى وحرم الربوا فان الربوا حقيقة
لغة في الزيادة ويحتمل نقله شرعا الى العقد المشتمل عليها فعلى الاول يفتقر الى الاضمار مضافا الى الاخذ دون الثاني وقد عرفت مما ذكرناه ترجيح الاضمار اذ مجرد اصالة
عدم الاضمار لا يثبت وضع اللفظ سيما مع ثبوت عدم الاستعمال فيه قبل ثبوت المعنى الاول وتوقف صحة الكلام على الاضمار لا بد من الالتزام به الا ان يثبت وضع
اللفظ بمجرد ذلك وقد نص جماعة على اولوية الاضمار على النقل من غير خلاف يعرف فيه وفي كلام بعض الافاضل نفي البعد عن ترجيح النقل عليه لكونه اكثر ولا يخفى بعده
على ان الكثرة المدعاة غير ظاهرة اذ اعتبار الاضمار في المخاطبات اكثر من ان يحصى وربما كان اضعاف المنقولات حادي عشرها الدوران بين النقل والنسخ فعلى المشهور ترجيح النقل
عليه وكانه لكثرة النقل بالنسبة الى النسخ وانت خبير بان بلوغ كثرة النقل وقلة النسخ الى حد يورث الظن بالاول غير معلوم لطريان النسخ كثيرا على الاحكام الشرعية
والعادية فلو سلم الغلبة في المقام فليست بتلك المثابة فقضية ثبوت المعنى الاول وعدم ثبوت الثاني هو البناء على النسخ اخذا بمقتضى الوضع الثابت و
قد يرجح النقل ايضا بما مر من الوجه في ترجيح الاشتراك على النسخ وقد عرفت وهنه فيه المقام الثاني في بيان ما يستعلم منه حال اللفظ بالنسبة الى خصوص الاستعمال
وهي وجوه عشرة احدها الدوران بين المجاز والتخصيص والمعروف ترجيح التخصيص وقد نص عليه جماعة من الخاصة والعامة كالعلامة وولده والبيضاوي والعبري
والاصفهاني وغيرهم وربما يعزى الى السيد التوقف في الترجيح فيتوقف البناء على كل منهما على مرجح خارجي وكانه لما في كل من الامرين من مخالفة الظ ولا ترجيح بحسب
الظ بحيث يورث الظن باحدهما وقد يذكر في التخصيص رجحانا على المجاز من وجوه شتى احدها ان التخصيص اكثر من المجاز في الاستعمالات حتى جرى قولهم ما
من عام الا وقد خص مجرى الامثال وقد يستشكل فيه بان الاكثرية الباعثة على المظنة ما اذا كان الطرف الاخر نادرا واما اذا كان شايعا ايضا فافادتها
للظن محل تامل كما هو الحال فيما نحن فيه لعدم ندرة المجاز في الاستعمالات كيف وقد اشتهر ان اكثر اللغة مجازات وقد يق بان استعمال اللفظ في معناه الحقيقي
لشيوع الثاني فاذا دار الامر في الخروج عن الظ بين الامرين فالظ ترجيح الاول وقد يناقش فيه بان اقصى ما يدل عليه ذلك ترجيح التخصيص على المجاز في العام الذي
لا يظهر له مخصص سوى ما هو المفروض واما اذا ثبت تخصيصه بغير ذلك فهو كاف في الخروج عن الندرة فترجيح التخصيص الثاني يحتاج الى الدليل ويمكن الذب
عنه بانه اذا ثبت ترجيح التخصيص في العام الذي لم يخصص ففي غيره بالاولى لوهن العموم بعد تطرق التخصيص اليه حتى انه قيل بخروجه بذلك عن الحجية في الباقي ثانيها
ان ذلك هو المفهوم بحسب العرف بعد ملاحظة الامرين كما اذا قال اكرم العلماء ثم قال لا يجب اكرام زيد فانه لا شك في فهمهم من ذلك استثناء زيد من الحكم لا انه
يحمل الامر في اكرم على الندب او يتوقف بين الامرين ثالثها ما عرفت من شهرة القول بترجيح التخصيص مع نص جماعة من فحول الاصوليين عليه فيقدم في مقام الترجيح
لابتناء المقام على الظن هذا اذا لوحظ كل من التخصيص والمجاز في نفسه وقد يعرض لكل منهما ما يوجب رجحان المجاز او التوقف بينهما كما اذا كان المجاز مشهورا او كان التخصيص
نادرا فهناك وجوه منها ان يكون المجاز مشهورا والتخصيص بعيدا مرجوحا ولا شبهة اذن في ترجيح المجاز ومنها ان يكون التخصيص نادرا كما اذا اشتمل على اخراج

مسم

معظم افراد العام من غيره ان يكون فى المجاز مزية باعثة على رجحانه والظ ح ترجيح المجاز ايضا لبعد التخصيص كذلك حتى انه ذهب جماعة الى امتناعه فى بعض صوره ومنها
ان يكون فى المجاز مزية باعثة على رجحانه من غيره ان يكون فى التخصيص ما يوجب وهنه فان كان رجحان المجاز من جهة شهرته وقد بلغ فى الشهرة الى حيث ترجح على الحقيقة
بملاحظة الشهرة او يساويها فلا شبهة اذن فى ترجيح المجاز والا ففى ترجيحه على التخصيص اشكال وقد يقال بترجيحه عليه مع كون الباعث على رجحانه الشهرة نظرا الى كون
الغلبة الحاصلة فيه شخصية بخلاف غلبة التخصيص فانها غلبة نوعية والاظهر الرجوع ح الى ما هو المفهوم بحسب المقام بعد ملاحظة الجهتين ومنها ان يكون المجاز
نادرا والتخصيص كذلك ايضا فقد يتخيل اذن ترجيح التخصيص ايضا لغلبة نوعه والاظهر الرجوع الى ما هو الظ فى خصوص المقام ومع التكافؤ فالتوقف ثانيها الدوران
بين المجاز والتقييد والظ ان حكمه حكم الدوران بينه وبين التخصيص فالظ ترجيح التقييد لظ فهم العرف مؤيدا بما مر من الغلبة مضافا الى ان التقييد قد لا يكون منافيا
لاستعمال اللفظ فيما وضع له فهو وان كان خلاف الظ ايضا الا انه راجح بالنسبة الى ما كان مخالفته للظ من جهة ارتكاب التجوز وقد يفصل بين التقييد الذى يندرج فى
المجاز بان يستعمل المطلق فى خصوص المقيد وما لا تجوز فيه فان الاول نوع من المجاز مع التامل فى شيوعه فان معظم التقييد من قبيل الثانى فهو بمنزلة ساير المجازات
بخلاف الثانى ولا يخ عن وجه ثالثها الدوران بين المجاز والاضمار وقد يجعل نفس الاضمار فى تقدير وبنى على تساويهما فيتوقف الترجيح على ملاحظة المرجحات فى خصوص
المقامات وكان الاظهر لشيوع كل من الامرين واشتراكهما فى مخالفة الظ ومجرد استبعاد المجاز على فرض تسليمه لا يفيد ظنا فى المقام بالحكم بثبوت ما يتفرع عليه من الاحكام
هذا اذا اختلف الحكم من جهة البناء على كل من الوجهين واما اذا لم يكن هناك اختلاف كما فى قوله تعالى واسئل القرية فلا اشكال وذهب غير واحد من المتاخرين الى ترجيح المجاز
نظرا الى كثرة موارده بما ضم اليه امثلة وكلا الامرين فى محل المنع وبعد ثبوتها فكون ذلك باعثا على الفهم كما ترى وحكى عن البعض ترجيح الاضمار وكانه من جهة اصالة الحمل
على الحقيقة اذ لا مجاز فى الاضمار ويدفعه انه وان لم يكن الاضمار باعثا على الخروج عن مقتضى الوضع الا ان فيه مخالفة للظ ايضا فان الظ مطابقة الالفاظ للمعانى المقصودة
فى الكلام فبعد كون الامرين مخالفين للظ يحتاج الترجيح الى مرجح وفيه تامل اذ بعد قيام القرينة الظاهرة على المحذوف لا حاجة الى ذكره بل قد يعد ذكره لغوا فلا
مخالفة فيه اذن للظ بخلاف المجاز لخروجه عن مقتضى الظ على كل حال نعم لو قيل بثبوت الوضع النوعى فى المركبات وجعلت الهيئة الموضوعة وهى ما كانت دالة
على الكلمات التى اريد بيان معانيها الافرادية للتوصل الى المعنى المركب بعد ملاحظة وضع الهيئة من دون اسقاط شئ منها كان فى الحذف اذن خروج عن ذلك الوضع
الا انه اجازه الواضع ذلك مع قيام القرينة على المحذوف لان غاية الدليل على المنع منه حسبما فصل فى محله وح فقد يق بكون التوسع فى المدلول وقد يجعل من قبيل التوسع
فى الدال وكيف كان يكون ذلك ايضا نحوا من المجاز وقد يشير اليه عد الاضمار او بعض اقسامه من جملة المجاز حيث يعبرون عنه بمجاز الحذف فتامل رابعها الدوران بين المجاز والنسخ
وقد نص فى المنية على ترجيح المجاز عليه وكانه مما لا ريب فيه لظ فهم العرف ولغلبة المجاز بالنسبة الى النسخ وندور النسخ بالنسبة اليه وقد يق بكون النسخ من اقسام التخصيص فانه تخصيص
فى الازمان وقد مر ترجيح التخصيص على المجاز فينبغى اذن ترجيح النسخ عليه ايضا ويدفعه بعد تسليم كونه تخصيصا انه ليس المراد بالتخصيص هنا ما يشمل ذلك بل المراد ما عداه
لوضوح ندرة النسخ بالنسبة الى المجاز وغيره وعدم انصراف الكلام اليه مع دوران الامر بينه وبين المجاز وبالجملة انه ليس من التخصيص المعروف الذى مرت الاشارة
اليه نعم لو كان نفى الحكم بالنسبة الى بعض الازمان مندرجا فى التخصيص المعروف لم يبعد ترجيحه على المجاز كما اذا قال اكرم زيدا كل يوم ثم قال بعد مدة ايام لا يجب
عليك اكرام زيد اذ من المرجح البناء على تخصيص الحكم بالايام السالفة الا انه قد يتامل فى اندراج ذلك فى النسخ المذكور فى المقام هذا ولو كان ورود ما
يحتمل النسخ بعد حضور وقت العمل تعين الحكم بالنسخ لما تقرر من عدم جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو خارج عن محل الكلام هذا اذا علم انتفاء البيان السابق
واما مع الشك فيه كما هو الحال فى غالب الاخبار الواردة عندنا سواء كانت نبوية يحتمل كونها هى الناسخة او امامية لا يحتمل فيها ذلك لانقطاع احتمال كونها كاشفة
عن الناسخ فالظ ايضا فيها ترجيح المجاز لما قلناه ويحتمل التوقف فى الاول وترجيح النسخ نظرا الى اصالة عدم تقدم غيره خامسها الدوران بين التخصيص والتقييد
كما فى قولك اكرم العلماء وان ضربت رجلا فلا تكرمه فيدور الامر فى المقام بين تخصيص العام فى الاول بغير الضارب وتقييد الرجل فى الثانى بغير العالم وجهان التوقف
فى المقام حتى يظهر الترجيح من ملاحظة خصوصيات الموارد لشيوع الامرين وتساويهما فى كونهما مخالفين للاصل وترجيح التقييد لضعف شموله للافراد بالنسبة الى شمول
العام فان شمول العام لها بحسب الوضع وشمول المطلق من جهة قضاء ظاهر الاطلاق وانه لا تجوز فى التقييد فى الغالب بخلاف التخصيص وكانه الاظهر وقد
يتامل فيما لو كان التقييد على سبيل التجوز باستعمال المطلق فى خصوص المقيد اذ قد يق ح بكونه من المعارضة بين التخصيص والمجاز فتامل وقد يعد من ذلك
دوران الامر بين اخراج بعض الافراد عن العموم او تقييد الحكم فيما يراد اخراجه ببعض الاحوال كما فى قوله تعالى اوفوا بالعقود فانه بعد ثبوت خيار المجلس مثلا فى البيع يجب
ارتكاب احد الامرين من القول بخروج البيع عن العام المذكور وتخصيصه بغيره او تقييد الحكم الثابت للبيع بغير الصورة المفروضة وانت خبير بانه لا دوران
فى المقام بين التقييد والتخصيص فانا ان قلنا بعموم الحكم لكل الافراد فى كل الاحوال فلا تامل اذن فى ان القدر الثابت اخراجه هو خصوص الحالة المذكورة وهو
مواقع تخصيص للعام وان قلنا بان عمومه انما يثبت بالنسبة الى الافراد دون الاحوال فلا موجب اذن للقول بالتخصيص اذ الدليل انما دل على عدم ثبوت الحكم
بالنسبة الى الحال المفروض فيثبت اللزوم فى ساير احواله من جهة اطلاق دلالة العام على ثبوت اللزوم وبالجملة اقصى ما يقتضيه الدليل المذكور اخراج البيع
بالنسبة الى خصوص الحالة المفروضة ليس الا فمن اين يجئ الدوران بين التخصيص والتقييد فما فى كلام بعض الافاضل من عد ذلك من المسئلة كما ترى
سادسها الدوران بين التخصيص والاضمار والظ ترجيح التخصيص لرجحانه على المجاز المساوى للاضمار وعلى القول برجحان المجاز على الاضمار فالامر اوضح واما على القول
برجحان الاضمار على المجاز فربما يشكل الحال فى المقام الا انه لا يبعد البناء على ترجيح التخصيص ايضا نظرا الى غلبته وشيوعه فى الاستعمالات سابعها الدوران بين التخصيص
والنسخ فمن ظاهر المعظم ترجيح التخصيص مط وهو الاظهر اذ الظ هو المفهوم بحسب العرف سيما مع تاخر الخاص بل الظ الاتفاق عليه ح ولغلبة التخصيص على النسخ ولما
فى النسخ من رفع الحكم الثابت وهو مخالف لظ ما يقتضيه المنسوخ من بقاء الحكم بخلاف التخصيص اذ ليس فيه الا مخالفة ظاهر العام كما مرت الاشارة اليه ويؤيده
ما عرفت من تقدم المجاز على النسخ فيتقدم عليه التخصيص الراجح على المجاز وعن جماعة منهم السيد والشيخ القول برجحان النسخ على التخصيص فى الخاص المتقدم على العام
لدعوى فهم العرف وان التخصيص بيان فلا يتقدم على المبين وهما مدفوعان بما لا يخفى وسيجئ تفصيل القول فى ذلك ان شاء الله تعالى فى مباحث العموم والخصوص عند تعرض

المم

المفيدة له ثم ان ما ذكرناه من ترجيح التخصيص على النسخ انما هو بملاحظة كل منهما في ذاته حسبما مرّ واما بملاحظة الخصوصيات اللاحقة فقد يقدم النسخ عليه
كما اذا كان التخصيص بعيدا او كان البناء على النسخ اقرب منه كما اذا لزم مع البناء على التخصيص اخراج معظم افراد العام او كان في المقام ما يفيد ذلك وهو كلام لا يخرج
عن المرام واعلم انه لو كان في المقام ما يوجب تكافؤ احتمالي التخصيص والنسخ فالواجب التوقف في الحكم باحد الامرين الا انه لا فرق بين الوجهين مع تأخر الخاص بالنسبة
الى ما بعد ورود الخاص في لزوم الاخذ بالخاص والعمل بمقتضى العام فيما عداه من افراده وانما الكلام في حال الزمان السابق مما يحتمل وقوع النسخ بالنسبة اليه ولا
يتفرع عليه ثمرة مهمة مضافا الى ما عرفت من كون احتمال النسخ في كمال الوهن فاحتمال تكافؤهما بعيد جدا واما اذا تقدم الخاص وتأخر العام فلا اشكال ايضا
بالنسبة الى ساير افراد العام اذ لا معارض بالنسبة اليها واما بالنسبة الى مورد الخاص فهل يحكم بعد تكافؤهما وانتفاء المرجحات بمقتضى الاصول الفقهية
من التخيير او الطرح والرجوع الى البراءة او الاحتياط او لا بد من الاخذ بالخاص وجهان من انهما بعد تكافؤهما لا ينهضان حجة على المطلوب فلا بد من البناء على الوجه المذكور
ومن ان الحكم بمدلول الخاص قد ثبت ولو قطعا وانما الكلام في رفعه وهو مشكوك بحسب الفرض فيستصحب الى ان يعلم الرافع وحيث ان حجية الاستصحاب
على التعبد فلا مانع من الاخذ به مع انتفاء الظن وكان هذا هو الاظهر ثامنها الدوران بين التقييد والاضمار تاسعها الدوران بينه وبين النسخ والحال فيهما
كالحال في دوران الامر بين التخصيص وكل منهما بل الظاهر ان الحكم بالتقديم فيه اوضح من التخصيص لانتفاء التجوز فيه في الغالب ويجري في الاول منهما ما مر من
احتمال التفصيل عاشرها الدوران بين الاضمار والنسخ وقد نص في المنية بترجيح الاضمار ولم اعرف من حكم فيه بتقديم النسخ او بنى على الوقف ويدل عليه ظاهر فهم
العرف وبعد النسخ وشيوع الاضمار ومخالفة النسخ للاصل والذكر كما مرت الاشارة اليه ولو كان فيه احتمال الا ان بملاحظة خصوصية المقام فان كان هناك قد يرجح
مع الاخذ به ولا بد في غيره من الوقف والرجوع الى القواعد والاصول الفقهية ثم انك قد عرفت ان ما ذكرناه من ترجيح بعض الوجوه المذكورة على الاخر انما هو
ملاحظة بالنسبة الى معرفة المراد من اللفظ وتعيين ما هو المستفاد منه في متفاهم اهل اللسان بعد معرفة نفس الموضوع له واما استعلام المعنى الموضوع له بملاحظة
ذلك كما اذا كان ترجيح التخصيص باعثا على الحكم بثبوت الوضع للعموم فلا يحصل بمثل ذلك فان الاستناد اليها في ذلك يشبه الاعتماد على الترجيحات العقلية في
اثبات الامور التوقيفية وتحصيل الظن بالوضع من جهتها في كمال البعد والفرق بين المقامين ظاهر كما لا يخفى على المتأمل هذا ملخص القول في مسائل الدوران و
قد عرفت ان ما ذكرناه من ترجيح بعض هذه الوجوه على البعض انما هو بملاحظة كل منها في نفسه مع قطع النظر عن الامور الطارية بحسب المقامات الخاصة فلا بد
اذن في الحكم بالترجيح في خصوص المقامات من الرجوع الى الشواهد القائمة في خصوص تلك المقام ولا يعتبر ان ما ذكرناه من وجوه الترجيح في الحكم به مع الغفلة
عن ملاحظة ساير المرجحات الحاصلة في المقامات الخاصة كيف وليس الامر في المقام مبنيا على التعبد وانما المناط فيه تحصيل الظن وحصول الفهم بحسب المتفاهم
في المخاطبات فان حصل ذلك من ملاحظة ما ذكرنا مع ضم ما في خصوص المقام اليه فلا كلام والا فلا وجه للحكم باحد الوجهين وترجيح احد الجانبين من غير ظن
به فالعمدة في فهم الكلام عرض العبارة الواردة على العرف بملاحظة المفهوم منها عند اهل اللسان فيؤخذ به وان كان فيه مخالفة لما قررناه في الترجيح من وجوه
شتى فلا يمكن دفع فهم العرف في خصوص المقام بمثل ما مر من الوجوه نعم ان لم يكن في خصوص المقام ما يقضي بالحكم باحد الوجوه فالمرجع ما قررناه والظاهر ان
فهم العرف على ذلك كما مرت الاشارة اليه هذا ولو دار الامر بين المجازين في المجاز الواحد والتخصيص الواحد رجح الواحد على المتعدد وهكذا الحال في غيرهما
من ساير الوجوه الا ان يكون في المقام ما يرجح جانب المتعدد ولو دار الامر بين المجاز الواحد والتخصيصين لم ار من حكم بترجيح احد الجانبين والظاهر الرجوع الى
فهم العرف في خصوص المقام ولو دار الامر بين المجازين والاضمار الواحد او الاضمارين والمجاز الواحد كالاضمارين والمجاز الواحد فقد يرجح الواحد على المتعدد في
المقامين بناء على مساواة المجاز والاضمار ويعرف بذلك الحال في التركيبات الثلاثية والرباعية وما فوقها الحاصلة من نوع واحد او ملفقة من انواع
متعددة مع اتفاق العدد من الجانبين او اختلافه والمعول عليه في جميع ذلك ما عرفت من مراعاة الظن بالمراد على حسب متفاهم العرف ولنختم الكلام في المقام
بذكر مسائل متفرقة من الدوران وغيرها مما ينبغي ان يكون نصب عين المرام منها انه لو كان اللفظ مشتركا بين معنيين او معان ودار المراد بينهما حيث لم ينصب قرينة
على التعيين فان كان بعض تلك المعاني مشهورا في الاستعمالات دون الباقي تعين الحمل عليه فيكون الشهرة قرينة معينة للمراد لكن قد عرفت ان مجرد الاغلبية
غير كاف في ذلك بل لا بد من غلبة ظاهرة بحيث توجب انصراف الاطلاق اليه ولو على سبيل الظن ولو لم يكن هناك شهرة مرجحة للحمل على احد المعنيين او المعاني
وجب التوقف في الحمل وكذا الحال بالنسبة الى المعاني المجازية بعد وجود القرينة الصارفة وانتفاء ما يفيد التعيين اصلا كما سيجيء بيانه انشاء الله وعلى قول من ذهب
الى ظهور المشترك في جميع معانيه عند الاطلاق يجب حمله على الكل مع الامكان فيرجع الى العموم وعلى ما ذهب اليه صاحب المفتاح من ظهوره في احد معانيه بناء
على كون المراد به من احد المعاني هو الكلي الصادق على كل منها يتخير في الاتيان باي منها فيرجع الى المطلق وما ضعفها حسبما مرت الاشارة اليه انشاء الله وقد يتعين الحمل
على احد المعاني الحقيقية او المجازية من جهة لزوم احد الامور المخالفة للاصل في بعضها وعدم لزومه في الاخر فيترجح الخالي عن المخالفة على المشتمل عليها او المشتمل على
الاهون على غيره اخذا بمقتضى ما قرر في مسائل الدوران فيكون ذلك قرينة على التعيين وليس ذلك استنادا في تعيين المراد الى الترجيحات والمناسبات
بل لقضاء فهم العرف به فالبناء على ذلك مبتن على فهم العرف فلو انتفى الفهم في خصوص بعض المقامات لم يصح الاتكال عليه حسبما مرت الاشارة اليه ثم مع
تكافؤ الحمل على كل من المعنيين لتساوي الاحتمالين في انفسهما او من جهة ملاحظة العرف في خصوص المقام فلا بد من التوقف في الحمل حينئذ فان كان احدهما
مندرجا في الاخر كاندراج الخاص تحت العام او الجزء تحت الكل اخذ به قطعا ودفع الباقي بالاصل ان كان الحكم هناك مخالفا للاصل والا اخذ به من جهة الاصل
لا لاستفادته من اللفظ ثم على الاول انما يصح دفع الزائد بالاصل اذا لم يكن الحكم في الكل منوطا بجميع اجزائه او جزئياته بحيث لا يحصل الامتثال الا باجماع
الكل واما مع ذلك فالاظهر لزوم الاحتياط اخذا بيقين الفراغ بعد اليقين بالاشتغال وسيجيء تفصيل القول فيه في مباحث اصالة البراءة انشاء الله
ولو علق عليه ثبوت تكليف اخذ فالحكم اذن عدم ثبوته الا مع ثبوت الاخص او الاكثر اخذا بالبراءة ولو علق عليه جواز الفعل فان لم يكن محرما مع قطع النظر
عن ذلك اخذ بالاقل او الاعم عملا بالاصل والا اخذ بالاخص او الاكثر تقليلا للتخصيص بناء على جواز التخصيص بالمفهوم وان لم يكن احدهما مندرجا في الاخر

فان كان

فان كان هناك قدر جامع بين المعنيين ثبت ذلك ان امكن الاخذ به ويرجع فيما عداه الى حكم الاصل فيما اذا كان الحكم فى احدهما موافقا له دون الآخر والا رجع
الامر فيه الى التخيير او الطرح والرجوع الى اصل البراءة او الاحتياط حسب ما يبنى عليه فى ذلك وان لم يكن هناك قدر جامع فان كان احد المعنيين موافقا للاصل والآخر
مخالفا اخذ بما يوافق الاصل لعدم ثبوت ما يخالفه نظرا الى اجمال اللفظ وقد يرجح الحمل على المخالف نظرا الى كونه على الاول مؤكدا لحكم الاصل فالتاسيس اولى
منه وهو ضعيف والا لزم الرجوع الى الاصول الفقهية ومنها انه لو قامت قرينة صارفة عن المعنى الحقيقي وكانت هناك معان مجازية ودار الامر بينها فان كان
الكل متساويا بحسب القرب من الحقيقة والبعد عنها وكذا فى كثرة الاستعمال فيها وقلته فلا اشكال فى لزوم التوقف فى الحمل والحكم باجمال المراد الا ان يجيء قرينة
على التعيين والحكم فيه اذن على حسب ما فصلنا فى المشترك وربما يحتمل فى المقام حمله على جميع المعانى المجازية نظير ما قيل من ظهور المشترك فى ارادة الجميع عند
انتفاء القرينة المعينة الصارفة وهو فاسد جدا اما على القول بعدم جواز استعمال اللفظ فى المعنيين ولو كان مجازيين فظاهر واما على القول بجوازه فلان حمل
اللفظ على الكل ايضا مجاز ولا دليل على تعيينه مضافا الى انه على فرض جوازه من ابعد المجازات فى الاستعمالات فكيف يحمل اللفظ عليه مع الاطلاق وربما
يقال بلزوم حمل اللفظ عليها باسرها على سبيل البدلية حكاه العلامة فى بحث قال وان تحصل وجوه المجاز وتساوت حمل اللفظ عليها باسرها على
البدل اما على الجميع فلعدم اولوية البعض بالارادة واما البدلية فلعدم عموم الخطاب حتى يحمل على الجميع هذا عند من يجوز استعمال المشترك فى مفهوميه انتهى
وهذا ايضا كسابقه فى الوهن لبعد الاستعمال المذكور جدا عن فهم المخاطبات العرفية فحمل المطلق عليه فاسد جدا ومجرد جواز استعمال المشترك فى معنييه غير
ناهض به عند القائل به ولذا ذهب معظم القائلين به الى اجمال المشتركات حتى يقوم دليل على التعيين او ارادة الكل بل نص جماعة منهم بكون اطلاقه على الكل
ابعد الوجوه فكيف يصح على القول به حمل اللفظ هنا مع الاطلاق على جميع المجازات ففى استناده القول المذكور الى من جوز استعمال المشترك فى مفهوميه
ما لا يخفى وكانه تخريج منه تفريعا على القول المذكور وانت خبير بانه ان صح التفريع فى المقام فانما يتفرع ذلك على ما تراه من كلام صاحب المفتاح فى
المشترك حسب ما مرت الاشارة اليه وعلى القول بظهور المشترك فى جميع معانيه اذ ان الظرح ابتنا على ظهور المجاز ايضا فى الجميع تنزيلا للمعانى المجازية منزلة
المعانى الحقيقية وح فما ذكره فى بيان كون ارادتها على سبيل البدلية من انتفاء العموم فى الخطاب ليس فى محله كيف وهو جار فى المشترك ايضا ثم ان قضية
ما ذكره هو الحمل على الجميع على سبيل الاستغراق لو كان هناك ما يفيد العموم كما اذا كان اللفظ نكرة واردة فى سياق النفى او النهى او دخل عليه اداة
العموم وكيف كان فالوجه المذكور ايضا بين الفساد الا حاجة الى اطالة الكلام فيه واما اذا اختلفت المجازات فاما ان يكون اختلافها من جهة قرب بعضها من
الحقيقة وشدة علاقته بها وبعد الباقى وضعفه فى العلاقة او من جهة اشتهار بعضها وتداوله فى الاستعمالات دون الباقى وكل من الوجهين المذكورين
باعث على تعيين المجاز بعد وجود القرينة الصارفة عن الحقيقة من غير حاجة الى ضم القرينة المعينة للمراد اما الاول فلما فيه من كمال الارتباط والمناسبة وفى
كلام بعض المحققين ان السبب فيه الغلبة والاشتهار المقتضى للتعيين بنفسه وبواسطة التبادر فان قوة العلاقة فى المجاز وشدة المناسبة من اعظم دواعى
الرغبة فى استعماله المفضية الى الغلبة والاشتهار وانت خبير بان انفهام اقرب المجازات بعد تعذر الحقيقة ليس الا من جهة ملاحظة نفس المعنى من غير ملاحظة الغلبة
والاشتهار واصلا ولو كان الفهم من الجهة المذكورة للزم اعتبارها وملاحظتها حال الانتقال اليه ومن البين خلافه وايضا كون الاقربية باعثة على شهرة
المجاز محل منع وانما الباعث عليه شدة الحاجة الى المعنى ووفور الاحتياج اليه فى المحاورات وهى قد تكون بالنسبة الى غير الاقرب ومراده من الواضح ان مجرد
القرب من الحقيقة لا يقتضى شدة الحاجة اليه فالظاهر ان نفس قرب المعنى هو الباعث على الانتقال اليه والحمل عليه بعد تعذر الحقيقة وليس ذلك استنادا
فى الفهم الى الترجيحات العقلية والمناسبات الاعتبارية بل الى فهم اهل اللسان وتبادر ذلك عندهم بعد تعذر الحقيقة حسب ما ذكرناه فالمناط فى الاقربية الملحوظة
فى المقام هى التى تكون باعثة على انصراف اللفظ اليه بمقتضى فهم العرف لا مطلق الاقربية فى الجملة ومن ذلك انصراف اللفظ الدال على نفى الحقيقة بعد العلم
بوجودها الى نفى الصحة عند دوران الامر بينه وبين نفى الكمال ومنه ايضا انصراف نفيها فيما لا يتصف بالصحة الى نفى الآثار والفوائد المطلوبة كما فى لا علم الا ما
نفع ولا كلام الا ما افاد ومنها ايضا انصراف التحليل والتحريم المضافين الى الاعيان الى تحليل المنافع المقصودة الغالبة وتحريمها فلا اجمال فى شىء من ذلك واما
الثانى فلالحاق المشكوك بالاعم الاغلب عليه يجرى الامر فى المخاطبات العرفية فلا بد من كون الشهرة بحيث توجب نصرف اللفظ اليه فى العرف بعد قيام الصارف
عن الحمل على الحقيقة فمجرد الاشتهار غير كاف فيه بل لا بد من كونها بحيث توجب انفهام المعنى من اللفظ عند الاطلاق وكون الشهرة والغلبة باعثة على ذلك مما
لا ريب فيه بل ربما يقتضى اشتهار المجاز الى مساواته للحقيقة او رجحانه عليها فتكون قرينة صارفة ومعينة فكيف لا تكون معينة للحمل عليه مرجحة له على سائر المجازات
بعد وجود القرينة الصارفة عن الحقيقة وهذا ايضا ظاهر ومن ذلك حمل الالفاظ التى استعملها الشارع فى المعانى الشرعية على القول بنفى الحقيقة الشرعية فيها
بعد قيام القرينة الصارفة عن ارادة معانيها اللغوية ودوران الامر فيها بين ارادة المعانى الشرعية ومجاز آخر فيحمل على الاول نظرا الى غلبة استعمالها فى كلام
الشارع فى المعانى المذكورة واشتهارها فيها حتى قبل حصول النقل ومن البين ان ما عداها ليس كذلك فيقدم الحمل عليها ولا يكون اللفظ مجملا كما ذكره بعض
المحققين وانت خبير بان الدعوى المذكورة على اطلاقها فى محل المنع اذ ليس جميع الالفاظ المتداولة يتعين فيها ما ثبت كثرة استعمال الشارع لها بحيث يحصل الظن
بارادة تلك المعانى منها بعد وجود القرينة الصارفة عن ارادة الحقيقة نعم هو ظاهر فى الالفاظ المتداولة فى كلامه كالصلوة والصيام والحج والزكوة ونحوها والقول
بثبوت الحقيقة الشرعية فيها لا يتعين ان يكون من جهة الشهرة والغلبة بل المشهور خلافه كما سيجىء الكلام فيه انشاء الله ولو اجتمعت الجهتان المذكورتان اعنى الشهرة
والقرب الى الحقيقة فى بعض المجازات فتقديمه على الخالى عنهما واضح وكذا على الخالى عن احدهما ولو تعارضت الجهتان بان كان بعض المجازات مشهورا فى
الاستعمالات وبعضها اقرب الى الحقيقة فربما يشكل الحال اذن فى الترجيح والظاهر ترجيح اقوى الوجهين واقربهما الى الفهم لاختلاف مراتب الشهرة والقرب الى
الحقيقة والمجاز الراجح ولم يكن هناك قرينة لا بد من ملاحظة الراجح منها والاخذ بمقتضاه ومنها انه اذا دار الامر بين حمل اللفظ على الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح
ولم يكن هناك قرينة دالة على تعيين المراد فهل يقدم الحقيقة المرجوحة او المجاز الراجح اقوال فعن ابى حنيفة ترجيح الحقيقة وعن الشافعى ترجيح المجاز وعن جماعة من العلماء

والخامسة منهم الغزالي والبيضاوي والعلامة والسيد العميدي والشهيد الثاني والمصنف والفاضل الجزائري والعلامة الخونساري وجماعة من المتأخرين البناء على الوقف
وعدم ترجيح احد المعنيين في الحمل الا بقرينة دالة عليه وحكي القول به عن الشافعي ايضا حجة الاول اصالة الحمل على الحقيقة حتى يتبين المخرج ومجرد الشهرة لا يصلح صارفا
عنها كيف وقد شاع تخصيص العام في الاستعمال حتى جرى قولهم ما من عام الا وقد خص مجرى الامثال ومع ذلك لا ريب في حمله على العموم حتى يقوم صارف عنه وحجة
الثاني ان الغلبة وشهرة الاستعمال باعثة على انصراف الاطلاق الى المعنى الشايع وهي من اعظم الامارات المفيدة للظن وحجة الثالث تكافؤ الظن الحاصل من
الشهرة للظن الحاصل من الوضع فلا يحصل معه ظن بالمراد ومع عدمه لا يمكن الحكم باحد الوجهين لابتناء مداليل الالفاظ وفهم المراد منها على حصول الظن اذ
لا اقل منه في حصول الفهم فلا وجه لحمله على احدهما الا مع قيام قرينة خارجة على التعيين والتحقيق في المقام ان مراتب الغلبة مختلفة ودرجاتها متفاوتة فان
شهرة استعمال اللفظ في المعنى ورجحانه قد يكون بحيث يوجب فهمه من اللفظ وترجيحه على ساير المجازات من غير حاجة الى قيام قرينة معينة عليه لكن بعد قيام القرينة
الصارفة عن معناه الحقيقي ولا يكون تلك الغلبة بالغة الى حيث يكافؤ الظن الحاصل منها الظن المتفرع على الوضع فلا ريب اذن في ترجيح الحمل على الحقيقة مع اطلاق
اللفظ وقد تكون غلبة استعماله فيه فوق ذلك بان يكون الظن الحاصل من ملاحظة الشهرة مكافئا للظن الحاصل من الحقيقة ولا ريب اذن في الوقف وعدم جواز حمله على
احدهما من دون قرينة دالة عليه وقد تكون الغلبة فوق ذلك ايضا فيكون اللفظ بملاحظتها ظاهرا في ذلك المعنى فيكون الظن الحاصل من الشهرة غالبا على ظن
الحقيقة فيتعين القول بترجيح المجاز الراجح وتكون الشهرة اذن قرينة صارفة عن المعنى الحقيقي معينة لحمله على ذلك فان دلالة القرائن لا يعتبر ان تكون علمية
بل يكتفى فيها بالمظنة لابتناء مداليل الالفاظ على الظنون وقيام الاجماع على حجية الظن منها ويجري ما ذكرناه في مراتب الشهرة بالنسبة الى ساير القرائن المنضمة
الى اللفظ فان الظن الحاصل منها قد لا يعادل ظن الحقيقة فلا يوجب صرف اللفظ عن الموضوع له نعم يوجب وهن الظن الحاصل منه وقد يترجح مفادها على ذلك
فيعادل لمنتها الظن الحاصل من الوضع فيقضي بالوقف عن الحمل على الحقيقة والمجاز فلا يمكن الحكم بشيء منهما فهو وان لم توجب الحمل على المجاز الا انها مانعة من
الحمل على الحقيقة ايضا وقد يترجح على ذلك ايضا وقد يترجح فيقضي بصرف اللفظ عن معناه الحقيقي وحمله على المجازي على اختلاف مراتبه في الظهور فليس الامر في اللفظ
دائرا بين حمله على الحقيقة او المجاز بانه ان وجدت قرينة صارفة حمل على المجاز والا فعلى الحقيقة كما قد يتراءى من كلماتهم بل هناك واسطة بين الامرين وهو
الوقف من الحملين لدوران الحمل مدار الفهم بحسب العرف بعد ملاحظة المقام فاذا حصل هناك مانع عن الفهم من شهرة او قيام قرينة اخرى توجب ترديد الذهن
فلا دليل على لزوم الحمل على الموضوع له والحاصل ان حمله على الموضوع له او غيره يدور مدار التفاهم بحسب العرف واقل مراتبه الظن وليس الامر مبنيا على التعبد حسب
ما مر بتفصيل القول فظهر بما قررنا ضعف كل من الوجوه الثلثة المذكورة التي هي المستند للاقوال المتقدمة وهناك رجحان اخر بان للغلبة فوق ما ذكر
قد مرت الاشارة اليهما وهما خارجان عن محل الكلام لخروج اللفظ معهما عن حد المجاز واندراجه في الحقيقة وما قد يقال من ان مجرد الغلبة لا يكون باعثا على حمل
اللفظ عليه من دون البلوغ الى حد الحقيقة كيف ولو كان قاضيا بذلك لزم رجحان المجاز على الحقيقة مطلقا نظرا الى غلبة مطلق المجاز على الحقيقة حتى اشتهر ان
اكثر اللغة مجازات والبناء على كون العام مخصصا قبل الفحص عن المخصص نظرا الى شهرة التخصيص وغلبته في الاستعمالات مدفوع بانه ليس المراد في المقام على مطلق
الغلبة بل الغلبة القاضية بانصراف اللفظ الى ذلك المعنى والباعثة على توقف الذهن عن الحمل على الحقيقة بحسب التفاهم بين الناس ومن البين ان استعمال
المجازات والعمومات المخصصة ليس كذلك وكان الوجه فيه ان اشتهار الاستعمال في غير المعنى الحقيقي هناك نوعي لا شخصي لعدم شيوع استعمال اللفظ في خصوص
مجاز او مرتبة من التخصيص مضافا الى كون الاستعمالات هناك مقرونة في الغالب بالقرينة الصارفة ومثل تلك الغلبة لا يوجب صرفا له غالبا عند الاطلاق
ولو بعد اشتهار اللفظ في مجاز مخصوص سيما اذا كان كثير من استعمالاته خاليا عن القرينة المفادة ويعلم الحال فيه من ملاحظة الخارج ... لا يخفى على المتأمل
ان دعوى اشتهار المجازات وغلبتها على الحقائق غير ظاهرة بل من الظاهر فساده فان من البين ان غالب الاستعمالات العرفية والمخاطبات المتداولة من قبيل الحقائق
دون المجازات وانما يؤتى بالمجاز في بعض المقامات لمراعات بعض النكات فان اريد بما اشتهر من ان اكثر اللغة مجازات هذا المعنى فهو بين الفساد وقد مرت الاشارة
اليه والا فلا دلالة فيه على ذلك ومنها انه لو كان احد معنيي المشترك مهجورا وقامت قرينة على عدم ارادة الاخر فدار الامر بين ارادة المعنى المهجور والحمل على المجاز فان
كان معناه المجازي مشهورا في الاستعمالات فالظاهر تقديمه على الحقيقة المهجورة ومع عدمه ففي تقديم الحقيقة المهجورة نظرا الى كونه معنى حقيقيا او التوقف بين
الحمل عليه وحمله على معناه المجازي وجهان ومنها انه اذا ثبت نقل اللفظ الى معنى ودار المعنى المنقول اليه بين كونه الاقرب الى الحقيقة والابعد منه تعين الاول مع كونه مع
حاصلا بالتعيين لكون النقل المفروض مسبوقا بالتجوز والغالب فيه مراعات الاقرب الى الحقيقة ولذا يحمل اللفظ عليه عند الاطلاق قبل حصول النقل بعد تعذر
الحقيقة وبالجملة يجب الحكم بان المنقول اليه هو المجاز الذي يجب حمل اللفظ عليه مع ثبوت النقل سواء كان باعتبار غلبة استعمال اللفظ فيه التي هي احد وجوه الاقربية
او باعتبار المناسبة الاعتبارية التي هي احد وجوهها ايضا كذا قيل وانت خبير بانه ان علم تحقق الغلبة بالنسبة الى احدهما بخصوصه فلا مجال للشك والا فلا تجري الاقربية
فيما يض بذلك لتفرع النقل على غلبة الاستعمال وهي انما تتبع شدة الحاجة لا مجرد القرب من الحقيقة كما هو ظاهر فليس الوجه في حمل اللفظ على اقرب المجازات بعد تعذر
الحقيقة كونه غالبا في الاستعمالات بل لكون نفس الاقربية معينة له عند انتفاء القرينة المعينة والمفروض انتفاء العلم في المقام بوجود القرينة المعينة وعدمه فكيف
يمكن الحكم بحصول الغلبة في المعنى المفروض بمجرد ما ذكر الا ان يقال ان الاصل عدم الحاجة الى القرينة المعينة لما استعمل فيه متعينين بها ... ذلك كون المعنى المذكور
هو الشايع في استعماله لا افتقاره الى القرينة المعينة وفيه ما لا يخفى ومنها انه اذا ورد لفظ في كلام الشارع والائمة عليهم السلام واختلف معناه بحسب اللغة والعرف العام
فلا اشكال في حمله على الاول لو علم بتاخر العرف كما انه لا اشكال في حمله على الثاني مع ثبوت تقدمه وانما الاشكال فيما اذا لم يثبت احد الوجهين فدار الامر بين الحمل
على كل من المعنيين فهل يحكم بتقديم اللغة او العرف قولان فالمحكي عن بعضهم ترجيح الاول وعن الشيخ والعلامة والشهيد والبيضاوي القول بالثاني وهو الظاهر
اذ الغالب في المعاني العرفية العامة ثبوتها من قديم الزمان كما يعرف ذلك بعد ملاحظة المعاني العرفية وتتبع موارد استعمالها في كلمات الاوائل وما ذكر في كتب
اللغة لبيانهم غالبا للمعاني العرفية العامة ويكشف عن ذلك الحكم الاكثر ممن عرفت وانهم بتقديم العرف اذ ليس ذلك الا من الجهة المذكورة الباعثة على الظن بالمراد

وقد حكى بعضهم عليه الشهرة بل ربما يعزى القول به الى جميع الاصوليين وهو في الحقيقة حجة اخرى على ذلك لبعثه على المظنة الكافية في المقام وقد يستدل على ذلك ايضا باستبعاد استقرار العرف العام في المدة القليلة من بعد زمن النبي صلى الله عليه وآله وبانه لا مجال للتأمل في حمل اللفظ على معناه الثابت في العرف العام اذا لم يعرف له معنى آخر بحسب اللغة مع قيام احتمال وجوده وهو مبني على تقديم العرف اذ لولا ذلك لوجب التوقف فيه والحكم باجمال اللفظ لاحتمال وجود معنى آخر له في اللغة واستمراره الى وقت صدور الرواية وهو باطل بالاتفاق وفي كل من الوجهين نظر اذ لا بعد في استقرار العرف العام في المدة المذكورة بل وفيما دونها ونهاية المدة المذكورة ايضا ولو سلم فليفرض البعد من النبي صلى الله عليه وآله وما قبله ليحكم باستقرار العرف بملاحظة الجميع فلا عرف اذن في زمانه صلى الله عليه وآله بل وكذا في ازمنتهم اذ المفروض في الاحتمال المذكور حصول النقل بملاحظة الكل والوجه في الحمل على المعنى العرفي في الصورة المفروضة من جهة استظهار اتحاد العرف واللغة نظرا الى اصالة عدم النقل والمتداول بينهم اثبات اللغات بمجرد ثبوت المعنى في العرف على ما هو شأن نقلة اللغات وطريقة علماء الاصول في اثبات مداليل الامر والنهي والفاظ العموم وغيرها حجة القول بتقديم اللغة اصالة تأخر الحادث اذ المفروض عدم ثبوت مبدأ النقل ويضعفه ان الاصل المذكور لا معول عليه في المقام الا بعد افادته الظن بمؤداه لما عرفت من ابتناء اللغات على المظنة وحصول الاستفادة من العبارة فمجرد الاصل المذكور لا تعويل عليه مع الظن بخلافه من التتبع ومصير الاكثر اليه كما عرفت ولا يذهب عليك ان قضية ما ذكرناه انه لو شك في خصوص بعض المقامات في مبدأ النقل ولم يكن هناك مظنة بحصوله حال صدور الخطاب لزم التوقف في الحمل والحكم باجمال اللفظ والرجوع الى ما يقتضيه الاصول الفقهية فيؤخذ بما وافق الاصل من المعنيين المذكورين ان وافق احدهما وليس ذلك من جهة حمل اللفظ عليه ليكون اثباتا للغة بالترجيح بل هو من جهة استقلال الاصل اذن باثباته وعدم مزاحمة النص له لاجماله ومنها انه لو اختلف عرف المتكلم والمخاطب في لفظ فدار المراد بين ذينك المعنيين لعدم قيام قرينة على كون الخطاب باي من العرفين فهل يقدم الاول او الثاني او يتوقف بينهما اقوال والاول مختار الشريف الاستاد ويحكى القول به عن السيد والثاني يحكى عن العلامة والشهيد الثاني والثالث مختار جماعة من المتأخرين منهم صاحب ك واختاره في الفوائد الحائرية وتفصيل الكلام في المرام مع خروج عن خصوص المقام ان يقال انه اذا صدر الخطاب من خصوص المتكلم وكان عرفه وعرف المخاطب وعرف المحل الذي وقع الخطاب فيه متحدا فلا اشكال في حمله مع الاطلاق على ذلك العرف وكذا اذا لم يكن للمحل والمخاطب والمتكلم عرف مع اتحاد الاخيرين او اختص الحال فيه في عرف المحل او المتكلم او المخاطب فهذه وجوه سبعة لا اشكال فيها حيث لا دوران هناك نظرا الى اختصاص العرف في معنى واحد وان اختلف الحال فاما ان يكون باختلاف عرف المتكلم لعرف المخاطب مع انتفاء العرف في المحل او موافقته لاحد العرفين او باختلاف عرف المتكلم لعرف المحل مع انتفاء عرف المخاطب او موافقته لعرف المتكلم او باختلاف عرف المخاطب لعرف المحل مع انتفاء عرف المتكلم او باختلاف كل منها للآخر فهذه ايضا وجوه سبعة يقع التكلم فيها فان اختلف عرف المتكلم والمخاطب مع انتفاء العرف في محل الخطاب فالاظهر تقديم عرف المتكلم اذ الغالب من المخاطبات الدائرة بين الناس مراعاة المتكلم لعرف نفسه في الوضع الحاصل بملاحظة اصطلاحه ان ثبت له عرف ولذا يقدم العرف الخاص على اللغة والعرف العام من غير خلاف يظهر بينهم وليس ذلك الا من جهة ظهور جريه في الكلام على وفق مصطلحه وهو بعينه جار في المقام ومتابعته في الاستعمال لعرف المخاطب مجرد احتمال لا ظهور فيه ليزاحم الظهور المذكور حتى يقضي بالوقف بين الامرين فالظن المذكور متبع في المقام حيث لا يجيء هناك ما يزاحمه من ملاحظة الخصوصيات في بعض المقامات لما عرفت من ان المدار في امثال هذه المسائل على حصول الظن كيف كان وقد يقرر الاحتجاج المذكور بملاحظة الغلبة فان عادة الناس جارية على المكالمة بمقتضى عرفهم وعدم متابعتهم لاصطلاح غيرهم في محاوراتهم الا لقصد التعلم او فائدة اخرى واورد عليه بان المسلم من الغلبة المذكورة ما اذا كانت المكالمة مع من يوافق عرفه عرف المتكلم واما اذا كانت مع من يخالف عرفه لعرفه فالغلبة المدعاة ممنوعة بل الظاهر عدمها والا لما خفيت على من يذهب الى خلاف القول المذكور ويدفعه انه لما تحققت الغلبة في معظم المحاورات فمع حصول الشك في الصورة المفروضة وهو ما اذا كانت المخاطبة مع من يخالف عرفه فقضى ذلك بالحاقه بالاعم الاغلب ولا يعتبر ثبوت الغلبة في خصوص الصورة المفروضة بل حصولها في معظم المحاورات كاف في تحصيل المظنة في محل الكلام نعم يعتبر ان لا يحصل هناك غلبة في خصوص المورد على عكس الغالب في ساير الموارد ليزاحم بها الغلبة المفروضة وهي غير محققة في المقام ولو على سبيل الظن فضلا عن القطع بدعوى انتفاء الغلبة في خصوص المقام من جهة ذهاب المخالف الى عدم الحمل عليه غير متجه واي بعد في خفاء الغلبة المذكورة عليه كم له من نظاير في ساير المباحث على انه قد يكون ذلك من جهة اعتقادهم ما يعارض ذلك مما يعادلها او يترجح عليه وقد يومي اليه ملاحظة ما احتجوا به في المقام وربما يحتج لذلك ايضا بانه لو حمل الكلام على عرف المخاطب لزم المجاز وهو مخالف للاصل فلا يحمل عليه الا بعد دلالة القرينة وهو في وضوح الفساد بمكان لا يحتاج الى البيان حجة القول بتقديم عرف المخاطب ان في تكلمه بمقتضى عرفه اغراء بالجهل حيث ان المخاطب يحمله على عرف نفسه فلا يصل الى الحكم وايضا قد ورد ان النبي صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام انما يخاطبون الناس بما يعقلونه فينبغي ان يكون مخاطبتهم بمقتضى عرف مخاطبيهم ولا يذهب عليك وهن كل من الوجهين المذكورين فلا حاجة الى اطالة الكلام فيما يرد عليهما حجة القول بالوقف كون اللفظ اذن مشتركا بين المعنيين وصحة تكلم المتكلم على كل من عرفه وعرف مخاطبه فلا يحكم باحدهما الا بعد قيام القرينة عليه وقد ظهر ما فيه مما قررناه اذ صحة التكلم على الوجهين لا ينافي ظهوره في احدهما مع انتفاء القراين حسبما بيناه ثم انه لو كان عرف المتكلم موافقا للعرف البلد فلا ريب في الظهور وظهور الحمل على العرف المذكور حينئذ لا ينبغي التأمل فيه كما لا يخفى بعد ملاحظة الاستعمالات فتوقف بعض الافاضل في هذه الصورة ايضا ليس على ما ينبغي نعم لو وافق عرف المخاطب عرف المحل فلا يخلو المقام عن اشكال لاتباعهم عرف المحل كثيرا في المخاطبات سيما مع طول المكث فيه فللتوقف فيه اذن مجال سواء وافق عرف المخاطب اولا وان كان الاشكال في الثاني اظهر الا ان يكون الحكم متعلقا ببلد المتكلم فيحتمل قويا ترجيح عرفه ايضا وكذا لو لم يتحقق مكثه في المقام قدرا يعتد به سيما مع اتحاد عرف المتكلم والمخاطب ولو دار الامر بين عرف المحل وعرف المخاطب من غير ان يكون للمتكلم عرف فيه فلا يخلو الحال ايضا عن اشكال الا ان كان ترجيح عرف المحل قويا مع طول مكثه فيه ولو دار الامر بين الوجوه الثلثة فقوي تقديم عرف المتكلم ايضا الا مع مكثه في المحل ففيه الاشكال المذكور ثم ان ما ذكرناه من الدوران فيما اذا كان المتكلم عالما بعرف المخاطب والمحل واما مع جهله بهما فلا تأمل في حمل كلامه على عرفه وكذا لو كان جاهلا باحدهما في عدم حمل كلامه على العرف المجهول وكذا لو كان عالما بعرف المخاطب مع علمه بعدم علمه بعرفه وعرف المحل فانه لا شبهة في حمله على عرف المخاطب اذا كان المقام مقام بيان ومع جهله بعلمه وعدمه وجهان وكذا لو شك في الحال هذا ولا فرق فيما ذكرناه بين ما اذا كان لكل من المتكلم والمخاطب والمحل عرف خاص في اللفظ المفروض ويكون المعنى الثابت عند

بعضهم هو المعنى اللغوي والعرفي وبالجملة المراد بالعرف المنقول الى المتكلم او المخاطب والحال اعم من الوجوه الثلثة لاتحاد المناط في الجميع وان اختلف الحال فيها بالظهور او
خفاء بحسب المقامات الحادية عشر انهم اختلفوا في كون الالفاظ موضوعة للامور الخارجية او للصور الذهنية او غيرهما اقوال ثالثها انها الفاظ غير موضوعة لشيء من الامرين
وانما هي موضوعة لنفس المفاهيم والماهيات مع قطع النظر عن الوجودين رابعها التفصيل بين الكليات والجزئيات فالكليات موضوعة بازاء المفاهيم الكلية مع
قطع النظر عن الوجودين والجزئيات الخارجية بازاء الموجودات الخارجية والجزئيات الذهنية بازاء الموجودات الذهنية وحيث ان الاقوال المذكورة غير خالية عن الابهام
فبالحري توضيح الحال فيها في المقام فنقول ان القول بوضع الالفاظ للامور الخارجية يحتمل في بادي الرأي وجوها احدها ان يراد بوضعها للموجودات الخارجية على
ان يكون الوجود الخارجي معتبرا في الموضوع له على سبيل الجزئية ثانيها ان يكون ذلك قيدا فيه على ان يكون القيد خارجا والتقييد داخلا ثالثها ان يراد بوضعها
للمفاهيم باعتبار وجودها الخارجي ومن حيث تحققها كذلك فالموضوع له هو نفس المفاهيم بتلك الملاحظة اعم من ان تكون موجودة في الخارج اولا ويحتمل ان يعتبر
الوجوه الثلثة المذكورة باعتبار كونها خارجية وان لم تكن موجودة في الخارج او يفصل بين ما يكون موجودة في الخارج فيؤخذ وجودها الخارجي على احد الوجوه المذكورة
وما يكون نفسها خارجيا فيؤخذ خارجيتها كذلك رابعها ان يراد بذلك وضعها للمفاهيم من حيث كونها عنوانات لمصاديقها في الواقع سواء كان من شان مصاديقها
ان تكون خارجية او ذهنية او اعم منها ولو كان تقديريا كما في الممتنعات او لم يكن تقديرها الا بنحو من الاعتبار كما في اللاشيء واللاموجود المطلق ونحوهما فكونها خارجية
باعتبار مقابلتها للصور الذهنية وخروجها عن الادراكات المفروضة وان كانت مدركات للعقل على فرض تصورها والمراد بوضعها للصور الذهنية اما نفس
الصور الحاصلة في العقل من حيث كونها مرآة لما يطابقها في الخارج ان كان ما يطابقها امورا خارجية او لما يطابقها في الذهن ان كانت ذهنية فتكون الالفاظ دالة
على الصور الذهنية الدالة على ما يطابقها حسب ما ذكر فتكون تلك الامور الخارجية او الذهنية مدلولة للفظ بتوسط تلك الصور واما المفاهيم المعلومة عند العقل
من حيث تقيدها بكونها معلومة وانما عبر عنها بالصور لاتحادها معها في الذهن وان امكن الانفكاك بينهما بتحليل العقل واطلاق الصورة على تلك ايضا شائع
وقد تكرر اطلاقها عليها في كلماتهم ويحتمل هناك وجوه اخر في بادي الرأي كان يكون المراد وضعها بازاء الصور والادراكات بنفسها او يكون المراد وضعها بازاء المفاهيم
المقيدة بالوجود الذهني مع اندراج القيد في الموضوع له او خروجه او بملاحظة حصولها في الذهن من دون ان يؤخذ ذلك جزءا او شطرا على حسب الاحتمالات المتقدمة
لكنها ضعيفة جدا بل فاسدة قطعا ولا اظن ان شيئا من ذلك مما يقول به احد اصلا اذ لا معنى لكون الالفاظ اسامي للامور الذهنية بنفسها ضرورة دلالتها على الامور
الخارجية قطعا والصور الذهنية بنفسها غير مقصودة بالافادة والاستفادة غالبا والوجوه المذكورة مشتركة في ذلك كذا الحال في الوجهين الاولين للقول بوضعها
للامور الخارجية اذ كون الوجود الخارجي جزءا من الموضوع له او قيدا فيه واضح الفساد اذ لا دلالة في اللفظ عليه اصلا كما لا يخفى وسيجيء توضيح الكلام والمراد بوضعها
للمفاهيم اما مطلق المفهوم الشامل الحاصل منها في الذهن او الخارج وان لم يكن الاول من مصاديقها الحقيقية او المراد بها المفاهيم من حيث كونها عنوانات لمصاديقها
حسب ما ذكر في الوجه الرابع فيرجع ذلك اليه ويعرف مما ذكرنا الحال في القول الرابع ويجري فيه عدة من الاحتمالات المذكورة كما لا يخفى على المتأمل فيما ذكرنا ثم انه قد استشكل
فيما ذكر من التفصيل في وضع الجزئيات بانه ليس عندنا الفاظ موضوعة بازاء الجزئيات الذهنية ليكون الوجود الذهني ملحوظا في وضعها على احد الوجوه
المذكورة نعم هناك معان لا وجود لها الا في الاذهان كالكلية والجنسية والفصلية ونحوها لكنها امور كلية ايضا فلا يتجه التعبير عنها بالجزئيات وقد يقال ان اسماء
الاشارة اذا اشير بها الى المعاني الحاصلة في الاذهان كانت موضوعة لتلك الجزئيات الذهنية بناء على كون الموضوع له فيها خاصا كما هو المعروف بين المتأخرين
الا ان حمل كلام المفصل على ذلك لا يخلو عن بعد اذ كان المقصود منه هو الاول وان كان التعبير عنه بما ذكر غير خال عن التعسف لكن يرد عليه عدم ظهور فرق بينها
وبين سائر الكليات في عدم قبولها للوجود الخارجي لا يقتضي اعتبار الوجود الذهني في وضع اللفظ بازائها اصلا ولا يذهب عليك بعد التامل فيما قررنا من الاقوال المذكورة
الفرق بين هذه المسألة وما وقع الخلاف فيه من اعتبار الاعتقاد في مداليل الالفاظ وعدمه حيث يمكن القول بكل من الوجهين على كل من الاقوال المذكورة وليس
اعتبار الاعتقاد في الموضوع له مبنيا على كون الالفاظ موضوعة بازاء الصور الذهنية بل يمكن القول بنفيه ولو مع البناء على القول المذكور والقول باثباته على القول
بوضعها للامور الخارجية ايضا فان القائل المذكور يجعل ما وضع اللفظ له بحسب الواقع هو ما يعتقد فرد ذلك المفهوم سواء كان المعنى الملحوظ في الوضع هو الامر الخارجي
او الذهني فالخلاف في المقام في كون المعاني المتعلقة للاوضاع هل هي الامور الخارجية او الصور الذهنية او غيرهما وهذا القائل قد ذهب الى ارادة جعل
الموضوع له هو الامر الخارجي لكن على حسب الاعتقاد او الصورة الذهنية للشيء على حسب الاعتقاد وان لم يطابقه بحسب الواقع ويشهد بالفرق بين المقامين انه لم ينقل
هناك قول بالتفصيل والقول بالتفصيل معروف في المقام مضافا الى ان القول بملاحظة الاعتقاد في مداليل الالفاظ مذهب سخيف قد اعرض المحققون
عنه والمعقول على فساد القول به ولم يقل به الا شذوذ من الناس ممن لا تحقيق له ومع ذلك فهو في غاية الوضوح من الفساد ولا يبعد ان العبرة عندهم في الاعتقاد
الملحوظ في مدلول اللفظ هل هو اعتقاد المتكلم او المخاطب او المكلف ظاهر ما حكي عنهم الاخير وهو لا يجري في الاخبار الا ان يفصل في ذلك بين المقامين واما
الخلاف في المقام فهو معروف بين الافاضل الاعلام منهم والحق في المقام هو القول بوضع الالفاظ للامور الخارجية على التفسير الرابع وتوضيح القول في ذلك ان
الالفاظ انما وضعت للماهيات بالنظر الى حصولها اللائق بها وان لم يكن ذلك حاصلا لها بالفعل فلفظ الانسان مثلا قد وضع بازاء الحيوان الناطق من حيث
حصوله في الخارج وبملاحظة كونه امرا خارجيا وان لم يتحقق له حصول في الخارج فهو ملحوظ في الوضع على نحو ملاحظة الموضوع في القضية المقدرة فان المراد بالانسان
في قولك كل انسان حيوان هو الانسان الخارجي حيث حكم على جميع افراده بالحيوانية وكذا الحال في قولك النار حارة والماء بارد والتراب ثقيل ونحو ذلك فان
المقصود بالنار والماء والتراب ليس الا الامور الخارجية وان لم تكن موجودة بالفعل حيث ان الوجود اللائق بها انما هو الوجود الخارجي فالموضوع له هو تلك الماهيات
بملاحظة حصولها في الخارج من غير ان يكون الوجود الخارجي جزءا من الموضوع له ولا قيدا فيه لكنه ملحوظ في وضع اللفظ بازاء تلك الماهيات بمعنى انه قد وضع اللفظ
بازائها بملاحظة كونها عنوانات لمصاديقها الخارجية فالمعنى الملحوظ حال الوضع لم يوضع له اللفظ بملاحظة صورته الحاصلة في الذهن ولا بملاحظة نفسه سواء
كانت حاصلة في الذهن او في الخارج ليكون حكاية عن الامر الموجود في الذهن او في الخارج بل من حيث كونه حكاية وعنوانا للامر الخارجي فالمفاهيم التي من شأنها

الاتصاف بالوجود الخارجي على فرض وجودها كالمذكورات ونحوها انّما وضعت الالفاظ بازائها بملاحظة كونها خارجيّة وان لم توجد في الخارج اصلا كالعنقا
بل ولو كانت ممتنعة في الخارج كشريك الباري فانّه انّما يراد به الامر الخارجي المشارك للباري في صفات الكمال وامّا ما لم يكن من شأنها الاتصاف بالوجود
الخارجي كالكليّة والجنسيّة والفصليّة ونحوها فهي ايضا قد وضعت لها الالفاظ من حيث كونها عنوانا للافراد الموجودة بوجودها اللائق بحالها وان كان
حصولها في الذهن والحاصل انّ الكليّة ليست موضوعة لمفهوم جواز الصدق على كثيرين بملاحظة نفسه ليصدق على ذلك بملاحظة كونه متصورا عند
العقل بل من حيث كونه عنوانا لملاحظة تلك الحيثيّة الحاصلة في المفاهيم الكليّة من الانسان والحيوان او غيرهما وان كان حصول تلك الحيثيّة في الذهن خاصّة
وامّا ما كانت من شأنها ان تكون في الخارج وفي الذهن معا فهي موضوعة بازائها بكلّ من الاعتبارين كالزوجيّة فانّها موضوعة بازاء المفهوم المذكور من
حيث كونه عنوانا للافراد الذهنيّة والخارجيّة فالمفاهيم انّما وضعت لها الالفاظ بملاحظة تحصّلها في ظرفها اللائق بحالها من الذهن والخارج من غير ان يكون
ذلك التحصّل جزءا من الموضوع له ولا قيدا فيه بل قد وضع الالفاظ بازائها بتلك الحيثيّة ومن تلك الجهة سواء كانت تلك الحيثيّة حاصلة لها في الواقع او لا
وذلك ممّا لا اشكال فيه بالنسبة الى ما يكون له وجود كان ما في الذهن او الخارج او ما يصحّ تقدير وجوده كان كما في العنقا وشريك الباري وامّا ما لا يكون
له وجود في نفسه مع قطع النظر عن تصوّره ولا يصحّ ان يفرض له مصاديق خارجيّة او ذهنيّة يصدق عليها على حسب التقدير كاللاشيء واللاموجود ونحوهما فقد
يشكل الحال فيها اذ ليس لتلك المفاهيم تحقّق في ذاتها من حيث كونها مدلولة لتلك الالفاظ ومقصودا افهامها بها ولو على سبيل التقدير وليس حصولها
في الذهن هو وجودها اللائق بحالها وليست تلك الالفاظ موضوعة بازائها من تلك الحيثيّة قلت لا شكّ انّ الوجود الخارجي والذهني غير ملحوظ فيما وضع
له لفظ العدم والنفي وامثالها بل الملحوظ فيه هو مفهوم العدم المحض وبطلان الذات فليس مفهوم العدم من حيث كونه حاصلا في العقل قد وضع له لفظ
العدم بل من حيث كونه امرا باطل الذات لا تحقّق له في الخارج ولا يكون اصلا فحيثيّته هي حيثيّة البطلان فذلك المفهوم من حيث كونه عنوانا لتلك الحيثيّة قد وضع
اللفظ له فحيثيّة حقيقة العدم هي حيثيّة البطلان واللّيس المحض وهي بتلك الحيثيّة مراد بتلك اللفظة فالحال فيها وضع تلك الالفاظ بازائه على نحو ساير المفاهيم
غاية الامر انّ حيثيّة الحقيقة في ساير المفاهيم متحصّلة ولو تقديرا بخلاف هذه فانّها حيثيّة العدم وبطلان الذات فان قلت اذا كانت تلك الحيثيّة فيها هي حيثيّة
العدم الصرف واللّيس المحض فكيف يمكن ارتباطه امر وجودي به بان يتعلّق به الوضع قلت لا مانع من ذلك فانّ المفهوم المذكور ممّا يمكن ان يتصوّره العقل و
يتعقّله وهو بهذا الاعتبار يمكن ان يتعلّق الوضع به وان كانت حيثيّة كونه موضوعا له هي حيثيّة اخرى يظهر ذلك بملاحظة ما قرّروه في الجواب عن شبهة الحكم على
المعدوم المطلق بعدم امكان الحكم عليه ايضا والتحصيل انّ تلك المفاهيم انّما تكون متعلّقة للاوضاع من حيث كونها عنوانات لحقايقها في نفس الامر من غير فرق
بين ان يكون حقايقها قابلة للوجود الخارجي والذهني او كليهما معا او غير قابلة لشيء منهما سواء كانت ممكنة الاتصاف به او ممتنعة ولا بين ان يكون حقيقتها هي
حيثيّة الوجود والتحقّق كما في مفهوم الوجود او حيثيّة العدم والبطلان كما في مفهوم العدم فتلك المفاهيم من حيث كونها عنوانات لمصاديقها قد وضع اللفظ بازائها
من غير فرق بين الصور المذكورة اصلا ويدلّ على ذلك وجوه احدها انّ المتبادر من الالفاظ عند التجرّد عن القرائن هو ذلك اذ لا ينساق منها الى الذهن الّا نفس المفاهيم
على النحو المذكور مع قطع النظر عن وجودها بحيث يشمل تصوّراتها الذهنيّة بل انّما ينصرف الى تلك المفاهيم من حيث كونها عنوانا لمصاديقها فليس حصول تلك المفاهيم
في الذهن الّا من جهة كونه آلة لملاحظة ما عيّن اللفظ بازائه وما المعرّف فهي من حيث حصولها عند العقل مرآة لملاحظتها في نفسها من حيث كونها عنوانا لمصاديقها
وهي بالحيثيّة الثانية قد وضع اللفظ لها الّا انّ حصولها في الذهن انّما يكون على الوجه الاوّل ثانيها انّا نجد مفاد الالفاظ والمفهوم منها في العرف قابلا للحكم عليه
بالوجود الذهني والخارجي على حسب اختلاف المفاهيم في قبول الوجود غير متقيّد الحصول بالوجود اللائق به ولهذا صحّ حمل المعدوم عليها من غير تناقض ولا لزوم تجوّز
ولو كان الوجود ماخوذا فيه شطرا او شرطا لما صحّ ذلك فاذا انضمّ الى ذلك صحّة السلب المعنى المفهوم من تلك الاسامي بحسب العرف عن صورها الذهنيّة وتصوّراتها
الحاصلة عند العقل كما هو واضح بعد ملاحظة العرف ولو بالنسبة الى الامور الذهنيّة فانّ تصوّر العقل لها غير حصولها في العقل دلّ ذلك على عدم وضعها للصور
الذهنيّة ولا للمفاهيم على النحو الاعمّ بحيث يشمل تلك الصور ايضا وحيث عرفت انّ الحقايق التي يراد الانتقال اليها من تلك الالفاظ قد تكون امورا خارجيّة وقد تكون
غيرها فلا وجه للقول بملاحظة خصوص الوجود الخارجي في وضعها فتعيّن القول بوضعها للمفاهيم على النحو الذي ذكرنا فان قلت كما انّه يصحّ ما ذكر مع كون الالفاظ موضوعة
بازاء المفاهيم على الوجه المذكور كذا يصحّ لو قيل بكونها موضوعة لنفس الصور من حيث كونها مرآة لملاحظة ما تعلّقت بها وح فليس الملحوظ بالدلالة الّا الامور الخارجيّة
او السور المذكور من غير ان يكون الصورة ملحوظة اصلا اذ ذلك قضيّة كونها مرآة فانّ ذات المرآة غير منظور اليها اصلا في لحاظ كونها مرآة فغاية ما يستفاد من الوجه المذكور
عدم كون الصور الذهنيّة موضوعا لها من حيث ذواتها الامن حيث كونها مرآة لملاحظة غيرها قلت هذا الاحتمال وان صحّ فيما مرّ في المقام في بادي الرأي الّا انّه فاسد بعد
التأمّل في العرف لصحّة السلب عنها ولو بملاحظة كونها مرآة الاترى انّه يصحّ ان يقال في العرف انّ الصورة الحاصلة من التمر في الذهن ليس تمرا وان اخذت مرآة لملاحظة الحقيقة
الخارجيّة من غير ان تكون ذات الصورة ملحوظة اصلا وبالجملة انّه يصحّ سلب التمر مثلا عن الصورة الذهنيّة مطلقا سواء اخذت ملحوظة بنفسها او مرآة لملاحظة غيرها ثالثها انّ
المعاني التي يحتاج الى التعبير عنها في المخاطبات انّما هي تلك المفاهيم على الوجه المذكور دون صورها الذهنيّة ووجوداتها الخارجيّة وانّما وجودها في الخارج من جملة احوالها
فينبغي ان يكون الالفاظ موضوعة بازائها نعم الوجودات الخارجيّة والذهنيّة قد تكون مقصودة بالافادة فالموضوع بازائها هو لفظ الوجود لا ان يكون موضوع العين
الوجود الخارجي والذهني لعدم امكان حصول الوجود الخارجي في العقل ولا حصول الوجود الذهني الحاصل في ذهن في آخر ومن البيّن انّ الغرض من وضع الالفاظ هو
حصول المعنى في الذهن بواسطة اللفظ بل بوجه من وجوهه اعني المفهوم المذكور الصادق عليه هو عنوان كاشف عنه وما [illegible]

الى انسداد باب الحقيقة والتزام التجوز في جميع الالفاظ المتداولة وهو مع منافاته للاصل ضرورة كون الاصل في الاستعمال الحقيقة بلا بالاتفاق ويمكن الايراد
عليه من وجوه احدها المنع من استعمال تلك الالفاظ في الامور الخارجية بل انما استعملت في الامور الذهنية من حيث كونها مرآة للامور الخارجية فالانتقال
من تلك الالفاظ الى الامور الخارجية بواسطة تلك الصور الذهنية فقضية الدليل المذكور ابطال القول بوضعها للامور الذهنية من حيث حصولها في الذهن
وتلك مما لا نتوهمه احد في المقام كما مرّ واما وضعها للصور الذهنية من حيث كونها مرآة لملاحظة الامور الخارجية والة موصلة اليها فلا فاد غاية ما يسلم من ملاحظة
الامثلة المذكورة وغيرها هو كون الحكم واقعا على الامور الخارجية وهو لا يستلزم استعمال اللفظ فيها اذ قد تكون تلك الالفاظ مستعملة في تلك الصور الموصلة
الى تلك الامور حيث جعلت مرآة لملاحظتها فوقع الحكم عليها ثانيها المعارضة بالالفاظ المستعملة في المعدومات من الممتنعات وغيرها كشريك الباري واجتماع النقيضين
والعنقاء وذي الرؤس العشرة من الانسان ونحوها فان استعمالها في معانيها حقيقة قطعا ولا وجود لشيء منها في الخارج حتى يعقل كونها موضوعة للامور الخارجية ثالثها
المعارضة ايضا بصدق احكام كثيرة على المفاهيم مما لا تحقق لها الا في الذهن مثل قولك الانسان نوع والحيوان جنس والجوهر صادق على كثيرين ونحوها فليس المراد بتلك
الموضوعات الا المفاهيم الموجودة في الذهن ضرورة عدم ثبوت تلك الاحكام لها في الخارج ومن المعلوم بعد ملاحظة العرف انتفاء التجوز فيها ويمكن دفع الاول بان
المفهوم من تلك الالفاظ في الامثلة المفروضة ليس الا الامور الخارجية ابتداء فهي مستعملة فيها قطعا الا ان يكون المراد منها الصورة الحاصلة في الاذهان
الموصلة الى تلك الامور ليكون فهم الامور الخارجية بتلك الواسطة وذلك مع معلوم بالوجدان بعد ملاحظة المفهوم من تلك الالفاظ في تلك المقامات فان
قلت لا شك ان الانتقال هناك الى الامور الخارجية انما يكون بتوسط الصور الذهنية لعدم امكان احضار نفس الامور الخارجية بواسطة الالفاظ المستعملة
من غير واسطة فمن اين يعلم كون اللفظ مستعملا في الامور الخارجية دون الصور الذهنية مع ان المفروض حصول الانتقال الى الامرين فكما انه يحتمل ان تكون مستعملة
في الامور الخارجية ويكون الانتقال الى الصور الذهنية من باب المقدمة حيث لا يمكن احضارها الا بصورها كذا يحتمل ان تكون تلك الصور هي المستعمل فيها
من حيث ايصالها الى الامور الخارجية فيتبعها الانتقال الى الخارج فان الانتقال الى الصور من حيث كونها مرآة للخارج يستلزم الانتقال الى الامور الخارجية
قلت لا ريب ان الصور الذهنية الحاصلة في المقام غير ملحوظة من حيث كونها صورا حاصلة في الذهن اصلا بل ليست ملحوظة الا من حيث ملاحظة الخارج بها
فليس المفهوم من تلك الالفاظ الا الامور الخارجية وليس الانتقال من اللفظ في ملاحظة السامع الا اليها ابتداء غاية الامر ان الانتقال اليها في الواقع انما كان بواسطة صورها
وقضية ذلك كون حصول الصورة مقدمة عقلية للانتقال الى تلك المعاني ودلالة اللفظ على المعنى كونه بحيث يلزم من العلم به العلم بمعناه فمعنى اللفظ في الحقيقة
غير العلم بمعناه الحاصل من الدلالة اعني الصورة الحاصلة فتلك الصورة الحاصلة من ثمرات الدلالة لا انها نفس المدلول فتدبر ويمكن دفع الثاني بانه انما يتم المعارضة
المذكورة اذا كان المراد من وضع الالفاظ للامور الخارجية وضعها لها بحيث يؤخذ وجودها الخارجي جزء للمدلول او قيدا فيه ولو اريد بوضعها للامور الخارجية
بمعنى كون الملحوظ منها ذلك ولو كان وجودها تقديريا حسبما تقدمت الاشارة اليه فلا نقض بما ذكر نعم قد يصح المعارضة بمثل المعدوم المطلق واللاشيء
ونحوهما والتزام القائل المذكور بالتخصيص غير بعيد لبداهة عدم امكان القول بوضعها للامور الخارجية حيث انه لا مصداق لها في الخارج لا محققا ولا مقدرا
ودفع الثالث بالتزام التجوز في الالفاظ المذكورة ودعوى القطع بعدم كونها مجازات ممنوعة كيف ومن الظاهر ان المتبادر من الانسان والحيوان ونحوهما ليس الا
الامور الخارجية ويصح سلبها قطعا عن الامور الحاصلة في الاذهان فكيف يقطع بانتفاء المجاز في المقام مع كون المراد بها المعاني الحاصلة في الاذهان ولو قرر
المعارضة بالنسبة الى الفاظ النوع والجنس والفصل ونحوها مما هي من الاصطلاحات الخاصة ولا بعد في الالتزام بالتخصيص بالنسبة اليها ايضا ولا يذهب عليك ان الالتزام
بالتخصيص في المقام وفيما مر مبني على حمل القول بوضعها للامور الخارجية على الوجه الثالث اما لو اريد به ما قلناه فالاشكال مندفع من اصله كما هو ظاهر مما
قررناه والاولى الايراد على الدليل المذكور بانه غير مثبت للمدعى لامكان القول بوضعها للمهيات من حيث هي ولا يجوز اذن في اطلاقها على الامور الخارجية وحصول
المهيات في الخارج الا ان يدعى كون تلك الاستعمالات في خصوص الامور الخارجية مع ملاحظة الخصوصية في المستعمل فيه وهو محل منع مضافا الى ما عرفت من
كونه اخص من المدعى لعدم جريانه في كثير من الالفاظ مما وضع للامور الذهنية كالكلية ونحوها وما وضع للامر كالزوجية والفردية ونحوها فالتزام التخصيص اذن
يرجع الى القول بالتفصيل حجة القول بوضعها للامور الذهنية امور احدها ان وضع الالفاظ للمعاني انما هو لاجل التفهيم والتفهم ومن البين ان ذلك انما يكون
بحصول الصور في الذهن فليس المفهوم من الالفاظ الا الصور الحاصلة وهي التي ينتقل اليها من الالفاظ فتكون الالفاظ موضوعة بازائها وهي مرآة لملاحظة الامور
الخارجية واله لمعرفتها ويدفعه ان كون التفهيم والتفهم بحصول الصورة لا يستدعي كون الالفاظ موضوعة بازاء الصور لجواز ان تكون موضوعة للامور الخارجية
ويكون الانتقال اليها بواسطة صورها ضرورة انحصار الطريق للعلم بها بذلك فليس المنتقل اليه الا نفس الامور الخارجية الا ان الانتقال اليها بحصول صورها الا ان
المنتقل اليه هو نفس الصورة وهذا هو الظاهر من ملاحظة العرف فان قلت ان الصورة الحاصلة اذا اخذت مرآة للخارج ووضع اللفظ بازائها من تلك الجهة كان المنتقل
اليه اولا بحسب الملاحظة هو الامر الخارجي قطعا الا ان المنتقل اليه في الواقع هو الصورة ولا فكون المنتقل اليه بحسب العرف هو الامور الخارجية لا ينافي كون هذه
الجهة لا لكون اللفظ موضوعا بازائها قلت الذي يتعلق الوضع به ما يحصل الانتقال من اللفظ اليه ابتداء بحسب ما يفهم منه في العرف حسبما مرت الاشارة اليه ومع الغض
عن ذلك عن ذلك فغير تمام ما ذكره من الاحتمال كاف في هدم الاستدلال ثانيها انها لو لم تكن موضوعة لذلك لما اختلفت التسمية بحسب اختلاف الصور الذهنية مع عدم
اختلاف الشيء في الخارج فدوران التسمية مدار ذلك دال على وضعها بازاء الصور الذهنية حيث اختلفت الاسامي باختلافها من دون اختلاف الامر الخارجي بيان ذلك
ان من رأى شبحا من بعيد فحسبه انسانا اذا اعتقده ذلك ثم اذا اعتقده شجرا يطلق عليه اسم الشجر ثم اذا اعتقده حجرا اطلق عليه اسمه من غير خروج عن حقيقة
اللفظ في شيء من ذلك فلو كانت الالفاظ اسامي للامور الخارجية لزم ان يكون الاطلاق في غير ما هو اسمه في الواقع عليه اما غلطا او مجازا مع انه ليس كذلك قطعا
فاطلاق تلك الاسامي عليه على سبيل الحقيقة مع كون الحقيقة الخارجية متحدة ليس الا لتعدد الصور المتواردة عليه فيكون اوضاعها متعلقة بالصور الذهنية
حيث ان الاستعمال الحقيقي مدار دائر معها وكذا لو ظن ان الاشياء المختلفة في النوع من نوع واحد واطلق اسم ذلك النوع عليها كان حقيقة وان كانت حقائقها مختلفة

متباينة فظهر من اختلاف التسمية على سبيل الحقيقة مع اتحاد الحقيقة الخارجية ومن اتحادها كذلك مع اختلاف الحقيقة في الحقيقة وضع اللفظ بازاء الصور الذهنية دون الامور الخارجية حيث كانت التسمية في المقامين تابعة للاول دون الاخير واورد عليه بوجوه الاول المنع من الملازمة المذكورة فلعل اختلاف التسمية بحسب اختلاف الاعتقاد للمتكلم فغاية ما يلزم من الدليل المذكور بطلان وضعها للامور الخارجية المطابقة لنفس الامر من غير مدخلية لاعتقاد المتكلم فيه اذ لا وجه اذن لتغير التسمية مع عدم اختلاف المسمى بحسب الحقيقة واما لو قيل بوضعها للامور الخارجية على حسب ما يعتقده المستعمل فلا مانع اذن من المنع وورود ان التسمية مدار اعتقاد المتكلم نظرا الى اختلاف الحال في الامر الخارجي بحسب معتقده ويدفعه انه ان اراد بوضعها للامور الخارجية على حسب اعتقاد المتكلم انها موضوعة بازاء ما يعتقده المتكلم خارجيا حتى يكون الاعتقاد ماخوذا في وضع الالفاظ فهو راجع الى المذهب الضعيف المتقدم وان خالفه في اعتبار خصوص اعتقاد المتكلم ان اريد اعتباره فيه مط وقد قام الدليل القاطع على فساده كما مرت الاشارة اليه وان اراد به وضعها للامور الذهنية من حيث كونها مرآة للخارج ففيه مع بعده عن التعبير المذكور انه بعينه مراد القائل بوضعها للامور الذهنية لظهور فساد القول بكونها موضوعة بازاء الامور الذهنية من حيث حصولها في الذهن ولا مجال لذهاب احد اليه حسب ما مر بيانه فيكون ذلك اذن تسليما لكلام المستدل وارجاعا للقول الاخر اليه الثاني انه يجوز ان يكون لفظ الانسان والشجر والحجر موضوعا للانسان والشجر والحجر الخارجي الا ان المتكلم لما ظن الشبح انسانا في الخارج اطلق عليه ما هو موضوع له ثم لما ظنه شجرا اطلق عليه اسمه وهكذا فاطلاق اللفظ ليس الا باعتبار كون الموضوع له هو الامر الخارجي وفيه ان ذلك لا يصحح الاستعمال اذ غاية الامر ان يكون المستعمل معذورا في اطلاقه نظرا الى ظنه واما بعد الانكشاف فلا بد من الحكم بكون الاستعمال غلطا وملاحظة حدي الحقيقة والمجاز تنادي به لعدم اندراجه في شيء منهما ومن البين انحصار الاستعمال الصحيح فيهما مع انه من الواضح ايضا خلافه اذ ليس شيء من تلك الاطلاقات غلطا بحسب اللغة الثالث انه لو تم ذلك لقضى بنفي الوضع للصور الذهنية ايضا اذ على هذا القول تكون الالفاظ موضوعة بازاء الصور الذهنية المطابقة لذيها بحسب الواقع كما ان القائل بوضعها للامور الخارجية يريد بها الامور الخارجية المطابقة للواقع فح ينبغي ان لا يطلق اللفظ الا على الصورة الواحدة المطابقة دون غيرها وانما على اعتبار المطابقة في الثاني دون الاول تحكم بل فاسد اذ لا داعي للفرق وانت خبير بما فيه اذ من البين ان القائل بوضعها للامور الخارجية لا يحتاج الى اعتبار المطابقة ضرورة كون الشيء الخارجي هو نفس الواقع وكذا القائل بوضعها للامور الذهنية بالنسبة الى مطابقتها لما في الذهن اذ ليس الامر الذهني الا الشيء الحاصل في الذهن فلا مغايرة في المقامين حتى يعتبر المطابقة نعم يعتبر المطابقة في المقام بين الصورة الحاصلة وذيها وهو حاصل ضرورة اتحادهما بالذات وان تغايرا بالاعتبار واما المطابقة بين الصورة الحاصلة المطابقة للمهية المعلومة للمصداق الذي ينتزع منها تلك المهية ويطلق اللفظ عليها من تلك الجهة فلا دليل على اعتبارها غاية الامر ان يكون استعمال اللفظ في المعنى المذكور في غير محله وذلك لا يستدعي غلطا في الاستعمال الرابع المعارضة بقلب الدليل بان يقال انها لو كانت موضوعة للصور الذهنية لتغيرت التسمية مع تغير الشبح المرئي بحسب الواقع اذا لم يعلم به المتكلم وكانت الصورة الاولى باقية مستمرة والتالي باطل قطعا لامتناع اطلاق الحجر على الانسان حقيقة فان قيل ان الموضوع له هو صورة الشبح المطابقة له بحسب الواقع فتغير التسمية انما يكون من تلك الجهة قلنا فيقتضي ذلك عدم صحة الاطلاق في الصورتين ومبنى الاحتجاج على صحتهما او القول بكون المناط في صحة الاستعمال الاعتقاد المطابقة للواقع جار على القول بوضعها للامور الخارجية ايضا فيصح توارد الاسامي المختلفة مع اتحاد المسمى نظرا الى اختلاف الاعتقاد فيه هدم للاحتجاج ويجري ذلك على القول بوضعها للامور الذهنية دون القول بوضعها للامور الخارجية تحكم بحت وفيه ان الاعتقاد لا يصحح الاستعمال بحسب الواقع وانما يصحح بحسب اعتقاد المستعمل فبعد انكشاف الخلاف ينبغي الحكم بالغلط حسب ما مر ومن المعلوم خلافه فذلك شاهد على وضعها للامور الذهنية لما عرفت من الوجه في صحة الاستعمال ح على القول المذكور وغاية الامر ان يكون ارادة المعنى المذكور في غير محله وذلك لا يوجب غلطا في الاستعمال كما عرفت هذا وما ذكر من تغير التسمية مع تغير الشبح ان اريد به تغير الاسم بالنسبة الى من يعلم به فمم وليس ذلك الا لملاحظة الصورة الحاصلة وان اريد تغيره بالنسبة بالنظر الى الواقع مع عدم ملاحظة الصورة الحاصلة فمم اذ من الواضح ان القائل بوضع الالفاظ للصور الذهنية لا يقول به فان المناط عنده في ذلك ملاحظة الصورة الذهنية وكذا الحال لو اريد تغيره بالنسبة الى من يعتقد بقاء الاول لوضوح فساده ضرورة صحة اطلاق اللفظ الاول عليه بالنسبة اليه فيصح استناده الى ذلك نظير ما مر من الاحتجاج الخامس المعارضة بانها لو كانت موضوعة بازاء الصور الذهنية لم يجز ارادة الامور الخارجية منها الا على سبيل المجاز ومن الواضح بملاحظة الاستعمالات خلافه ويدفعه ما عرفت من انه ليس مراد القائل بوضعها للامور الذهنية كونها موضوعة للصور بنفسها بل من حيث كونها مرآة لملاحظة الخارج وح فارادة الامور الخارجية بتوسط تلك الصور الذهنية مما لا مانع منه اصلا ولا يقتضي تجوزا في اللفظ كيف ولا بد من التوسط المذكور على القولين وان كان هناك فرق بين الوجهين حسب ما عرفت وان المراد وضعها للمفاهيم من حيث كونها مدركات للعقل وح لا تجوز في اطلاقها على الامور الخارجية ايضا ضرورة صدق تلك المفاهيم عليها غاية الامر ان يعتبر في استعمال اللفظ فيها كونها مدركات للعقل السادس المعارضة ايضا بانها لو كانت موضوعة بازاء الصور الذهنية لوجب الانتقال اليها عند الاطلاق وتبادرها في الفهم مع انه لا ينتقل الذهن عند سماع الالفاظ الا الى الامور الخارجية من غير التفات الى الصور الذهنية وفيه ما عرفت من فساد حمل كلام القائل بوضعها للامور الذهنية على ارادة نفس الصور والادراكات بنفسها وعدم الالتفات الى نفس الصور الذهنية غير مانع عن صحة القول المذكور حسب ما عرفت تفصيل القول فيه فالتحقيق في الجواب ان القائل بوضع الالفاظ للامور الخارجية انما يقول بوضعها لها على حسب نفس الامر ضرورة مطابقة الخارج لنفس الامر لكن من الظاهر انه لا بد في استعمال الالفاظ في تلك المعاني واطلاقها بحسب الموارد من طريق الى معرفتها حتى يستعمل الالفاظ فيها ويصح اطلاقها على مصاديقها وح فنقول ان اطلاق الالفاظ المذكورة على الشبح المرئي من البعيد اما ان يكون على سبيل الحمل كان يقول هذا شجر او حجر ونحو ذلك او باستعمالها في خصوصه للبيان بان يقول هذا الشجر كذا او هذا الحجر كذا وهكذا اما على الاول فمن البين انه ليس المستعمل فيه تلك الالفاظ الا معانيها الخارجية غاية الامر انه مع عدم المطابقة يلزم كذب ذلك الحكم وعدم مطابقته للواقع من غير لزوم غلط في الاستعمال وحصول الكذب ح لا مجال لانكاره بناء على المشهور في تفسير الصدق والكذب في منسبقهم وجعل الضعف اعتبار الاول اذ بناء على ما ذكر لا كذب في تلك الاخبار لكونه حجرا في اعتقاده وكذا شجرا او انسانا فذلك انما يوافق مذهب النظام دون ما هو المشهور واما على الثاني فليس استعمال تلك الالفاظ الا في معانيها الحقيقية اذ لم يرد بالشجر والحجر والانسان الا معانيها الخارجية وانما اطلقها على الشيء المذكور من جهة اعتقاده مطابقته لها وكونه من افراد ذلك المعنى وحصول تلك الطبيعة في ضمنه فالمستعمل فيه اللفظ هو معناه الكلي الخارجي اعني الطبيعة

اللازم له والا فهو على تلك الفرض من جهة اعتقاد المخاطب انها معه في اتحادها به فبعد انكشاف الخلاف يظهر عدم المطابقة لا يلزم كون ذلك الاستعمال غلطا او نحوه استعماله
فيما وضع له غاية الامر انه يعود كون استعماله في ذلك المعنى في غير محله لعدم انطباق ما اطلق عليه لتلك الطبيعة لو استعمل اللفظ فيها وليس ذلك من قبيل استعمال التجوز
في المجاز مثل العموم بين ذلك فلا يفيد الا نفي الدور وان المذكور على وضع الالفاظ المعاني الذهنية اصلا او مع الغض عن ذلك كله فغاية ما يلزم من الدليل المذكور على فرض
صحته عدم وضعها للامور الخارجية ويجوز ذلك لا يتعين القول بوضعها للامور الذهنية لاحتمال كونها موضوعة بازاء المفاهيم من حيث هي مع قطع النظر عن وجودها في
الذهن او في الخارج ثالثها انها لو كانت موضوعة بازاء الامور الخارجية لزم امتناع الكذب في الاخبار اذ ليس ما وضع له اللفظ الا الامور الموجودة في الخارج فاذا كان
اللفظ مستعملا في معناه كان ذلك موجودا في الخارج اذ ليس مدلول اللفظ الا عين ما في الخارج ومن ذلك يعلم امتناع صدق الخبر ايضا فان الصدق والكذب مطابقة
مدلول الخبر لما هو الواقع وعدمها فاذا فرض كون الكلام موضوعا بازاء الامور الخارجية كان مدلوله عين ما هو الواقع ولا معنى لمطابقة الشيء لنفسه وعدمها واجيب عنه
تارة بان الدلالة الوضعية ليست كالدلالة العقلية حتى لا يمكن تخلفها عن المدلول بل انما توجب احضار مدلوله بالبال سواء طابق الواقع او خالفه فيلحظ المطابقة
وعدمها بالنسبة الى المعنى الحاضر في الذهن بواسطة الدلالة المذكورة واخرى بان المراد من وضعها للامور الخارجية هو وضعها للموجودات الخارجية بزعم المتكلم
واعتقاده لا الامور الخارجية المطابقة لنفس الامر فيكون مع مطابقته للواقع صدقا ومع عدمها كذبا وثالثة بالمعارضة بانه لو كان الكلام موضوعا للنسبة
الذهنية لكان مدلول الكلام هو تلك النسبة فيكون الواقع بالنسبة اليه هو ذلك فيكون صدقه وكذبه بملاحظة تحقق تلك النسبة في الذهن وعدمه
لا بملاحظة حصول النسبة الخارجية وعدمه فيكون المناط في الصدق والكذب باعتبار المطابقة للاعتقاد وعدمها وهو انما يوافق مذهب النظام دون المشهور
ورابعة بانها اخص من المدعى فانه انما يفيد عدم الوضع للامور الخارجية بالنسبة الى المركبات الخبرية دون غيرها ويرد على الاول ان الامر الحاصل في الذهن
انما يؤخذ مرآة لما هو مدلول اللفظ والمحكوم عليه بالمطابقة وعدمها انما هو مدلوله والمفروض ان مدلوله هو عين ما في الخارج فلا يمكن فرض المطابقة
وعدمها بالنسبة اليه ومع انتفاء مدلوله في الخارج يكون اللفظ خاليا عن المعنى الموضوع له لخصوص الموجود في الخارج والمفروض انتفائه هذا اذا كان المحمول مستعملا
فيما وضع له واما اذا فرض استعماله في غير ما وضع له اعني المفهوم المعدوم فيكون اما غلطا او مجازا فلا يندرج ايضا في الكذب لان يلاحظ كذبه بالنظر الى
اللفظ وفيه ما لا يخفى ومع الغض عن ذلك يجعل التالي للشرطية المذكورة عدم امكان الكذب مع استعمال اللفظ في حقيقته وهو ايضا واضح البطلان والملازمة
ظاهرة مما ذكر وعلى الثاني ما عرفت من ومن الكلام المذكور اذ لا ربط للاعتقاد بموضوعات الالفاظ خصوصا على هذا القول ولذا لم يعلم معنى الالفاظ حينئذ مخيف
لو الدليل القاطع على فساده مضافا الى عدم جريانه في صورة تعمد الكذب لانتفاء مطابقته لاعتقاده ايضا وعلى الثالث ان ما ذكر مبني على ان يكون القصد وضع
الالفاظ للصور الذهنية بانفسها او ما يقرب من ذلك وقد عرفت وضوح فساده وانه مما لا يذهب اليه احد واما اذا اريد وضعها للصور الذهنية من حيث كونها
مرآة لملاحظة الخارج او للمفاهيم المقيدة بكونها معلومة حسبما مر فلا ورود لذلك اصلا مضافا الى انه لو بنى الامر في القول المذكور على ما ذكر فاللازم ح حمل
عدم اتصاف الخبر بالصدق والكذب على القول المذكور ايضا فيكون اللازم مشتركا الورود بين القولين نظرا الى كون الواقع بناء عليه هو الامر الذهني والمفروض
انه عين الموضوع له فلا تغاير بين المدلول والواقع حتى يعتبر المطابقة وعدمها فلا وجه لالتزام اعتبار الصدق والكذب على مذهب النظام دون المشهور وعلى الرابع انه
اذا ثبت ذلك في المركبات الخبرية يثبت في غيرها فانه اذا اعتبرت النسبة ذهنية فلا بد من اعتبار الموضوع والمحمول كذلك فيتم الحكم لسائر الالفاظ حتى الانشاءات نظرا
الى وضع موادها لذلك فيتبعها اوضاع المشتقات والتحقيق في الجواب ان يقال ان الدليل المذكور على فرض صحته انما يفيد عدم وضع الالفاظ للامور الخارجية
الماخوذة مع الوجود شطرا او شرطا واما لو قيل بوضعها للمهيات بملاحظة وجودها في الخارج او على النحو الذي اخترناه فلا دلالة فيه على بطلانه اصلا اذ لا يستلزم
دلالة اللفظ عليها كذلك وجود ما في الخارج اذ دلالة اللفظ على شيء باعتبار وجوده لا يستلزم وجوده فان طابق مدلوله ما هو الواقع كان كذبا والافظ مستعمل في
معناه الحقيقي على الوجهين ومع الغض عن ذلك نقول البين ان اقصى ما يفيده ذلك عدم وضعها للامور الخارجية ولا يثبت به الوضع للامور الذهنية لامكان وضعها
للمهيات رابعها ان في الالفاظ ما وضع للمعدومات الممتنعة او الممكنة وما وضع للامور الذهنية كالكلية والجنسية والفصلية ونحوها ومع ذلك كيف يعقل القول
بوضعها للامور الخارجية وفيه مع عدم دلالة ذلك على وضعها للامور الذهنية لاحتمال كون الوضع للمهية من حيث هي وعدم ثبوت الكلية بذلك اذ اقصى ما يفيد
ثبوت وضع الالفاظ المذكورة للامور الذهنية انه انما يتم ذلك لو اريد وضعها للامور الموجودة في الخارج على احد الوجهين السابقين واما لو اريد وضعها
للمفاهيم بالنسبة الى وجودها في الخارج ولو امتنع وجودها كذلك نعم يتم ح بالنسبة الى المعدوم واللاشيء وكذا المفاهيم الذهنية مما لا يقبل الوجود في الخارج
وقد عرفت الاشارة اليه حجة القول بوضعها للمهيات مع قطع النظر عن وجودها في الذهن والخارج انها المتبادر من تلك الالفاظ ولذا لا يدل الالفاظ الموضوعة لها
على وجود تلك المعاني ويصح الحكم على معانيها بالوجود والعدم وفيه انه ان اريد بالمهية المفهوم من حيث كونه عنوانا لمصداقه بحسب الواقع فهو راجع الى ما قلنا وان اريد
بها المهية من حيث هي بحيث يعم الصورة الحاصلة منها في الذهن والموجود في الخارج فالتبادر المدعى مم بل من البين خلافه اذ لا يتبادر من الالفاظ الا
المفاهيم على النحو الذي قررناه والوجه في القول الرابع ما ذكر في القول بوضعها للمهيات الا ان ذلك لو صح انما يجري بالنسبة الى الكليات واما الامور الشخصية
فلا يصح القول بوضعها للمهية ضرورة عدم كون اسامي الاشخاص كزيد وعمرو موضوعة بازاء نفس مهية الانسان من حيث هي اذ ليس هناك مع قطع النظر عن الوجود
مهية غير مهية الانسان يتحصل بانضمامها ماهية الشخص بل ليس في موية الشخص الا الماهية الكلية بعد انتزاع العقل لها عن الوجود فهي انما تكون شخصا بانضمام
الوجود اليها من غير حاجة الى انضمام امر آخر من العوارض الخارجية وامر نسبته الى الماهية نسبة الفصل الى الجنس فهي اذا انضم اليها الوجود الخارجي كانت شخصا
ومناط الوجود هو الامر الذي نسبته الى المهية النوعية نسبة الفصل الى الجنس يتحصل التشخص من جهته فصيرورتها شخصا انما هي باعتبار انضمام احد الوجودين
اليها ومن البين ايضا اختلاف التحصل كل من الوجودين في ظرف الامر فيستحيل اتحاد حصول كل من التشخصين كما ان التشخص الخارجي لا يكون الا في الخارج كما ان الذهني
لا يكون الا في الذهن فاذا تقرر ذلك تبين ان ليس الموضوع له في الجزئيات الخارجية سوى الماهية المنضمة الى الوجود الخارجي وفي الجزئيات الذهنية سوى المنضمة الى

كان منفيا والاثم

[illegible]

الوجود

الوجود الذهني وقد عرفت ان الالفاظ الموضوعة للكليات انما وضعت للمهيات من حيث هي اي شاملة للوجود منها في الذهن والخارج فصح ما ذكره من التفصيل قال
بعض افاضل المحققين ان هذا هو الحق الذي لا محيص عنه اذ لا بد في وضع الالفاظ للجزئيات الموجودة في الذهن او الخارج وضعها للذوات المعينة التي لو كانت
موجودة لكانت موجودة في الذهن او الخارج على ان يكون الوجود الخارجي والذهني وضعا تقديريا للموضوع له فانه لو اعتبر الوجود جزء من الموضوع له او وصفا
محققا له كما يوهمه ظاهر القول بانها موضوعة للموجودات الذهنية والخارجية كان فاسدا فانا نقطع بان المفهوم من زيد مثلا ليس الا الذات المشخصة من دون التفات
الى كونها موجودة في الخارج او معدومة فيه ولذا صح الحكم عليه بالوجود والعدم الخارجيين وجاز التردد في كونه موجودا في الخارج او لا فان ثم والظاهر ان مراد القا
ئل هو ذلك المعنى وان كانت عبارته موهمة لخلافه قلت ان صح ما ذكر في الاحتجاج على وضع الجزئيات للامور الخارجية او الذهنية من عدم تعين الماهية مفهوما
الا بعد ضم الوجود بان لا يكون هناك وراء عين الوجود الخارجي والذهني امر يوجب تعين ذلك المفهوم كيف يمكن ان يتعين لها ذات من دون انضمام الوجود
الخارجي والذهني اليها وايضا بعد فرض عدم تعين الماهية بملاحظة الخارج الا بانضمام عين الوجود الخارجي اليها مع ما هو واضح من عدم امكان حصول عين الوجود
الخارجي في الذهن لا يمكن القول بحصول مفهوم الجزئي في الذهن نظرا الى عدم امكان حصول ما يعينه فيه فكيف يصح القول بوضع الالفاظ بازائها ضرورة كون
المقصود من وضعها احضار معانيها بالبال عند استعمال الفاظها والمفروض امتناع حصولها كذلك وان قيل بامكان تعين الماهية بحيث تكون مفهوما يمتنع صدقه
على كثيرين مع قطع النظر عن تحقق الوجود له في الخارج وعدمه كما هو قضية ما ذكره هو الحق في ذلك بطل ما ذكره من الاحتجاج وجاز وضع اللفظ بازاء ذلك المفهوم على حسب
سائر المفاهيم من غير فرق اصلا والحاصل انه اذا كان للجزئي مفهوم حاصل عند العقل كما ان للكلي مفهوما كذلك على ما هو قضية تقسيم المفهوم الى الكلي والجزئي لم
يكن هناك فرق بين الامرين وكانا على حد سواء وكون ذلك المفهوم في الجزئي الخارجي مرآة لملاحظة الخارج جار بالنسبة الى الكلي ايضا فانه ايضا عنوان للامر الخارج
حسبما مر بيانه فالتفصيل المذكور غير متجه في المقام هذا واعلم ان بعض الافاضل جعل النزاع في المسئلة مبنيا على النزاع في مسئلة المعلوم بالذات فمن قال
بكون المعلوم بالذات هو الصورة الذهنية وذو الصورة يكون معلوما بالتبع من جهة انطباقه معه يجعل الالفاظ اسامي للصور الذهنية ومن قال بان المعلوم بالذات
انما هو ذو الصورة بالنظر الى انه الملتفت اليه والصورة مرآة للملاحظة ولذا لا يحصل الالتفات اليها عند ملاحظة ذي الصورة كما هو الشأن في الامور التي يجعل مرآة
لملاحظة غيرها فان من شأن المرآة ان لا يلحظ بالذات عند جعلها مرآة فالالفاظ عنده اسامي للامور الخارجية فعلى هذا ربما يراد من الجزئي في المقام وهو كونها اسامي للامور
الخارجية في الموجودات الخارجية وللامور الذهنية فيما عدا ذلك لذهاب بعض الافاضل الى التفصيل المذكور في تلك المسئلة فبناء على ما ذكره من المبنى يتفرع عليه
القول بالتفصيل في هذه المسئلة ايضا وعن بعض الافاضل جعل النزاع في تلك المسئلة لفظيا بارجاع الاطلاقين الى التفصيل المذكور وعليه فيكون النزاع في هذه
المسئلة ايضا لفظيا بناء على صحة المبنى المذكور لكنك خبير بوهن ذلك اذ لا ربط لهذه المسئلة بالمسئلة المذكورة واي مانع من ان يكون المعلوم بالذات هو الصور
ويكون ما وضعت لها الالفاظ هي ذوات تلك الصور نظرا الى ان المحتاج اليه في التعبير انما هي تلك الامور دون صورها الحاصلة عند العقل والوضع انما يتبع مورد
الحاجة وما يحتاج الناس الى التعبير عنه غالبا في الاحكام المتداولة بينهم فيكون الموضوع له على هذا هو ذوات تلك الصور دون الصور بانفسها سواء كان المعلوم
بالذات هو الصور او ذواتها وكان الملحوظ للقائل بوضعها للصور الذهنية كون تفهيم تلك الامور الخارجية بواسطة احضار معانيها وجعلها مرآة لملاحظتها فجعل
الموضوع له هو تلك الصور من تلك الجهة حسبما مر سواء كانت معلومة بالذات او بالتبع وانا الى الان لم يتبين لي الوجه في حكم الفاضل المذكور بابتناء هذه المسئلة
على تلك المسئلة وكانه توهم ذلك من جهة كون المعلوم بالذات اعرف في النظر وابين عند العقل فينبغي ان يكون الوضع بازائه وانت خبير بعدم وضوح الدعوى
المذكورة اولا وعدم تفرع الحكم المذكور عليها ثانيا اذ مجرد التعرف عند العقل غير قاض بوضع اللفظ بازائه لدوران الوضع غالبا مدار الحاجة وتعلق القصد به
في المخاطبة فجعل النزاع في المسئلة مبنيا على ذلك غير متجه كيف ولو كان كذلك لزم الاختلاف في وضع اللفظ اذا كان الموضوع له موجودا حال الوضع ثم انعدم ومن
الواضح خلافه وكذا الحكم بكون النزاع لفظيا من تلك الجهة غير ظاهر بل جعل النزاع في تلك المسئلة لفظيا بارجاع الاطلاقين الى التفصيل المذكور في كمال البعد
ما يتخيل في وجهه من وضوح فساد كون المعلوم بالذات في المعدومات هو الامور الخارجية فينبغي حمل كلام القائل بكون المعلوم بالذات هو الامور الخارجية الخارجية
على الحكم بذلك بالنسبة الى الامور الخارجية وكذا يبعد القول بكون المعلوم بالذات في الامور الخارجية هو الصور الذهنية لوضوح كون المعلوم هناك هو الامور
الخارجية فينبغي حمل كلامهم على غير ذلك فيكون مرجع القولين الى التفصيل المذكور غير متجه لابتنائه على ان يكون المراد بالامور الخارجية في كلامهم هو الموجودات
الخارجية وليس كذلك بل المراد نفس الامور الحاصلة بصورها سواء كانت من الموجودات الخارجية او لا وعلى استبعاد كون الصورة معلومة بالذات في الموجودات
الخارجية وليس في محله ومحصل البحث المذكور ان المعلوم بالذات بالعلم الحصولي هل هو نفس الصورة او المعلوم المدرك بحصولها فبالنظر الى كون الصورة
هي المنكشفة بالذات عند العقل وانكشاف ذي الصورة انما يكون بتوسطها يتجه الاول وبملاحظة كون العلم مرآة لملاحظة المعلوم وآلة لانكشافه فلا تكون
تلك الصورة الحاصلة ملحوظة بذاتها ولا معلومة بالذات يتجه الثاني فلكل من القولين وجه ظاهر فحمل الاطلاقين المذكورين على ذلك التفصيل في كمال البعد
بل بين الوهن مضافا الى ما في التفصيل من الحزازة الظاهرة والمخالفة للوجدان لتسليم انا لا نجد فرقا بين المعلومات الموجودة في كيفية العلم بها كيف ومن البين
عدم الفرق في الادراك الحاصل بين بقاء المعلوم على حاله او زواله اذا اعتقد بقائه على حاله وما يرى من حصول الفرق بين القسمين فانا نجد من انفسنا
في القسم الاول الالتفات الى امر خارج عنا وفي الثاني نجد انا قد التفتنا الى ما في انفسنا ورجعنا اليه كما ترى لوضوح كون المنكشف في المقامين هو نفس الصور
بذاتها وان لم تكن ملتفتا اليها كذلك لكونها مرآة لملاحظة المعلوم والمعلوم انما ينكشف بتوسط تلك الصور في المقامين وقد عرفت ان المراد بالامور الخارجية
هو نفس المعلومات سواء كانت موجودة في الخارج او لا مضافا الى ان ملاحظة الخارج بالمعنى المتوهم ليست مقصورة على الموجودات الخارجية بل هي حاصلة في
المعدومات ايضا اذ الوجه كونها موجودة على سبيل التقدير الملحوظ هناك خارج عن انفسنا بالوجه المذكور ايضا هو ما قد يتخيل في المقام في توجيه ذلك من ان
المعلوم في الامور الخارجية هو نفس الامر الخارجي من غير حصول صورة منه في النفس فيكون تلك الامور هي المعلومة بالذات بخلاف الامور الغير الموجودة فيتعين الصور

او ذهنية وذلك بحصول المعلوم في الامور الخارجية وبالامر الخارجي من غيران يكون هناك معلوم اخر بالتبع وهو خلاف ما يقتضيه كلامهم من تعدد المعلومين في وقوع العلم فيما هو معلوم منهما بالذات وما هو معلوم بالتبع فان ذلك صريح في كون النزاع فيما يكون العلم فيه بحصول الصورة كما ذكرنا فلا تغفل هذا ولو جعل النزاع في المسئلة لفظيا من جهة اخرى وذلك بحمل كلام القائل بوضعها للامور الذهنية على ارادة الماهية من حيث هي بناء على اطلاقهم اسم الصورة عليها في بعض المقامات وحمل كلام القائل بوضعها للامور الخارجية على ذلك ايضا نظرا الى كونها في مقابلة الصور نفسها فهي امور خارجة عن تلك الصور من حيث كونها مدركات وارجاع القول بالتفصيل اليه ايضا بناء على ان القول بوضع الجزئيات الخارجية او الذهنية للامور الخارجية والذهنية انما يعني بها المفاهيم الجزئية التي لو وجدت كانت في الخارج او الذهن وحمل القول بوضعها للمهيات على ارادة المفاهيم على الوجه المذكور قريب جدا فيرجع الحال في الجميع الى القول بوضع الالفاظ للمفاهيم كلية كانت او جزئية ولا يذهب عليك ان حمل كلماتهم على ذلك بمجرد احتمال فان كان المقصود من ذلك احتمال جعل النزاع لفظيا فلا باس به والا فلا شاهد عليه مضافا الى ان حمل القول بوضعها للصور الذهنية على ارادة المفاهيم من حيث هي في كمال البعد واطلاق الصورة على المهية وان ورد في كلامهم لكن الظاهر اطلاقها على الماهية المعلومة نظرا الى اتحادها مع الصورة واما اطلاقها على الماهية من حيث هي فبعيد عن ظواهر الاطلاقات والتقريب في ذلك بان المهيات التي توضع بها الالفاظ لما كانت معلومات حين الوضع كان الوضع بازاء المعلومات وان لم يكن بملاحظة كونها معلومات فقد اطلق الصور بملاحظة ذلك على الماهيات المعلومة لا يخرج عن بعده مع عدم ملاحظة كونها معلومات يكون المراد بالصور هو نفس المهيات ايضا وان كانت معلومة حين ملاحظتها وقد عرفت بعده عن ظاهر الاطلاق واعلم انه لو بني على كون النزاع في المقام معنويا فلا ثمرة يترتب عليه ظاهرا وانما هي مسئلة علمية لا يتفرع عليها شيء من الاحكام الفرعية او لا شك على الاقوال في كون المقصود بالالفاظ هو الامور الواقعية سواء كانت هي مقصودة من تلك الالفاظ او لا لتكون موضوعة بازائها مستعملة فيها او كانت مقصودة بواسطة صورها الذهنية وسواء قلنا بكون تلك المفاهيم مما وضع الالفاظ بازائها مطلقة او مقيدة بحصولها عند العقل كما هو احد الوجوه المتقدمة نعم قد يتوهم على الوجه الاخير توقف اداء المكلف به واقعا على العلم بكون ما اتى به هو المكلف به كما اذا قال ائتني بشاة فانه لا بد في صدق اتيانه بالمامور به من معرفته بكونه شاة ثم اتيانه بغير علم انه جزئيه ويدفعه اولا ان حصول المعنى عند العلم بوضع اللفظ بازائه مما لا يفيد الا في اتيان شاة عالما بكونه شاة فقد اتى بما وضع اللفظ بازائه وان لم يعلم بالوضع له وكذا لو اتى بالمصداق معتقدا خلافه او شاكا في كونه مصداقا مع علمه بما كلف به لصدق اتيانه بتلك الطبيعة المعلومة وان لم يكن اندراج ذلك المصداق فيها معلوما له حين الاتيان نعم لو كان غافلا عن الطبيعة التي كلف باتيانها غافلا عن المصداق ايضا احتمل عدم تحقق الامتثال على الوجه المذكور وثانيا ان الحصول المأخوذ في المكلف به بناء على الوجه المذكور هو الحصول عند المستعمل دون المكلف فاذا اتى بالطبيعة الحاضرة عنده تحقق الاتيان سواء كان المكلف عالما بالحال او لا نعم لا يتم ذلك على اطلاقه في العبادات وهو كلام اخر لا ربط له بهذه المسئلة ومن غريب الكلام ما تخيله بعض الاعلام من تفريع امرين على الخلاف في المقام احدهما الاكتفاء باداء الاذكار الموظفة وغيرها بتخيلها بناء على القول بوضعها للصور الذهنية واورد على ذلك انه لا يتم اذ كان الحكم بنحو من ذكر او من قال ونحوهما اذ لا يتحقق ذلك الا باللسان واجاب بان تلك ايضا الفاظ والمفروض وضعها للصور الذهنية قال بل يلزم الحكم بعد الامتثال فيما اذا قرأها مع الغفلة عن صورها الذهنية ولك ان تقول انه يلزم بناء على ظاهر القول المذكور جواز النظر الى المراة الاجنبية في الخارج اذ مقتضى الاصل حمل اللفظ على حقيقته التي هي الصور الذهنية دون الامور الخارجية وهكذا الحال في امثاله فلا بد له من التزام ذلك والتزام التجوز في جميع الاستعمالات وجعل ذلك من الادلة على فساد القول المذكور ثانيهما اعتبار اعتقاد المستعمل المكلف فيما وضع له اللفظ بناء على وضعها للصور الذهنية وانما الحكم بالواقع ونفس الامر بناء على القول بوضعها للامور الخارجية قال وهذا من اهم المباحث في الباب وكم يتفرع عليه من الثمرات مثلا امر الشارع بايقاع الصلوة في مواقيتها والى القبلة مع الخلو عن النجاسة او امر بترك المحرمات وغير ذلك مما يتعلق بالتكاليف الشرعية فلو قلنا ان المعاني الموضوع لها هي ما يكون باعتقاد المكلف يلزم دوران الامر مدار ما اعتقده دون الواقع بخلاف ما اذا قلنا بوضعها للامور الواقعية وانت خبير بوضوح عدم تفرع شيء من الامرين على المسئلة المذكورة وتفريع الاول عليه مبني على حمل مراد القائل بوضعها للصور الذهنية على الصور الذهنية بملاحظة انفسها لا من حيث كونها مرآة للواقع وقد عرفت انه لا يخ لان يحتمله احد في المقام كيف ولو كان كذلك لكان اللازم على القول المذكور الاكتفاء في اداء العبادات والمعاملات والواجبات والمحرمات وغيرها بمحض التخيل وكذا في سائر الاحكام الجارية في العادات والتزام التجوز في جميع تلك الاستعمالات من البين انه عاقل لا يقول به ومثله لا يليق ان يذكر في الكتب العلمية ولا ان يعد ثمرة وتفريع الثاني مبني على الخلط بين هذه المسئلة ومسئلة اخذ الاعتقاد في مدلولات الالفاظ وقد عرفت الفرق بين المقامين وان اعتبار ذلك مما لم يذهب اليه احد من المحققين نعم نشا ذلك من توهمات بعض القاصرين نعم قد وقع في كلام بين جماعة من الاعلام في خصوص بعض الالفاظ كالطاهر والنجس بحسب الشرع نظرا الى ما يفيده بعض الاخبار وهو كلام اخر ومما يستطرف في المقام ما قد يسبق الى بعض الاوهام من تفريع حرمة النظر الى صورة الاجنبية في الماء والمراة والمنقوشة في الحائط او القرطاس وهو انما نشا من الاشتراك في لفظ الصورة نعم لو ذكر هكان ذلك تخيل الصورة الاجنبية امكن التفريع بناء على الخيال المذكور الثانية عشر لا خلاف ظاهرا في كون المشتقات من الصفات كاسم الفاعل والمفعول والصفة المشبهة ونحوها حقيقة في الحال لا بمعنى وضعها لخصوص الحال على ان يكون الزمان جزءا من مدلولها لا بمعنى اعتبار اتصاف الذوات التي تجري عليها بمباديها في خصوص الحال التي يحكم فيها بثبوتها للموصوفات بها ليلزم القول بالا لو قيل بكونها حقيقة في الماضي بل المراد كون اطلاقها على ذلك في الجملة على سبيل الحقيقة سواء كانت موضوعة له بالخصوص او كان ذلك مصداقا حقيقيا لما وضع له وقد نص جماعة من القائلين بكونها حقيقة في الماضي على كونها حقيقة في القدر المشترك فلا وضع عندهم بالنسبة الى خصوص الحال كما قد يتوهم في المقام وكذا الخلاف في كونها مجازا في الاستقبال سواء اخذ فيها معنى الاستقبال واريد اثبات ذلك المفهوم له حال الحكم نظرا الى حصوله في المستقبل فيكون الثبوت الحاصل في تلك الصفة هو الثبوت في الجملة الشامل للثبوت في الاستقبال ايضا فيصح الحمل في الحال نظرا الى تلك الملاحظة وظاهر ما حكي في الوافية عن صاحب الكوكب الدري احتمال كونه حقيقة في الاستقبال ايضا لذكره ان اطلاق النحاة يقتضي ذلك فان اراد بذلك ان حكمهم بمجيء المشتق للاستقبال كاستعماله في

للماضي

للماضي والحال ظاهر في كونه حقيقة فيه فوهنه ظاهر بينها مع عدم منافاته للحال بالمعنى الذي سنقرره فافهم وان اراد الاستناد الى اطلاقهم اسم الفاعل على ضاربنا
غدا كما قد يحكى عنه فهو موهون من وجوه شتى بينها مع خروج ذلك عن محل الكلام ايضا اذ هو من قبيل الاستعمال في حال التلبس وان لوحظ فيه الاستقبال
بالنسبة الى حال النطق فما يظهر من غير واحد من الافاضل في كون ذلك من قبيل الاستعمال في الاستقبال بالمعنى الملحوظ في المقام كما ترى وسيظهر لك حقيقة
الحال وقد وقع الخلاف في صحة اطلاقه حقيقة من جهة التلبس به في الماضي على قولين واقوال يأتي الاشارة اليها وقبل الخوض في المسئلة وبيان الاقوال فيها
والادلة لا بد من بيان امور ينكشف بها حقيقة المقصد احدها ان المراد بالحال في المقام هو حال التلبس اي الحال الذي يطلق عليه اللفظ بحسبه سواء كان ماضيا
بالنسبة الى حال النطق او حالا او مستقبلا فلو قلت زيد كان ضاربا او سيكون ضاربا كان حقيقة لاطلاقه على الذات المتصفة بالمبدأ بالنظر الى حال اتصافه
وتلبسه به وان كان ذلك التلبس في الماضي والمستقبل واما اذا اريد به الاتصاف في حال النطق فهو ايضا حقيقة الا انه لا فائدة باعتبارها بالخصوص في صدق
المشتقات حتى يكون اطلاقها على من تلبس في ماضي النطق او مستقبله مجازا مطلقا وهذا مع غاية ظهوره من ملاحظة الاطلاقات المشتقات منصوص في كلامهم بل
حكي عن جماعة دعوى الاتفاق عليه والزمان المأخوذ في الفعل الملحوظ على الوجه المذكور ايضا فالحال الملحوظ في المضارع انما يراد به حال التلبس على الوجه الذي
قررناه سواء وافق حال النطق او كان ماضيا بالنسبة اليه او مستقبلا كما في قولك جائني زيد وهو يتكلم وسيجيء زيد وهو يضرب عمرا وكذا الحال في المضي
والاستقبال فيعم كل منهما كلا من حال النطق وماضيه ومستقبله فظهر ان الاطلاق الفعل اذا اريد به الحال في حال النطق كما يظهر من الرجوع الى العرف بما هو من
جهة استظهار كونها حال التلبس كما ان الماضي والمستقبل ايضا انما ينصرفان مع الاطلاق الى ما يقابل حال النطق وربما يعزى الى البعض القول باختصاص
الحال هنا بحال النطق وقد حكي عن ظاهر اكثر العبارات وصرح بعض ان المراد بالحال في المقام هو حال النطق وربما يومي الى ذلك ما يأتي من الاحتجاج بقول
بعض النحاة على صحة قولنا ضارب امس على كونه حقيقة في الماضي وما ذكره جماعة من كون ضارب في قولنا ضارب غدا مجازا بل في كلام العضدي حكاية الاتفاق
عليه وهو لا يتم الا على ارادة حال النطق اذ لو كان الملحوظ هو حال التلبس لم يصح الاحتجاج المذكور ولا حكمهم بالمجازية في قولنا ضارب امس وضارب غدا لاتحاد
حال التلبس سواء اخذ قولنا امس وغدا قيدا للنسبة او قيدا في المحمول والحاصل انه قد اطلق الضارب على الموضوع المذكور باعتبار حال صدقه عليه من الامس
او الغد سواء اريد بذلك الحكم بصدق ذلك المفهوم عليه في الامس او الغد كما هو الظاهر من العبارة او اريد صدق ذلك المفهوم مقيدا بملاحظة حصوله في الامس
او الغد عليه في الحال اذ من البين اطلاق المشتق على كل من الوجهين على الذات المتلبسة بالمبدأ فعلى الاول قد حمل على الذات الغير المتلبسة بالمبدأ في الحال لا
باعتبار حال عدم تلبسها بل باعتبار زمان تلبسها به وعلى الثاني قد لوحظ صدقه على المتلبس بالمبدأ بالنظر الى حال تلبسه به من الماضي والمستقبل و
حمل مقيدا بذلك الاعتبار على الذات الغير المتلبسة في الحال فليس اطلاق المشتق الا بالنظر الى حال التلبس ايضا الا انه في صحة الحمل المذكور اذن من دون
حاجة الى التأويل تامل وهو كلام اخر لا ربط له بالمقام فبملاحظة ذلك قد يشكل الحال في دعوى الاتفاق المذكور وقد تلت كلماتهم في المقام عن غير العارف بالابهام و
كثيرا ما يقع الخلط في المقام والذي يقتضيه التحقيق هو ما ذكرناه والظاهر ان الاطلاق الضارب في المثالين على سبيل الحقيقة حسب ما قررناه وغاية ما يمكن ان يوجه
به ما ذكروه ان قضية الحمل في قولنا زيد ضارب هو ثبوت ذلك المفهوم لزيد في حال النطق كما هو الظاهر من الرجوع الى العرف اذ قيد بذلك كان خارجا عن
مقتضى وضعه نعم لو اكتفينا في صدق مفهوم الضارب بالفعل بثبوت المبدأ للذات في احد الازمنة الثلاثة صح الحمل على سبيل الحقيقة وكان قولنا غدا قرينة
على خصوص ما هو حاصل في المقام من تلك الاقسام الا انه ليس ذلك هو المفهوم من المشتق بالاتفاق وهذا بخلاف قولك زيد يكون ضاربا غدا اذ قضيته ثبوت
المحمول له في المستقبل فلا مجاز اصلا واما قولك ضارب امس فيبتني المجازية وعدمه على الخلاف المذكور فلو قيل بوضع المشتق للاعم من الماضي و
الحال فلا شك في صدق ذلك المفهوم عليه في الحال من غير تجوز ويكون ذكر امس قرينة على تعيين احد الوجهين فان قلنا بوضعه للحال كان ايضا مجازا كالمستقبل
والتجوز في المقام وان كان بالنسبة الى الحمل دون اللفظ بالنظر الى معناه الافرادي الا ان السبب فيه هو ملاحظة معناه الافرادي كما عرفت فالاجماع على المجازية في
المثال المذكور من جهة اجماعهم على عدم وضعه للمعنى الاعم وانت خبير بان ذلك مع وهنه ان احتمل بالنسبة الى ما ذكر في الاحتجاج الا انه بالنظر الى كلام العضدي
في غاية البعد الظهور عبارته جدا في حكاية الاجماع على التجوز في المشتق الا ان يوجه بانه مع ظهور الحمل المذكور في اتصاف الموضوع بالمحمول في حال النطق يكون ذلك
قرينة على استعمال المشتق في الاعم مما حصل له المبدأ في الاستقبال فيصح الحمل ويكون قوله غدا قرينة على ذلك ويجري مثله فيما ذكروه في الاحتجاج وفيه انه لا شك
في ان الملحوظ في المقام ليس اثبات مفهوم الضارب له في الحال ليلزم الملاحظة المذكورة في مفهومه حتى يصح حمله كذلك بل المقصود على الوجه الاول اثبات ذلك المفهوم
له في زماني الماضي والمستقبل وعلى الوجه الثاني اثبات المفهوم المقيد بحصوله في الماضي والمستقبل بالنسبة الى الحال نعم قد يكون دعوى الاجماع المذكور
مبنيا على ما ذكر وان كان فاسدا كما عرفت وكيف كان فلا ينبغي التامل في كون المشتقات حقيقة بالنسبة الى حال التلبس ولا عبرة فيها بحال النطق وينبغي حمل ما يتراءى
منافيا لذلك من كلماتهم على ما لا ينافيه لوضوح الحال فيه وكان المنشأ في توهم البعض على ما حكي عنه انصراف حمل المشتق على الذات مع الاطلاق الى اتصافها
به في حال النطق كما في قولك زيد قائم وعالم او نائم ونحو ذلك فتوهم من ذلك كونه حقيقة في خصوص حال النطق وهو بين الفساد اذ قضية الحمل حينئذ هو الحكم
بثبوت المحمول له بالنسبة الى الحال فيكون حال تلبسه هو حال النطق فانصرافه اليه على القول بوضعه للحال من جهة كونه حال التلبس لا من جهة كونه حال النطق
وهو ظاهر وكذا المراد بالاستقبال في المقام هو الاستقبال المقابل للحال المذكور وذلك بان يطلق المشتق على غير المتلبس بالمبدأ نظرا الى تلبسه به بعد ذلك
كان يطلق الضارب على زيد في الحال باعتبار صدور الضرب منه في الاستقبال وهذا الذي اتفقوا على كونه مجازا فيه فمحل الخلاف هو اطلاقه على المتلبس
في الماضي في مقابلة الحال والاستقبال المذكورين فليس الخلاف في كونه حقيقة في خصوص الماضي ايضا كما قد يتوهم على ما سيجيء الاشارة اليه عند بيان الادلة
بل النزاع كما اشرنا اليه في كونه موضوعا لخصوص المتلبس بالمبدأ بالنظر الى حال تلبسه به او لما حصل له التلبس به في الجملة سواء كان في الحال والماضي ليكون
اطلاقه حقيقة في الصورتين ثانيها المعروف بين علماء العربية وغيرهم عدم دلالة الصفات على الزمان على سبيل التضمن على ما هو الحال في الافعال والظاهر

[illegible]

انتهى الكلام فيه وان اوهم بعض العبائر دلالتها على الزمان كما ان كونها من جملة الاسماء وعدم اندراج الزمان في مدلول الاسماء من المسلمات المشهورة كما هو ظاهر
من ملاحظة حدودها وغيرها مضافا الى اتضاح ذلك من ملاحظة الاستعمالات اذ لو كان الزمان جزء من مدلولها لدلت عليه على نحو دلالة الافعال مع وضوح الفرق
بينهما بعد ملاحظة العرف وظهور عدم انفهام الزمان منها كذلك وقد يتراءى من كلام القائلين بكون المشتق حقيقة في الحال ان يكون الزمان ماخوذا في مفهومه على سبيل
التضمن ولذا احتمل بعضهم اختلاف مذهبي اهل العربية والاصول في دلالة المشتقات على الزمان وهو توهم ضعيف اذ ليس في كلام اهل الاصول ما يومي الى كون
الزمان مدلولا تضمنيا للمشتقات كما ستعرف ذلك من ملاحظة اقوالهم وادلتهم في المقام والظاهر اتفاق الكل في عدم دلالتها على الزمان على سبيل القيدية ايضا بان يكون
قد اخذ احد الازمنة الثلثة قيدا في مدلولها بحسب الوضع فيكون ما وضعت بازائها هو الذات المتصفة بالمبدأ مقيدا بكون الاتصاف في الحال على ان يكون القيد خارجا
والتقييد داخلا لما عرفت من ان القائل بكونها حقيقة في الماضي لا يقول بدلالتها على الزمان اصلا وانما يعتبر في مفهومها تحقق الاتصاف في الجملة وليس مقصوده اشتراكها
بين الماضي والحال لتكون دالة على الزمان واحتجاجهم على ذلك بتحقق استعمالها في الازمنة فظاهر الاستعمال يقتضي كونها حقيقة في الكل خرج الاستقبال بالاجماع
فبقي الباقي لا دلالة فيه على ذلك اذ المقصود من ذلك اطلاق اللفظ باعتبار الاتصاف في الماضي او الحال والاستقبال لا استعماله في خصوص كل من تلك الازمنة كيف
ولو اريد ما يتراءى من ظاهره لكانوا قائلين باندراج الزمان في مدلولها على سبيل التضمن كما في الافعال وقد عرفت وضوح فساده فمحصل استدلالهم انها قد اطلقت
على الذات المتصفة بالمبدأ في اي من الازمنة الثلثة وحيث دل الدليل على كونها مجازا باعتبار الاتصاف اللاحق فالاصل المذكور يقتضي كونها حقيقة باعتبار الاتصاف الحاصل
سواء كان في الماضي او الحال وذلك مما لا ارتباط له بدلالتها على الزمان على نحو الشطرية او الشرطية كما لا يخفى مضافا الى ما عرفت من عدم ظهور قائل باشتراك المشتقات
لفظا بين المعنيين وقد صرح جماعة من القائلين بكونها في الماضي حقيقة بكونها حقيقة في القدر المشترك وسيظهر لك ذلك من ملاحظة ادلتهم انتهى واما القائلون بكونها حقيقة
في الحال فلم يريدوا بذلك الا كونها حقيقة في الذات المتصفة بالمبدأ على ان يكون اتصافها به حاصلا متحققا فيها اطلقت على ذات لابد من اتصافها بذلك المبدأ في الحال
الملحوظ في ذلك الاطلاق واين ذلك من دلالتها على الزمان واخذ الزمان قيدا في مدلولها فالحال فيها نظير الحال في الجوامد فانها انما تصدق على مصاديقها مع صدق
مفاهيمها عليها في الحال وسيجيء توضيح الكلام فيه انشاء الله على انك قد عرفت ان الحال المذكورة هي حال التلبس وليست بالحال المعدودة من احد الازمنة وان اندرجت
فيها في بعض الاعتبارات فجعل النزاع في المقام في كون الحال قيدا فيما وضعت بازائه على القول بكونها حقيقة في الحال ليكون الحال اذن مدلولا التزاميا بينا بالمعنى
الاخص للمشتقات ويكون دلالتها عليه على نحو دلالة العمى على البصر وعدمه على القول الاخر لكون مجرد الاتصاف ولو في الماضي كافيا في صدقها عندهم كما يوجد في كلام بعض
الافاضل ليس على ما ينبغي اذ لا دلالة في كلام القائلين بكونها حقيقة في الحال على ذلك لامكان تصحيحه على نحو ما قلناه بل واستظهاره من كلامهم حسب ما سنقرره انتهى
فظهر مما قررناه انه لا ربط للنزاع المذكور باخذ الزمان في مفاهيم المشتقات على سبيل التضمن او التقييد ولا يلزم اعتبار شيء من الوجهين في شيء من الاقوال المذكورة
في المسئلة ولا معارضة بين كلمات علماء الاصول وما ذكره النحاة من عدم دلالتها على الزمان وما صرح به علماء البيان من عدم افادتها التقييد باحد الازمنة
الثلثة حسب ما حكي عنهم ثم انها ان المشتقات التي وقع النزاع فيها في المقام يعم اسماء الفاعلين والمفعولين والصفات المشبهة واسماء التفضيل والاوصاف
المشتقة كالاحمر والاصفر والحمراء والصفراء ونحوها من الصفات وربما يتوهم خروج اسم المفعول عن محل البحث وكذا الصفة المشبهة واسم التفضيل لظهور الوضع
للاعم في الاول والخصوص الحال في الاخيرين ويضعفه اطلاق كلمات الاصوليين من غير اشارة منهم الى تخصيص النزاع باسم الفاعل والتعبير الغالب في كلماتهم
بلفظ المشتق الشامل للجميع وقد فرع غير واحد من الافاضل على المسئلة كراهة الوضوء بالماء المسخن بالشمس بعد زوال حرارته مع انه من قبيل اسم المفعول ثم
ان ظاهر كلماتهم تعميم النزاع فيها لسائر احوالها وانواعها من غير تقييد لمحل البحث ببعض صورها الا انه قد وقع تقييد النزاع ببعض الصور في كلمات جماعة
من المتاخرين على وجوه شتى منها ما ذكره التفتازاني من ان النزاع في اسم الفاعل الذي بمعنى الحدوث لا في مثل المؤمن والكافر والنائم واليقظان والحلو
والحامض والحر والعبد ونحو ذلك مما يعتبر في بعضها الاتصاف به مع عدم طريان المنافي وفي بعضها الاتصاف بالفعل البتة ومنها ما ذكره الشهيد الثاني طاب ثراه و
الاسنوي وجماعة من المتاخرين من اختصاص النزاع بما اذا لم يطرء على المحل ضد وجودي للوصف الزائل واما مع طريانه فلا كلام في عدم صدق المشتق على سبيل
الحقيقة وحكي عن الرازي في المحصول دعوى الاتفاق على المجاز حينئذ قال بعض الافاضل المتاخرين لم نجد ذلك في المحصول ولا في كلام علماء الاصول ومنها تخصيص
النزاع بما اذا كان المشتق محكوما به واما اذا كان محكوما عليه فلا كلام في صدقه مع الزوال وقد حكي التخصيص المذكور عن الشهيد الثاني والغزالي والاسنوي
وهذا التخصيص من جانب القائل باشتراط البقاء كما ان الاولين من جانب القائلين بعدمه ويضعف جميع هذه التقييدات اطلاق كلماتهم في المسئلة وعدم تعرض
احد من المتقدمين للتقييد بل وكذا جماعة من المتاخرين وتصريح جماعة منهم بان تلك التقييدات انما نشات بين المتاخرين وليس هناك تعرض لها في كلام الاوائل
ويشهد له ملاحظة ادلتهم في المسئلة حيث يستدل فيها الى ما هو من قبيل ما اخرجوه من محل البحث ومنه حدث التجاء كل من الفريقين الى التخصيص حيث ضاق
به الخناق في الحكم بالاطلاق ولو اريد فساد القول بالاطلاق الاشتراط او عدمه فبنوا على خروج ذلك عن محل البحث وكيف كان فمع البناء على الاطلاق في محل البحث
كما هو الظاهر يكون التخصيصات المذكورة في بعض الوجوه تفصيلا في المسئلة اذا تقرر ذلك فنقول المعروف بين الاصوليين في المقام قولان احدهما عدم اشتراط
بقاء المبدأ في صدق المشتق وهو المعروف بين اصحابنا وقد نص عليه العلامة في عدة من كتبه والسيد العميدي والشهيد والمحقق الكركي وعزاه جماعة الى
اصحابنا الامامية مؤذنين باتفاقهم عليه منهم السيد العميدي والشهيد الثاني واسنده في المبادي الى اكثر المحققين وفي المطول الى الاكثر وقد ذهب اليه كثير
من العامة منهم عبد القاهر والشافعي ومن تبعه وحكي ذلك عن الجبائي والمعتزلي وعزي الى ابن سينا وغيره ثانيهما القول باشتراط البقاء وعزي الى الرازي والبيضاوي
والحنفية وحكاه في النهاية عن قوم ويحكى هناك قول ثالث وهو اشتراط البقاء فيما يمكن بقاؤه وعدمه في غيره وعزاه في النهاية الى قوم الا انه قال في اثناء الاحتجاج
ان الفرق بين ممكن الثبوت وغيره منفي بالاجماع وهو يومي الى حدوث القول المذكور رابعها وكونه خرقا للاجماع ولبعض المتاخرين من اصحابنا تفصيل اخر وهو ان
المشتق حقيقة في الماضي اذا كان اتصاف الذات بالمبدأ اكثريا بحيث يكون عدم الاتصاف بالمبدأ مضمحلا في جنب الاتصاف ولم يكن الذات معرضا عن المبدأ وراغبا

عنه سواء كان المشتق محكوماً عليه او به وسواء طرأ الضد او لا وربما يفصل في المقام بين الالفاظ وخصوص المشتقات فلا يجعل هناك ضابطة في الاشتقاق
بل يوقف بدوران الامر في كل لفظ مدار ما هو متبادر منه فنحو القاتل والضارب والآكل والشارب والبايع والمشتري حقيقة في الاعم ونحو النائم والمستيقظ
والقائم والقاعد والحاضر والمسافر حقيقة في الحال وربما يجعل الاصل في اسماء المفعولين البناء على الاول نظراً الى غلبته وضعفها لذلك والاصل في الصفات
المشبهة واسماء التفضيل هو الثاني لذلك ايضاً فيلحق المشكوك بالغالب وقد يوقف بخروج المشتقات المذكورة عن محل النزاع حسبما اشرنا اليه حجة القول
بعدم اشتراط البقاء وجوه احدها الاصل فانها تستعمل تارة في الحال واخرى في الماضي والاصل فيما استعمل في معنيين ان يكون حقيقة في القدر المشترك
بينهما دفعاً للاشتراك والمجاز ثانيها التبادر اذ المتبادر من القاتل والضارب والمحسن والمكرم والبايع والمشتري ونحوها هو من تحقق منه تلك المبادي
سواء كان في حال صدوره او بعدها ولذا لا نجد الفرق بين قولنا فلان ضارب فلان وهكذا في غيره وليس ذلك الا لاطلاق الاول وتقييد الثاني
ثالثها عدم صحة السلب اذ لا يصح سلب القاتل والضارب مطلقاً عمن وقع منه القتل والضرب وانقضى ويفيد ذلك اندراجه في المفهوم المذكور فيكون موضوعاً
لما يعمه رابعها انه يصح قطعاً ان يقال في العرف على سبيل الحقيقة لمن وقع منه الضرب في اليوم السابق انه ضارب امس وصدق المقيد يستلزم صدق المطلق
خامسها صحة تقسيمها الى المتلبس بالمبدأ في الحال والمتلبس به في الماضي وظاهر القسمة يعطي كون المقسم حقيقة فيما يعم القسمين سادسها صحة تقييدها
بالحال والماضي تقول زيد ضارب الآن وضارب امس من غير تكرار ولا تناقض ولو كانت حقيقة في احد الامرين لزم احد المذكورين سابعها انها لو كانت
حقيقة في الحال خاصة لكان اطلاق المؤمن على الغافل والنائم والمغمى عليه مجازاً لعدم حصول المبدأ فيهم ومن الواضح خلافه للاجماع على صدق المؤمن عليهم
في تلك الاحوال من غير شك ثامنها انه لو اعتبر في صدقها التلبس بالمبدأ في الحال للزم ان لا يصح الاشتقاق من المبادي التي لا يمكن حصولها في الحال
والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة اذ ما لا يمكن وجوده في الحال لا يعقل حصول الاتصاف به في الحال واما بطلان التالي فللزوم عدم صدق المخبر
والمتكلم وكذا الصادق والكاذب والآمر والناهي ونحوها على احد اذ الخبر اسم لمجموع القول الذي يحتمل الصدق والكذب ومن البين انه تدريجي الحصول غير قار
الذات فلا يمكن اجتماع اجزائه في الوجود وليس الكل والجزء متشاركين في الاسم ليكتفي في صدق التلبس به التلبس بجزئه فلا قيام له بها في الحال وكذا الكلام
في الكلام والصدق والكذب والامر والنهي اما الاول والاخيران فلكونها اسامي للحروف الصادرة على الترتيب ولا يمكن الاجتماع بينها في الوجود واما الثاني
والثالث فلانهما متعلقان بالخبر وهو غير حاصل في الحال تاسعها انه لولا الوضع للاعم لما صح الاستدلال بقوله تعالى الزانية والزاني وقوله السارق و
السارقة على وجوب حد الزاني والسارق لانصرافهما اذن بمقتضى الوضع الى من تلبس بالزنى والسرقة حال نزول الآية فلا يندرج غيرهم فيها وهو فاسد
لاحتجاج العلماء خلفاً عن سلف بهما على ثبوت الحكم لمطلق الزاني والسارق وهذا التقرير مبني على كون المراد بالحال في المقام حال النطق وقد عرفت انه
خلاف التحقيق فالصواب تغيير الاحتجاج بجعل التالي عدم صحة الاستدلال بهما على وجوب الحد الا على من كان مشغولاً بالزنا او السرقة متلبساً بهما دون من
وقع منه ذلك وانقضى وهو خلاف ما اتفقوا عليه عاشرها ما يستفاد من ظاهر غير واحد من الاخبار فمن الصحيح بعد ذكر قوله تعالى لا ينال عهدي
الظالمين من عبد صنماً او وثناً لا يكون اماماً وليس الوجه في ذلك الا صدق الظالم عليه بذلك وان تاب عنه وفي خبر آخر عن النبي صلى الله عليه وآله انا دعوة
ابي ابرهيم فسئل عن ذلك فذكر ما اوحى الله الى ابرهيم من جعله اماماً للناس وسؤاله ذلك لبعض ذريته الى ان قال لا اعطيك للظالم من ذريتك
عهداً فقال ابرهيم عندها واجنبني وبني ان نعبد الاصنام قال فانتهت الدعوة الي والى علي لم يسجد احد منا للصنم قط فاتخذني نبياً واتخذ علياً وصياً فان الظاهر
من سياقه ان من سجد للصنم لا يناله العهد وليس ذلك الا لاندراجه في الظالم حادي عشرها اتفاق اهل اللغة على ان اسم الفاعل بمعنى الماضي لا يعمل و
لولا صحة الاطلاق على الماضي لما امكن ذلك كذا قرره العلامة في النهاية وهو ظاهر غير بين لوضوح ان غاية ما يفيده الاتفاق المذكور صحة استعماله في
الماضي وتمام الكلام فيه الآن يوقف على اتفاقهم على الحكم المذكور ويشير الى كونه معنى حقيقياً نظراً الى فهم حكمهم بكونه معنى المشتق واختصاصه بحكم مخصوص في
ذلك وقد يقرر الاحتجاج بوجهين آخرين اشار اليهما العضدي احدهما ان اهل اللغة اجمعوا على صحة ضارب امس والاصل في الاطلاق الحقيقة وهو موهون بما عرفت
من ضعف الاستناد الى الاصل المذكور في متعدد المعنى الا ان يرجع ذلك الى الوجه الاول وهو خلاف ظاهر التقرير المذكور مع انه موهون بما عرفت مضافاً
الى انه لا حاجة اذن الى الاستناد في صحة استعماله الى اجماع اهل العربية على صحة الاستعمال المذكور لجواز الاطلاق على المتلبس في الماضي في الجملة مما لا كلام فيه
ثانيهما انهم اجمعوا على انه اسم فاعل فلو لم يكن المتصف به كذلك فاعلاً حقيقة لما اجمعوا عليه عادة وتوضيحه انهم اتفقوا على كون لفظ الضارب اسماً للفاعل
فيما اذا اطلق على من انقضى عنه التلبس بذلك الفعل فقد اتفقوا على صدق الفاعل عليه مع انقضاء تلبسه به وهو ايضاً من جملة المشتقات فاجماعهم
يفيد كونه حقيقة لبعد كون اتفاقهم على الصدق المجازي وهو هنا ان ما اجمعوا عليه كونه اسم فاعل بمعناه المصطلح دون معناه الاشتقاقي ولو فرض ارادة
ذلك فيمكن تصحيحه باطلاق الفاعل على المتلبس في الحال بالمعنى المتقدم كما لا يخفى وقد يقرر ذلك بوجه آخر وهو ان لفظ الضارب بالمعنى المذكور
اسم فاعل حقيقة للاتفاق عليه فقضية الاتفاق المذكور ان يكون استعمال اسم الفاعل بمعنى الماضي حقيقة وهو في الوهن كسابقه نظراً الى كونه من باب
اشتباه العارض بالمعروض وقد وقع منهم نظاير هذا الاشتباه في موارد اخرى يأتي الاشارة اليها انشاء الله تعالى ثاني عشرها انهم قالوا في تعريف اسم الفاعل
انه ما اشتق من فعل لمن قام به فلفظ قام هو القيام في الماضي وقضيته ذلك كونه حقيقة في خصوص الماضي فلما قام الاجماع على كونه حقيقة في الحال في
الجملة لزم حمله اذن على ما يعمهما وحمله على خصوص الحال بعيد جداً كما ان حمله على ما يعم الثبوت ولو في الاستقبال مضافاً الى كونه ابعد من الوجه المذكور مدفوع
بالاجماع فدل ذلك على وضعه لمن تحقق فيه المبدأ في الجملة سواء كان في الماضي او في الحال وهو المدعى والجواب اما عن الاول فبما عرفت من ضعف الاستناد
الى الاصل المذكور في اثبات اللغات سيما فيما اذا كان الاستعمال في القدر المشترك غير محقق الحصول كما في المقام مضافاً الى ان الاطلاق على الماضي غير ثابت
في كثير من المشتقات كالاحمر والاصفر والنائم واليقظان والقائم والقاعد ونحوها فهو اخص من المدعى ودعوى نفي القائل بالفصل في المقام ممنوع

على ان المتبادر من الامثلة المذكورة خصوص الحال وهو دليل المجازية في غيرها ولا يبادر ذلك لقوى في الدلالة من الاصل المذكور وقد يورد عليه ايضاً بان ذلك انما يتم اذا لم يعلم كونه حقيقة في خصوص احد المعنيين اذ قضية الاصل مع العلم به ترجيح كونه مجازاً في الاخر والقدر المشترك بينهما دفعاً للاشتراك المرجوح بالنسبة الى المجاز وهو كذلك في المقام لاجماعهم على كونه حقيقة في الحال ويدفعه ما عرفت من ان اجماعهم على الاعم من كونه معنى حقيقياً او مصداقاً حقيقياً له لا على خصوص الاول كما قد يتراءى في بادي النظر واما عن الثاني فبما عرفت من انتقاضه بتبادر خلافه ايضاً في موارد كثيرة اخرى على ان تبادر القدر المشترك منها في الامثلة المذكورة محل نظر حسب ما يأتي بيانه انشاء الله تعالى واما عن الثالث فبانه ان اريد بذلك عدم صحة سلب الضارب عنه بالنسبة الى حال النطق وان كان بملاحظة حال تلبسه به فمسلم ولا يفيد الا كونه حقيقة في حال التلبس وهو كما عرفت خارج عن محل البحث وان اريد عدم صحة سلبه عنه بحسب حال النطق نظراً الى تلبسه به في الماضي فمسلم على انه معارض بصحة السلب في امثلة كثيرة اخرى مما تقدم الاشارة اليها واما عن الرابع فبان صدق قولنا ضارب امس في المثال المفروض ليس من محل النزاع لاستعماله اذن في حال التلبس حسب ما مر بيانه وما ذكر من استلزامه صدق زيد ضارب مع الاطلاق ان اريد به صدقه عليه بملاحظة حال اتصافه بمعنى الامس فلا يفيد المدعى اذ ذلك ايضاً من قبيل الاطلاق على حال التلبس وان اريد صدقه بالنسبة الى حال النطق فمم وصدق المقيد لا يستلزم الصدق المطلق على نحو المقيد لقضائه بصدق المطلق نظراً الى حصوله في ضمن ذلك المقيد لا بالنظر الى حصول امر اخر واما عن الخامس فبعد ما عرفت من وهن دلالة التقسيم على الحقيقة ان القسمة المذكورة انما تفيد كونه حقيقة في الاعم من حال النطق وهو غير المدعى لما عرفت من الاتفاق على كونه حقيقة في حال التلبس وهو اعم من حال النطق فيصدق الضارب في المثال المفروض على من هو متلبس بالضرب في حال النطق وعلى من انقضى عنه بملاحظة تلبسه به في الوقت الملحوظ في الاطلاق عليه مع تسليم صحة التقسيم بالنسبة الى حال التلبس وما ينطبق عليه ايضاً فهو انما يجري في بعض الامثلة دون غيرها فلا يفيد تمام المدعى على انه معارض بصحة السلب وغيرها من علائم المجاز الحاصلة في امثلة اخرى حسب ما اشرنا اليها ونحو ذلك يجاب عن السادس واما عن السابع فاولاً بان التصديق حاصل للنفس في الحالين المذكورين غير انه غير ملتفت اليهما وفرق بين حصول التصديق والالتفات الى حصوله كيف ولو كان التصديق مرتفعاً بالنوم او الغفلة توقف حصوله ثانياً على كسب جديد وليس كذلك قطعاً وما يرى من ان التصديق يتوقف على تصور المراتب والحكم بوقوع النسبة او لا وقوعها وهو غير حاصل في حال النوم او الغفلة مدفوع بان حصول الصورة في النفس غير الالتفات الى ذلك الحصول والتصور ما يسلم انتفاء الالتفات لا نفس الحصول فتصور الاطراف والحكم بثبوت المحمول للموضوع او نفيه عنه حاصل للنفس الا انه غير ملتفت الى شيء منها في الحال وما يتراءى من عدم توقف التصديق على تصور الاطراف في بقائه واستدامته وانما يتوقف عليه في ابتداء حصوله غير متجه كيف وليس التصديق الا نفس الحكم او مجموع الحكم والتصورات فكيف يعقل حصوله من دونها ابتداء او استدامة وقد يقال بمثل ذلك في ظاهر المجنون ايضاً ولذا لا يحتاج المجنون بعد رفع الجنون الى تجديد الاكتساب لما حصل من العلوم فهي حاصلة له موجودة عنده في الخزانة الا ان الجنون مانع من الالتفات اليها كالسكر والاغماء فاندال النائم والغافل بالمجنون غير نافع في المقام نعم لو طال جنونه بحيث زالت الصورة المذكورة عن النفس بالمرة صح ما ذكر الا ان صدق المؤمن عليه على سبيل الحقيقة غير مسلم وانما هو في حكم المسلم كالاطفال بل لو بني الامر على ذلك في كل مجنون لم يكن بعيداً وربما يستظهر ذلك من كلام جماعة من الاصحاب وثانياً انه اخص من المدعى او غير مطابق للدعوى فانه ان جعل النزاع في الاعم مما يكون المبدأ فيه حدوثياً او غيره كما هو الظاهر فهو غير واف به وان خص بما اذا كان المبدأ فيه حدوثياً فهو غير مطابق للمدعى وثالثاً بانتقاضه بعدم صدق المؤمن عليه بعد ارتداده وعدم صدق الكافر عليه بما سبق منه الكفر والا لكان جملة من اكابر الصحابة كفاراً على الحقيقة والجواب عنه بكون المنع هناك من جهة الشرع دون اللغة جار في المقام وربما يلتزم عدم صدق المؤمن عليه ح على سبيل الحقيقة وانما هو بحكم المؤمن في الشرع وهو كما ترى واما عن الثامن فاولاً بخروج الامثلة المذكورة عن محل النزاع على ما قيل وقد مرت الاشارة اليه وثانياً بانه اخص من المدعى فلا يثبت به العموم والاجماع المركب غير متحقق في المقام وثالثاً بانه ليس المدار في حصول المبدأ في الحال على التحقيق العقلي بل الصدق العرفي كاف فيه وهو حاصل في المقام لصدق قولك فلان يتكلم او يخبر في هذا الحال قطعاً من غير تجوز اصلاً اذ كان في حال التكلم والاخبار ورابعاً بما عرفت من ان المدار في اطلاق المشتقات على ملاحظة التلبس وهي اعم من حال النطق وح فلا يمنع عدم امكان حصول مباديها في الحال من صدقها على سبيل الحقيقة بالنظر الى حصول التلبس بها في الزمان وان لم يمكن اجتماع اجزائها في الوجود فتدبر واما عن التاسع فاولاً بخروج الامثلة المذكورة عن محل النزاع على ما قيل وثانياً بانه اخص من المدعى ولا قائل من القول بالتفصيل وثالثاً بقيام القرينة عليه في المقام ضرورة عدم ارادة ايقاع الحد عليه في حال تلبسه بالزنا او السرقة ولا كلام في جواز استعمال المشتقات باعتبار التلبس في الماضي مع انضمام القرينة ورابعاً بالمنع من استعمال المشتق في الايتين المذكورتين وما بمعناهما في الماضي باعتبار الحال في الاطلاق حسب ما يأتي بيانه انشاء الله تعالى واما عن العاشر فبعد الغض عن اسنادهما بعدم وضوح دلالتهما على المدعى اذ غاية الامر دلالتهما على الاطلاق الظاهر في الاية على المعنى الاعم وهو اعم من الحقيقة على انه قد يصحح ذلك بالاطلاق باعتبار حال التلبس كما ستعرف الوجه فيه انشاء الله واما عن الحادي عشر فاولاً بان اتفاق اهل اللغة لا يفيد زيادة على استعماله في الماضي وهو اعم من الحقيقة كما مر واتفاقهم على ثبوت ذلك المعنى وثبوت حكم مخصوص له بحسبه لا يفيد ثبوت الوضع له بوجه كيف وجميع ما ذكر حاصل بالنسبة الى استعماله في المستقبل مع كونه مجازاً فيه بالاتفاق فملاحظة اتفاقهم على اطلاقه باعتبار المستقبل وبيانهم لحكمه في الاعمال مع كونه مجازاً فيه تشهد بكون الملحوظ عندهم بيان حكم اللفظ سواء كان حقيقة او مجازاً فلا دلالة في ذلك على كونه حقيقة بالنسبة الى الماضي ايضاً وثانياً بان استعماله في الماضي في المثال المذكور مما هو من قبيل استعماله في حال التلبس وان كان ماضياً بالنسبة الى حال النطق وليس ذلك من محل النزاع حسب ما مر القول فيه مضافاً الى ان ذلك لو تم لم يفد تمام المدعى لعدم جريانه في جميع المشتقات واما عن الثاني عشر فبان اطلاق الماضي على الحال مما لا مانع منه ولا بعد في جريان التعبير عن الحال في الاستعمالات كما لا يخفى على من لاحظ امثال المقام في الاطلاقات مضافاً الى ما عرفت من كون المراد بالحال في المقام هو حال التلبس وقد مر انه لا ينافي المضي بالنسبة الى حال النطق فيحمل العبارة على الاعم من الماضي والحال غير منافٍ

لما نشاه

لما ذكرناه ومع النقض عن ذلك فلم يعنوا بالتحديد المذكور بيان اسم الفاعل بحسب اصطلاحهم سواء استعمل الصيغة في معناه الحقيقي او المجازي وح يثبت ثبوت
اسم الفاعل للصيغة المفروضة في الاحوال الثلثة ولا يسوا بصدد بيان ما وضع له الصيغة المفروضة حتى يستفاد من ذلك كونه حقيقة في الصورتين حجة
القائل باشتراط البقاء امور احدها ان المتبادر من الاحمر والاصفر والابيض والحسن والقبيح والجميل والكريم والصالح والتقى والزاهد والعالم والجاهل
ونحوها هو خصوص من اتصف بتلك المبادي في الحال والتبادر دليل الحقيقة ويجاب عنه تارة بمنع كون التبادر المدعى مستندا الى نفس اللفظ
بل الى غلبة الاستعمال ويكشف عنه انه لو كان كذلك لاطرد في غيرها من المشتقات لاتحاد جهة الوضع فيها لما تقدم من كون اوضاعها نوعية ولعدم قائل
بالتفصيل في الالفاظ على ما يظهر من كلماتهم كما عرفت وليس كذلك اذ لا يتبادر ذلك في نحو القاتل والجارح والبايع والمشتري والمعلم والمضروب والمنصور
ونحوها واخرى بان التبادر المدعى في تلك الامثلة معارض بتبادر خلافه في امثلة اخرى فان اجيب بكون تبادر الاعم في تلك الامثلة من جهة الغلبة
لم يكن ذلك اولى من العكس ثانيها صحة السلب مع انتفاء التلبس في الحال في الامثلة المذكورة ويرد عليه المعارضة المذكورة بعدم صحته في الامثلة الاخرى
وقد يقرر ذلك بوجه اخر بيانه انه يصح ان يقال لمن انقضى عنه الضرب في الحال انه ليس بضارب الان واذا صح سلب المقيد صح سلب المطلق ضرورة صدق المطلق
بصدق المقيد وبعبارة اخرى قولنا ليس بضارب الان قضية وقتية يصدق لو قيدنا بصدق المطلقة العامة فيصح القول بانه ليس بضارب مع
الاطلاق وصحة سلبه كذلك دليل المجاز فيكون مجازا في الماضي فلا يكون موضوعا لما يعمه فيتعين وضعه لخصوص المتلبس في الحال وهو المدعى ويمكن الايراد
عليه بالنقض والحل اما الاول فلانه لو تم ذلك لدل على صحة سلبه عن المتلبس في الحال ايضا اذ يصح ان يقال لمن لم يكن متلبسا بالضرب في الماضي وقد تلبس
به في الحال انه ليس بضارب امس وصدق المقيد يستلزم صدق المطلق الى اخر الدليل واما الثاني فبان قوله الان اما ان يؤخذ قيدا في المحمول او ظرفا للحكم
فعلى الاول يسلم صدق السالبة المذكورة لكن لا يكون نفس السلب ح مقيدا بل يكون من قبيل سلب المقيد ومن البين ان سلب المقيد لا يستلزم
سلب المطلق وعلى الثاني صدق القضية المذكورة مم بل هو اول الدعوى اذ القائل بعدم اشتراط البقاء يقول بصدق الضارب عليه في الحال مع تلبسه في
الماضي وقد يجاب ايضا بعد تسليم صدق النفي مع جعل القيد ظرفا للحكم بان قضية ذلك صدق السلب في الوقت الخاص واقصى ما يلزم من ذلك صدق
السلب في الوقت الخاص واقصى ما يلزم من ذلك صدق السلب على سبيل الاطلاق العام وهو غير مناف لصدق الايجاب كذلك ضرورة عدم تناقض المطلقتين
وبذ فان المطلقتين مما لا يتناقضان في حكم العقل لا في حكم العرف ضرورة وجدان التناقض عرفا بين قولك زيد ضارب وزيد ليس بضارب وهو المحكم في المقام
وايضا لو سلم صدق الايجاب ايضا فهو غير مانع لصحة الدليل اذ المقصود صحة السلب لا عدم صحة الايجاب فان المأخوذ دليلا في المجاز وانما صحة الايجاب فلا دليل
له بالدلالة على حال اللفظ ولذا لم يعد من علائم الحقيقة ويمكن الجواب عن ذلك بالفرق بين صدق السلب على سبيل الاطلاق بملاحظة الاطلاق العام المنطوق
في حكم العقل وصدقه على سبيل الاطلاق في حكم العرف فالاول مسلم ولا ثمرة فيه اذ ليس مجرد ذلك علامة للمجاز والثاني مم قلت بعد تسليم صدق السلب
المذكور في الحال على ان يكون الحال ظرفا للحكم كما هو المفروض تم الاحتجاج ولو اخذ صدق الاطلاق العام اللازم لذلك بملاحظة العقل والرجوع الى العرف انما
هو في الحكم الاول واما الثاني فلا حاجة فيه الى ملاحظة العرف بل قطع العقل بصحة السلب كاف في الدلالة على المقصود وانت خبير بانه لا حاجة اذن الى ضم المقدمة
الاخيرة بل مجرد اثبات صدق السالبة المفروضة كاف في اثبات المط اذ عدم صدق المفهوم من اللفظ عليه في الحال وصحة سلبه عنه ح قاض بعدم وضع اللفظ
للمفهوم الاعم والا لما صح سلبه عن مصداقه فلا حاجة الى اثبات صحة سلبه عنه مع اسقاط القيد المذكور اذ المفروض اطلاق المسلوب وان اعتبر كون السلب في الحال
فان قلت ان صحة السلب الدال على المجاز انما هو صحة السلب المنافي للايجاب وليس صحة السلب المذكور منافيا للايجاب لامكان صحة الاثبات ايضا قلت
اولا انه لا دليل على اعتبار الشرط المذكور بل لا وجه له حسب ما عرفت تفصيل القول فيه وثانيا ان المعتبر في منافاته للايجاب لو قيل به انما هو على نحو ما تعلق
به السلب ومن البين انه لا يصح ان يقال انه ضارب الان فتعين الجواب في المنع عن صحة السلب لو اخذ الحال قيدا للحكم وما يتراءى من صحة السلب مع التقييد
فانما هو مبني على انصراف التقييد الى كونه قيدا في المحمول وفيه تامل سيأتي الاشارة اليه ثالثها انها لو كانت موضوعة للاعم لصح اطلاق القاعد على
القائم والقائم على القاعد والنائم على المستيقظ والمستيقظ على النائم ونحوها ومن الواضح فساده وكذا يلزم صحة اطلاق الكافر على المؤمن والمؤمن على الكافر
وليس كذلك والا لكان جملة من اكابر الصحابة كفارا على الحقيقة والمرتد عن الدين مؤمنا على الحقيقة وليس كذلك اجماعا واجيب تارة بالتزام المنع والتخصيص في
محل النزاع لظهور ان الضد الوجودي في المقام ومحل النزاع ما اذا لم يطرء ذلك وكون المبدء ثبوتيا في بعضها ومحل النزاع ما اذا كان حدوثيا وقد عرفت ما فيه
وثانيا بان ذلك معارض بانه لو كان موضوعا للحال لما صح اطلاق القاتل والضارب والجارح والبايع والمشتري ونحوها على من انقضى عنه المبدء الا على سبيل
المجاز مع ان ملاحظة الاستعمالات تشهد بخلافه والوجه فيما التفصيل بين ما يمكن حصوله في الحال وما لا يمكن فيه ذلك هو الاخذ بادلة القائل باشتراط التلبس
في الحال والثاني ان ذلك انما يتم فيما يمكن فيه ذلك دون غيره اذ لا يعقل اشتراط التلبس في الحال فيما لا يمكن حصوله فيها كالمخبر والمتكلم ونحوهما فلا يمكن القول
بوضعه لخصوص المتلبس في الحال اذ لا وجه لوضع اللفظ للمعنى على وجه لا يمكن ارادته في الاستعمالات ولانه يلزم ان يكون استعمالاته كلها مجازات لا حقيقة لها
وذلك وان لم يكن ممتنعا الا انه لا امل من كونه مستبعدا مخالفا للظ وهو كاف في المقام لابتناء ثبوت الاوضاع على الظن ويدفعه ما عرفت في رد ادلة
القائلين باعتبار الحال وان المعتبر في صدق وجود المبدء في الحال على القول باشتراطه كونه على النحو الصادق في العرف دون التدقيقات العقلية الى غير
ذلك حجة التفصيل الذي اختاره بعض المتاخرين انهم يطلقون المشتقات مع حصول الاتصاف على النحو المذكور من دون نصب قرينة كالكاتب والخياط
والقارى والمعلم والمتعلم ونحوها ولو كان المحل متصفا بالضد الوجودي كالنوم ونحوه فاما القول بان الالفاظ المذكورة كلها موضوعة للملكات فهذه
الاقوال مما يابى عنه الطبع السليم في اكثر الامثلة وغير موافق لمعنى مبادئها على ما في كتب اللغة وفيه اولا ان صدق المشتقات المذكورة ليس مبنيا على الكثرة
الاتصاف بالمبدء ولو ليس هناك الا غلبته في الغالب غاية الامر حصول الاتصاف في زمان يعتد به وان كان مغلوبا بالنسبة الى زمن عدم الاتصاف بل قد يكون زمانا

عدم الاتصاف بها فيستفاد منه ان الاتصاف كما في المعلم والمتعلم والقاري ونحوها فلا يطابق ما عنون به الدعوى وثانيا انه منقوض بالنائم والمستيقظ والساكن و
المتحرك والحامض والمستلقي فانه لا يصدق في شيء من تلك المشتقات مع زوال المبدأ مع عدم اعراض الذات عنها وعدم قصورها من الاتصاف بها عما فرض في المبادي
المذكورة بل ومع اغلبية اتصافها بها وثالثا ان ما ذكر على فرض صحته انما يثبت كونه حقيقة في الصور المذكورة واما عدم صدقه على سبيل الحقيقة في
غيرها فلا دلالة له في ذلك عليه مضافا الى ما يرى من صدقها حقيقة بحسب العرف كالقاتل والضارب والبايع والمشتري ونحوها لوجود امارات الحقيقة في تلك الامثلة
مع عدم اتصاف الذات بمباديها الآن في زمان يسير ومع اعراضها عن تلك فانك تقول فلان قاتل عمرو بعد المسافة بقتله مع عدم امكان عوده اليه وكذا يصدق منه
عليه انه جارحه او ضاربه ولو مع ندامته عن ذلك وعزمه على عدم العود اليه وتقول فلان بايع الدار او مشتريه ولو ندم عن ذلك وعزم على عدم اقدامه عليه فظهر
ان جعل المناط في صدق المشتق وعدمه ما ذكره مما لا وجه له اصلا واعتبار الاعراض عن المبدأ وعدمه مما لا مدخل له في صدقها نعم انما يلاحظ ذلك في الصنايع و
الملكات كالبقال والبناء والعطار والخياط ونحوها لقضاء الاعراض برفع اليد عن الصنعة فلا بقاء للمبدء معه والمبادي المأخوذة في الامثلة المذكورة المفروضة
يطلق على الصنعة والملكة قطعا بل لا يبعد كونها حقيقة في ذلك عرفا كما يظهر ذلك من ملاحظة الاستعمالات الدائرة خصوصا بالنسبة الى الجنا فاذا الشايع اطلاقها
على صاحب الصنعة المعروفة والوجه في التفصيل المذكور اختلاف الحال في المشتقات بعد الرجوع الى العرف وعدم جريانها على نحو واحد في الاستعمالات ولم يثبت
هناك اصل كلي يعم جميعها ولا وضع نوعي يجري عليه فيها فينبغي الرجوع في كل منها الى ما هو المتبادر منه في العرف ودل عليه امارات الحقيقة والمجاز نعم لا يبعد
البناء على اصالة الحمل على الحال في الصفات المشبهة وافعل التفضيل لغلبتها في ذلك بل لا يعرف فيهما مثال الدليد بغير ذلك واصالة الحمل على الاعم في اسم المفعول
لغلبته في ذلك مع احتمال خروج الثلثة عن محل البحث حسبما مر نقله عن الفاضل المذكور وانت خبير بان ارجاع الامر الى خصوصيات الالفاظ والبناء على الرجوع الى
المتبادر من كل لفظ من غير ان يكون هناك معنى ملحوظا في وضع الجميع بناء على كون الوضع نوعيا في المشتقات كما هو المعروف بل الثابت من تتبع اقوالهم وملاحظة
المشتقات الدائرة في المحاورات الجارية وانا الى الآن لم يصح قائل بكون الوضع في المشتقات شخصيا فالبناء على ذلك في غاية البعد كان الوقف في موضع
الاولى البناء على النقل فيما يتبادر منه خلاف ذلك اولى من التزام شخصية اوضاعها كما لا يخفى هذا والذي يتقوى في بادي النظر ان يق بالتفصيل بين
المشتقات المأخوذة على سبيل التعدية ولو بواسطة الحرف والمأخوذة على سبيل اللزوم فالاولى موضوعة للاعم من الماضي والحال والثانية موضوعة لخصوص الحال
فيكون هناك وضعان نوعيان متعلقان بالمشتقات باعتبار نوعيها ولو مع اتحاد الصيغة فاعتبر في احدهما حصول الاتصاف في الجملة سواء كان حاصلا في الحال او لا و
في الآخر تحققه بالفعل على النحو المذكور ويشهد بذلك استقراء الحال في المشتقات فانه ما كان من قبيل الاول يكون المتبادر منه هو المعنى الاعم فيصدق قاسميها
بحسب العرف مع حصول الاتصاف في الحال وعدمه كالقاتل والضارب والبايع والمشتري والمضروب والمنصور والمكتوب والمنقوش وغيرها من الامثلة مما اخذ متعلقا
سواء كان من اسماء الفاعلين او المفعولين وما كان من قبيل الثاني فالمتبادر منه هو الاتصاف في الحال كالقائم والقاعد والجالس والمضطجع والمستلقي والنائم
والمستيقظ والاحمر والاصفر والحسن والقبيح والافضل والاحسن الى غير ذلك وحيث كانت الصفات المشبهة واسماء التفضيل مأخوذة على جهة اللزوم كان المتبادر منها
هو الحال وكان استعمالها في الماضي خروجا عما يقتضيه وضعها ولما كانت اسماء المفعولين مأخوذة على سبيل التعدية في الغالب كان الغالب صدقها مع زوال المبدأ
ايضا ولو كانت مأخوذة على وجه اللزوم لم تصدق كذلك كالمحموم والمغموم والموجود والمعدوم ونحوها فان المقصود بها ما ثبت له صفة الحمى والغم والوجود والعدم والمهموم
من غير ملاحظة تعدية تلك الصفة من الغير اليه ولو لوحظ ذلك في وضعها بواسطة الحرف كانت كالاول كالمرغوب فيه والمهدي اليه فتتبع صيغ المشتقات في
استقراء اقسامها شاهد لما فصلناه ولو وجد هناك بعض الصيغ على خلاف ذلك فيمكن القول بثبوت وضع ثانوي بالنسبة اليه ولا ينافي ذلك ما منه
مهدناه اذ الاوضاع النوعية انما تستفاد من ملاحظة غالب الالفاظ وتتبع معظم الموارد هذا ما يقتضيه النظر في المقام واما ما يقضي اليه التحقيق بعد التأمل
في المرام ان يق بكون المشتقات موضوعة بازاء مفاهيم الصفات المدلول عليها بها فالعالم والقائم والقاعد والاحمر والاصفر ونحوها اسام للمفهومات المعتبرة و
الصفات الملحوظة الجارية على الذوات المتحدة معها المحمولة عليها فهي عنوانات لتلك الذوات ومفاهيم يصح التعبير عن تلك الذوات بها من جهة اتحادها معها
واندراجها فيها وهو المراد مثلا باعتبار الذات المطلقة في تلك الاوصاف فالمقصود بذلك اجراؤها على الذوات والتعبير عن تلك الذوات بها وبالعكس نظرا الى اتحادها
بها لا انه قد اعتبر هناك صريح مفهوم الذات جزءا من مدلولها حتى يكون مفهوم الضارب هو ذات ثبت له الضرب ومفهوم العالم ذات ثبت له العلم وهكذا
وان امكن التعبير عنها بذلك حيث انها جارية على تلك الذوات فيق ان العالم ذات ثبت له العلم كما انه قد يق ذلك في الجوامد ايضا فيق ان الحيوان ذات ثبت له الحس
والحركة وذلك لا يستدعي كون الذات جزءا من مفاهيمها كيف ولو كان كذلك لكانت مفاهيم تلك الالفاظ عبارة عن الموصوف والصفة معا فتكون دالة على كل من
من الامرين بالتضمن بل وعلى الاتصاف ايضا فيكون مفادها مفاد المركب التام او الناقص ومن البين خلافه اذ لا يستفاد منها بحسب الوضع الا معنى واحد هو مفهوم
قادر وصفي عنوان للذات متصفة بتلك المبادي غاية الامر ان يق بدلالتها على الذات والاتصاف بالالتزام بناء على وضع اللفظ لتلك المفاهيم من حيث كونها
جارية على الذوات بخلاف نفس المبادي حيث لم تؤخذ عنوانا للذات ولا اجريت عليها وانما وضعت للصفات المباينة لموصوفاتها وايضا لو اخذ بظاهر التفسير
المذكور كان المشتق اسما لنفس الذات المقيدة بالقيد المفروض على ان يكون القيد خارجا والتقييد داخلا فان مفاده ح هو الذات المتصفة بالمبدأ لا
مجموع الذات واتصافها بالمبدأ ليكون كل من الامرين جزءا مما وضع له فيتخلص وضعه اذن للذات ويكون معنى الحدث خارجا عن معناه فهو كما في
اللمس والبصر ولا ينبغي الريب في فساده ومما يشير الى ذلك ايضا انها تقع محمولات على الذوات من غير تكلف وتأويل ومن المقرر ان المأخوذ في جانب الموضوع الذات
وفي جانب المحمول المفهوم كيف ولو كانت الذات جزءا من مفاهيم تلك الصفات لكان في قولك هذا الذات ضارب تكرار الذات فكانك قلت هذا الذات
ذات ثبت له الضرب هو مع ركاكته بعيد عن فهم العرف كما لا يخفى بعد امعان النظر فان قلت اذا لم يكن الذات ملحوظة في مفاهيم تلك الصفات لم يلزم من ذلك
جعلها موضوعا والحكم عليها لما تقرر من اعتبار الذات في جانب الموضوع مع وقوعها موضوعا من غير تكلف قلت لما كانت تلك المفاهيم جارية على الذات

وعنوانا

وعنوانات لها صح جعلها موضوعا بذلك الاعتبار ففي قولك العالم كذا وقد جعلت العالم عنوانا للذات المعينة وحكمت على تلك الذات المعلومة بذلك العنوان المندرجة فيه بما ذكر في المحمول وهكذا في سائر الامثلة اذا تقرر ما ذكرناه فنقول انه اذا اريد التعبير عن الذات بتلك المفاهيم وجعلها عنوانات لها فلا بد من صدق تلك المفاهيم عليها واندراجها فيها والا لم يصح اطلاقها عليها على سبيل الحقيقة اذ ذلك مما يكون من قبيل اطلاق الكلي على الفرد ولا يعقل ذلك الا بصدق تلك المفاهيم عليها فاذا حصل ذلك صح التعبير المذكور سواء كانت تلك الذات مندرجة تحت تلك العنوانات حال التكلم او لا ففي قولك كل عالم كامل قد حكمت بثبوت الكمال للذات المتصفة بالعلم سواء كان اتصافها به حال قولك هذا او قبله او بعده فالمقصود ثبوت الكمال لها حين الاندراج في ذلك العنوان فالتعبير المذكور خال عن الاشكال فيه ولا خروج فيه عن مقتضى الوضع اصلا والحال فيه كالحال في سائر الالفاظ الموضوعة للمفاهيم الكلية او الجزئية وهذا هو المراد باطلاق المشتق على الذات باعتبار حال التلبس وقد عرفت انه لا خلاف في كونه حقيقة جاريا على وفق الوضع واما اذا اردت التعبير بها عن تلك الذات بملاحظة حال عدم اندراجها في ذلك العنوان فان كان ذلك باعتبار ما يحصل من الاندراج بعد ذلك فمن البين حينئذ عدم صحة الاطلاق المذكور على سبيل الحقيقة اذ التعبير المذكور كما عرفت من قبيل اطلاق الكلي على فرده والمفروض ان ما اطلق عليه اللفظ حينئذ ليس من جملة افراده فلا يكون ذلك المفهوم حاصلا في ضمنه حتى يصح الاطلاق من جهته فلا بد اذن من التصرف في معنى اللفظ بان يكون من قبيل استعمال اللفظ فيما يؤول اليه حتى يصح اطلاقه على ذلك الفرد فيصير اللفظ بذلك مجازا غير مستعمل في المفهوم الذي وضع له وهذا ما ذكروه من كونه مجازا في المستقبل وقد يجعل ذلك من باب المجاز في الحمل كما في الاستعارة على مذهب السكاكي فيكون مجازا عقليا الا انه بعيد عن ظاهر الاستعمالات نعم لو قام قرينة على ملاحظته فلا مانع منه وهكذا الحال اذا اطلق المشتق على الذات بملاحظة حصول الاتصاف في الماضي اذا كان المنظور صدق المشتق في الحال من جهة سبق الاتصاف بالمبدأ اذ لا معنى لصحة اطلاق اللفظ عليه على سبيل الحقيقة مع ان المفروض عدم كونه من مصاديقه والقول بكون المفهوم من تلك الالفاظ هو المعنى الاعم الصادق مع بقاء المبدأ وزواله مدفوع ببعد ذلك عن فهم تلك الالفاظ لوضوح عدم حصول ذلك المفهوم فيه بعد زوال المبدأ ولذا لا يصح ان يحمل المشتق عليه مع تقييد الحمل بالحال فلا يقال انه ضارب الآن على ان يكون الآن ظرفا للنسبة ومنع صحة سلبه عنه كذلك كما مرت الاشارة اليه مما لا وجه له وكيف ومن البين صحة السلب المذكور وبادر انتفائه الى العرف وهو اقوى شاهد على المجازية وعدم كون الموضوع له هو المفهوم الاعم من الماضي والحال فان قلت لا شبهة في صحة الاطلاق في قولك الضارب او الناصر ونحوهما حقيقة على من تلبس بتلك المبادي ولو بعد زوالها كما تشهد به ملاحظة الاستعمالات العرفية ولذا لا يصح سلبها عنه مع الاطلاق كما مر فكيف الجمع بين الامرين قلت يمكن تصحيح كون الاطلاقات المذكورة على سبيل الحقيقة بملاحظة جعل الوصف المفروض عنوانا لتلك الذات من حيث اتحادها معه حين اتصافها به وثبوت ذلك المفهوم لها فتلك الذات لما كانت مرآة واحدة في الحالين لا تغير فيها باعتبار ثبوت ذلك الوصف لها وعدمه صحت الاشارة اليها بذلك العنوان بملاحظة حال اندراجها فيه وان لم تكن مندرجة فيه حال الاطلاق فيجعل ذلك الوصف من جهة صدقه على تلك الذات حال تلبسها به عنوانا لها وان ارتفع صدقه عليها بعد ذلك نظرا الى اتحاد الذات في الحالين فاللفظ مستعمل فيما وضع له اعني نفس ذلك المفهوم وجعل ذلك المفهوم عنوانا لتلك الذات مطلقا فاطلاق ذلك المفهوم على تلك الذات انما هو باعتبار حال اتحادها معه الا انه لم يلحظ تلك الذات بشرط الاتحاد المذكور بل جعل ذلك عنوانا معرفا لها في نفسها فيصح الحكم عليها مع ملاحظة حال الاتصاف وبعدها فاطلاق القاتل على زيد انما هو باعتبار حال اتصافه بالقتل حين صدوره منه الا انه جعل ذلك عنوانا معرفا له ولو بعد انقضاء الاتصاف وقد يجري الاعتبار المذكور في الجوامد ايضا كما اذا قلت اكرم زوجة زيد واردت بذلك العنوان بيان الذات الواقعة مصداقا له من غير ان يكون المقصود صدق العنوان عليه حال الاطلاق بل المراد تعيين تلك الذات بالوصف المذكور بملاحظة حال اتحادها به وصدقه عليها سواء بقي الصدق او لا ولذا يثبت الحكم بعد زوال الصدق ايضا ويصح الحكم عليها ولو كانت حال الاطلاق خارجة عن ذلك العنوان من غير ان يكون هناك تجوز في استعماله على النحو المذكور نعم لا بد هناك من قيام قرينة على كون المقصود ذلك حيث انه مخالف للظاهر من مفهوم العرف حال الاطلاق فان قلت ان اطلاق الكلي على الفرد ينزل منزلة حمل ذلك الكلي على الفرد المفروض حملا شائعا ولا وجه لصحة الحمل في المقام بعد انقضاء الاتصاف لانتفاء الاتحاد الذي هو المناط في صحة الحمل قلت ان اطلاقه على الفرد المفروض انما هو بملاحظة حال اتحاده معه الا انه جعل ذلك عنوانا لمعرفة تلك الذات وآلة لملاحظتها في نفسها والحكم عليها من غير اعتبار للوصف العنواني في اطلاقه وقد تقرر عدم لزوم اعتبار ذلك في صحة الحمل كما انه لا يعتبر الوصف العنواني في صحة عقد الوضع بجعل العنوان آلة لملاحظة الذات المأخوذة في جانب الموضوع ولذا صح تقييد العامتين بالدوام من غير لزوم تجوز في اللفظ فجريان الاتحاد المفروض كاف في صحة الاطلاق المذكور وجعل ذلك العنوان آلة لملاحظة تلك الذات في نفسها وان ارتفع الاتحاد حين الاطلاق اذ لا منافاة بين ارتفاع الاتحاد حال الاطلاق وملاحظة حال حصوله في الاطلاق اللفظي وحيث كان المعتبر في جانب الموضوع هو الذات عند وقوع المشتق موضوعا للحكم انما اريد به الاشارة الى الذات التي وصف مصداقا فالركان المفهوم المذكور ملحوظا من حيث كونه عنوانا للذات ومرآة لملاحظتها فلا يكره هذه الملاحظة المذكورة حتى انه قيل بالاتفاق على كونه حقيقة في الاعم عند وقوعه موضوعا كما مر والوجه فيه في الحقيقة هو ما بيناه لا كونه اذن موضوعا للاعم كما هو ظاهر الكلام المذكور اذ لا وجه لالتزام وضع خاص للفظ حال وقوعه موضوعا دون سائر الاحوال ودعوى انه مجاز عقلا الا انه عديم النظير في الاوضاع اللفظية فان قلت على هذا لا فرق بين اطلاقه على الذات المفروضة بعد اتحادها مع المفهوم المذكور او قبله كما يصح جعل الاتحاد المفروض حال حصوله مصححا للاطلاق اللفظي وجعل ذلك المفهوم آلة لملاحظتها في نفسها من غير لزوم تجوز فيما اذا حصل الاتصاف في الماضي فليصح ذلك بالنسبة الى المستقبل ايضا قلت الحال على ما ذكرت الا انه لما كان الاتحاد المفروض حاصلا في الاول صح جعله عنوانا لمعرفة تلك الذات معرفا لها نظرا الى حصول الاندراج بخلاف الثاني اذ مع عدم حصول الاندراج والاتصاف بعد لا اعتبار المذكور بحسب ملاحظة العرف ولذا لم يجر عليه الاستعمالات العرفية الا انه لا يجوز فيما لو اعتبر ذلك وقام عليه القرينة كما هو الحال في الخاصتين بجعل الوصف هناك عنوانا للذات مصححا للحكم عليه ولو مع زوال الاتصاف او عدم حصوله فان مضمون اللادوام سلب الحكم عن الموضوع حال عدم اتصافه بالوصف المأخوذ في العنوان او موهم الوجهين ودعوى التجوز في الاستعمال المفروض مما لا وجه

ثم بعد ما عرفت من ظاهر الامر عدم انصراف اللفظ اليه عرفا مع الاطلاق لما عرفت من مخالفته لظاهر الملاحظات العرفية وهو لا يقضي بالمجازية بعد ثبوت استعمال اللفظ
في معناه الموضوع له حسب ما قررناه وان كان اعتباره كذلك خارجا عن الملحوظ في نظائر العرف فان قلت على هذا ينبغي صحة الاطلاق المذكور بالنسبة الى سائر
المشتقات مع انا نرى الفرق بينها فان ما كان من مباديها من قبيل الافعال الصادرة كالقتل والضرب والاكرام ونحوها نجد صحة استعمالها في الغائب مع زوال
المبدأ ايضا ولذا يبقى هذا الاطلاق بعد [illegible] وضارب ومكرم وان لم يكن حال صدوره تلك الافعال منه واما ما كان من قبيل الصفات كالصغير والشاب والحي والاحمر
والاصفر ونحوها فالغالب عدم استعمالها كذلك وكذا لا يطلق شيء من تلك الالفاظ بعد زوال الاتصاف سيما مع طريان الضد الوجودي كما في تلك الامثلة قلت لا
يجوز اطلاق اللفظ بملاحظة معناه الموضوع له على مصداق من المصاديق مع تحقق ذلك العنوان في ذلك المصداق بالفعل وانه راجع بحسب الحال الذي لوحظ
الاطلاق اللفظي بحسبه عليه ان لم يكن حال النطق فالاطلاق عليه باعتبار تحققه في زمان سابق وجعل ذلك عنوانا لملاحظة تلك الذات لشدة تحققه ولو بعد زوال
الاتصاف وخروج عن مقتضى ظاهر اللفظ الا انه قام الدواعي على ملاحظة ذلك في جملة من المشتقات كان ذلك باعثا على جريان الاطلاقات عليها كما في الامثلة المتقدمة
فانه لما كان اتصاف الذات بتلك المبادئ في آن من الآوان وكانت الاغراض متعلقة بحسب العادة بتعريف تلك الذوات وبيانها بالجهة المذكورة جرى في التعبير
على النحو المذكور وشاع فيها الملاحظة المذكورة في الاطلاقات العرفية بحيث صار الاعتبار المذكور هو الظاهر في كثير منها بخلاف الصفات اللازمة فان تعريف الذات
وبيانها غالبا انما يكون بتلك الصفات الحاصلة منها سيما مع طريان الضد الوجودي فهناك وان امكن الاعتبار المذكور بحسب العقل الا انه لم يجر العادة به
ولم يتعارف في المخاطبات فلذا لا ينصرف اللفظ اليه مع الاطلاق بل ولا مع القرينة في بعضها الا ارادة المجاز من جهة علاقة ما كان فقد يكون اقرب منه في الملاحظة
العرفية اللهم الا ان يقوم قرينة دالة على خصوص الاعتبار المذكور كما اذا وقع ذلك موضوعا في الخاصتين للدلالة على الدوام بملاحظة المقام على الاعتبار المذكور
فتحصل مما بيناه ان اطلاق المشتقات على من زال عنه المبدأ على سبيل الحقيقة كما هو الظاهر في كثير من الامثلة لا ينافي وضعها لخصوص الحال بالمعنى المذكور وتبين
الوجه في الفرق الحاصل بين الامثلة من غير حاجة الى التزام شيء من التفصيلات المذكورة مما اوردوه في تخصيص محل النزاع وما ذهب اليه جماعة من المتأخرين فيما
حكيناه عنهم من التفاصيل فتأمل في المقام فانه من مزال الاقدام تتميم قد فرع على الخلاف في المسألة كراهة الوضوء بالماء المسخن بالشمس بعد زوال
السخونة عنه على القول بعدم اشتراط بقاء المبدأ في صدق المشتق بخلاف ما لو قيل بالاشتراط وكذا الحال في كراهة التخلي تحت الاشجار المثمرة بعد
دفع الثمرة وكذا لو نذر مالا للمجاورين لمشاهد المشرفة او لساكني بلدة معينة او لخدمة الروضات المعظمة او وقف دارا عليهم او اوصى بمال لهم او للفقراء او المعلمين
او للمتعلمين او وقف شيئا عليهم او شرط خروج المحدودين والفساق او شاربي الخمور ونحوهم عن الوقف الى غير ذلك من الاحكام المتعلقة بنحو تلك الالفاظ
سواء تعلقت بها في اصل الشرع او بحسب جعل الجاعل في العقود والايقاعات وسائر الالتزامات الواقعة من الناس والذي يقتضيه التحقيق في المقام حسبما مر
من الكلام من القول بوضع تلك الالفاظ للمفاهيم المعينة المعلومة الجارية على الذوات الصادقة عليها ان قضية تعلق الحكم بتلك العنوانات اعتبار اندراج الافراد
تحت تلك العناوين وصدقها عليها الا انه يختلف الحال فيها من جهة الاختلاف في ملاحظة ذلك العنوان على الوجهين المذكورين فقد يكون العنوان ملحوظا ابتداء
فلابد ... في اندراج المصداق تحت ذلك العنوان من حصوله فيه بالفعل وقد يؤخذ مرآة لملاحظة الذوات الصادقة عليها على الوجه الذي فصلناه فيه
فيكتفي بتحققه في ضمن ذلك الفرد ولو في الماضي كما في المحدود والزاني والسارق والقاتل ونحوها ومعظم اسماء المفعولين من هذا القبيل فيكون مندرجا تحت
العنوان بعد زوال المبدأ بملاحظة الاعتبار المذكور والملحوظ في ذلك العنوان حسب ما مر وح فلابد من ملاحظة الحال في اللفظ المفروض ومراعاة ما هو الملحوظ فيه
بحسب المحاورات وخصوص ذلك المقام ومع الشك لا يبعد البناء على الوجه الاول لما عرفت من انه قضية ظاهر اللفظ مضافا الى اصالة عدم تعلق الحكم بما
عدا ذلك وكذا يختلف الحال فيه من جهة اختلاف المبادي المأخوذة في المشتقات فقد يكون المبدأ فيها وصفا او قولا وقد يكون ملكة راسخة او حالة مخصوصة
وقد يكون حرفة وصناعة ويختلف الحال في صدق التلبس بالفعل في صدقه واما الثاني فيعتبر فيه بقاء الملكة والحالة ومنه شارب الخمر وشارب القهوة و
شارب القليان ونحوها فان المراد بتلك الالفاظ من كان مشتغلا بتلك الافعال كان ديدنه ذلك فالماخوذ مبدأ في تلك المشتقات هو المعنى المذكور كما يعرف من
الرجوع الى العرف ونحوه الكلام في المجاور والساكن والقاطن والخادم ونحوها واما الثالث فلابد في صدقه من عدم ترك الحرفة والاعراض عن الصنعة وان وقع
منه ذلك احيانا على سبيل الاتفاق كما يظهر من ملاحظة موارد استعمال المشتقات الماخوذة على ذلك الوجه كالبقال والخياط والصائغ والتاجر والحائك ونحوها وقد
يكون المبدأ مشتركا بين الوجوه الثلثة او وجهين منها كما في الكاتب والقاري ونحوهما فيعتبر التعيين من ملاحظة المقام ويختلف الحال جدا من جهة ذلك فلابد من
ملاحظة ما هو الظاهر في خصوص كل من الالفاظ ومراعاة الامارات القائمة في خصوص المقامات فتأمل قوله لا ريب في وجود الحقيقة اللغوية الخ لما كانت الحقايق المذكورة
معروفة حكم بوجود الاوليين وذكر الخلاف في الثالثة من دون اشارة الى تعريفها وما تقدم من بيان المنقول اللغوي والعرفي والشرعي لا ربط له بها فان الحقايق
المذكورة اعم منها وقد يعرف الحقيقة اللغوية بانها اللفظ المستعمل فيما وضع له بحسب اللغة والحقيقة العرفية بما استعمل فيما وضع له لا بحسب اللغة والموضوع
في الاول يعم جميع المعاني اللغوية المتعددة للفظ الواحد وان تقدم بعضها على البعض بل ولو كان وضعه للثاني مع هجر الاول كما في المنقول اللغوي واستظهر بعض
المحققين من كلام علماء الاصول والبيان ان المعتبر في الحقيقة اللغوية كونها اصلية غير مسبوقة بوضع اصلا وعلى هذا يلزم ان لا يتحقق مشترك لغوي الا مع فرض
تقارن الوضعين وهو كما ترى ثم هو ايضا يعم الاوضاع المهجورة والباقية وان كان المعنى المهجور مجازا بالنسبة الى المعنى الطاري اذ لا منافاة بين الحقيقة اللغوية
والمجاز العرفي ولا بالعكس لحد بل باعتباره الثاني لاعتبار الحيثية فيه والوضع في الثاني يعم الاوضاع التعيينية والتعينية الملحوظة فيها المناسبة للمعنى اللغوي
وغيره فيندرج فيها المنقولات والمرتجلات العرفية ويندرج فيها ايضا الاوضاع العرفية المهجورة وغيرها وربما يعزى الى البعض اعتبار بقاء الوضع في العرفية
فيخرج عنها المهجورة وهو ضعيف لما اجاد في الحقيقة اللغوية اضعف منه الحد المذكور وانه يندرج الالفاظ المستعملة في العرفية وهو غير بعيد لخروجها عن
اللغوية وجعلها واسطة من البعيد فالاولى ادراجها في العرفية وقد قطع به بعض المحققين وعلى هذا لا يستلزم الحقيقة العرفية الحقيقة اللغوية ولا الموضوع

اللغوي كالاعلام فانه في العكس وربما يظهر من بعضهم اعتبار طرو الوضع الجديد على الوضع الاصلي في الحقيقة العرفية وح يخرج الالفاظ المذكورة عنها
وعليه ايضا لا يثبت الملازمة بين الحقيقتين في شيء من الجانبين ولا ملازمة بين الوضع والاستعمال ثم لا يستلزم الحقيقة العرفية الموضوع اللغوي في الحد
المذكور وغيره اندراج الاعلام الشخصية المتجددة في الحقيقة العرفية واما القول بان ظاهرهم حصر العرفية في العامة والخاصة وهي غير مندرجة في شيء منهما اما الاول
فظ واما الثاني فلتصريحهم بكون الوضع فيها من قوم او فرقة والاعلام الشخصية انما يكون الوضع فيها غالبا من واحد وايضا استعمال الاعلام في مسمياتها حقيقة
من اي مستعمل كان والعرفية الخاصة انما يكون حقيقة لو كان المستعمل لها من اهل ذلك الاصطلاح فيمكن المناقشة فيه اولا بمنع الحصر كان ظاهرهم حصر العرفية
في العامة والخاصة فكذا ظاهرهم حصر الحقيقة في اللغوية والعرفية فاي داع للقول بثبوت الواسطة بين الاخيرتين دون الاوليين وثانيا بالتزام اندراجها
في العرفية الخاصة واعتبار كون الوضع فيها من قوم او فرقة غير ثابت بل الظ خلافه كما هو قضية حد العرفية وورود مثل ذلك في كلامهم مبني على الغالب
القول بان الحقيقة العرفية الخاصة انما تكون حقيقة اذا كان المستعمل من اهل الاصطلاح محل منع بل الظ انه اذا استعمل في كلام اهل ذلك الاصطلاح وكل
من تبعهم في ملاحظة ذلك الوضع كان حقيقة كما هو الشأن في جميع الحقائق من غير فرق نعم هناك فرق بين وضع الاعلام الشخصية وغيرها من الحقائق العرفية
نظرا الى وقوع الوضع فيها بحسب صناعة مخصوصة واصطلاح اقوام مخصوصين وعدم اعتبار ذلك في وضع الاعلام ولذا لا يتفاوت الحال فيها باختلاف الصناعات
والاصطلاحات بل اللغات ايضا لعدم اختصاص الوضع فيها بشيء من ذلك ولا ينافي ذلك كونها عرفية خاصة نظرا الى صدور الوضع فيها من خاص وتبعية غيره
فيه نعم ملاحظة ظاهر اطلاقاتهم يعطي خروج ذلك عن العرفية وعدم اندراجها في اللغوية ظاهر فيكون واسطة بين الامرين وكانه لعدم تعلق غرض بها لم يعتنوا
بشأنها ولم يجعلوها قسما برأسه ح ينبغي زيادة قيد اخر في حد العرفية هذا ليخرج ذلك عنها وربما يجعل ذلك مندرجا في العرفية مغايرا لاقسامها المعروفة
ولا يخفى بعده فقد يتوهم خروجها عن الحقيقة والمجاز ويجعل واسطة بينهما كما قد يعزى الى الرازي والامدي وهو ضعيف جدا لعدم انطباقه على شيء من حد الحقيقة
والمجاز الواردة في كلمات علماء الاصول والبيان وربما يؤول ما عزي اليهما بما يوافق المش ثم ان الحقيقة العرفية اما عامة او خاصة والمناط في عموميتها عدم استناد
الوضع فيها الى عرف شخص مخصوص وفرقة معينة وعدم كون وضعها في صناعة مخصوصة وحرفة معينة مثلا فخصوصيتها اما ان يكون لكون وضعها في
عرف شخص معين او فرقة معينة او لكونه في صناعة مخصوصة ونحوها وان لم يكن الوضع فيها مستندا الى خاص كما لو قلنا باستناد الوضع في الالفاظ الشرعية
الى عامة استعمالات اهل الشريعة الشامل لكافة العرب بعد شيوع الاسلام فانه لا يجعلها عرفية عامة فما يظهر من غير واحد من الافاضل من اعتبار العموم
والخصوصية بملاحظة من يستند الوضع اليه خاصة ليس على ما ينبغي ثم ان الحقيقة الشرعية مندرجة في العرفية الخاصة الا انهم للاعتداد بشانها جعلوها
قسما برأسه ح ينبغي زيادة قيد اخر في تعريف العرفية ليخرج عنه الشرعية وح بين الاقسام المذكورة تباين كلي كما هو قضية تقسيم الحقيقة اليها على ما هو المعروف
وقد يطلق الحقيقة العرفية على اللفظ المستعمل فيما هو حقيقة فيه في العرف سواء كان بوضع اهل اللغة وغيرهم كما يق ان الاصل اتحاد الحقيقة العرفية واللغوية
حتى يثبت التعدد وكانه توسع في الاستعمال وانه اصطلاح اخر وكان الاول هو الاظهر وبين العرفية بالمعنى المتقدم وهو ظ ثم ان نفيه الريب من وجود الحقيقتين
وذكر الخلاف في خصوص الشرعية يومي الى انتفاء الخلاف بالنسبة الى الاوليين وهو كذلك الا ان هناك خلافا ضعيفا في خصوص العرفية العامة وربما يعزى
الى شرذمة من العامة والجبارية الخاصة المنع منها وهو بين الفساد وكانه مبني على الشبهة المعروفة في عدم تحقق الاجماع ثم العلم به بعد ذلك فيق بامتناع اجتماع
الكل على النقل ثم امتناع العلم به وهو موهون جدا ومع الغض عن ذلك فاقصى ما يلزم منه امتناع حصول النقل بالنسبة الى احاد اهل اللسان المنتشرين في البراري
والبلدان واما لو اعتبر في المقام حصول النقل بالنسبة الى معظم اهل اللسان من غير ملاحظة الحال في جميع الاحاد كما هو الظ فلا يدل على ثبوت الحقيقتين المذكورتين
بعد الاتفاق عليه ما يشاهد من الالفاظ المعلوم وضعها بحسب اللغة لمعانيها المعروفة بالتسامع والتظافر بحيث لا مجال فيها للريب وكذا ما يشاهد من الموضوع
العرفية العامة والخاصة وما قد يناقش في العلم بثبوت الحقيقة اللغوية من ان القدر المعلوم هو وضع تلك الالفاظ لمعانيها المعروفة واما كون ذلك من
واضع اللغة فغير معلوم اذ ربما كانت كلها منقولات عن معان اخر قديمة مما يقطع بفساده وعلى فرض تسليمه فثبوت تلك المعاني المهجورة القديمة كاف
في ثبوت المطلوب لما عرفت من كون الحقيقة اللغوية اعم من المهجورة والباقية والقول بان القدر اللازم ثبوت وضعها لمعانيها بحسب اللغة وهو لا يستلزم الاستعمال
مدفوع بان عمدة ثمرات الوضع هو الاستعمال فسقوط الثمرة المهمة بالنسبة الى الكل وحصول النقل في الجميع قبل استعمالها مما يقضي العادة بامتناعه ولو
سلم حصول نقل كذلك فانما هو بالنسبة الى شذوذ من الالفاظ كما لا يخفى قوله واما الشرعية فقد اختلفوا اه الكلام في الحقيقة الشرعية يقع في مقامات
احدها في تعريفها وبيان مفهومها الثاني في بيان محل النزاع فيها الثالث في بيان الاقوال فيها الرابع في بيان ثمرة الخلاف الخامس في بيان ما يحتج به على اثباتها
ونفيها والتفصيل فيها ولنعرض عن الاول لكتفاء بتوضيحه بما ذكرنا او اكتفى عنه بذكر المنقول الشرعي حيث ان معظم الموجود من الحقائق الشرعية او جميعها على القول بها هو
من المنقولات الشرعية وان كان مفهومها اعم لشموله للمرتجل وغيره كما نصوا عليه وكيف كان فقد عرفوها بانها اللفظ المستعمل في وضع اول شرعي والمراد
بالوضع الاول هو الوضع الذي لا يعتبر في تحققه ملاحظة وضع اخر والمقصود بذكره اخراج المجاز حيث ان الوضع الترخيصي الحاصل فيه مما يعتبر فيه وضع الحقيقة
وقد يورد عليه بوضع المنقولات الشرعية فانه قد اعتبر فيها ملاحظة وضع المنقول منه فيخرج عن الحد معظم الحقائق الشرعية ويمكن دفعه بانه انما يعتبر ذلك
في تحقق النقل لا في اصل الوضع او يق ان الملحوظ فيه انما هو المعنى المنقول منه لا خصوص الوضع بازائه وهو كما ترى وقد يفسر الوضع الاول بما لا يعتبر
حال استعمال اللفظ في ذلك الوضع ملاحظة وضع اخر فلا يرد عليه ما ذكر وانت خبير بان اطلاق الوضع انما ينصرف الى وضع الحقائق فلو سلم تحقق
الوضع المذكور في المجاز بناء على توقف صحة التجوز عليه فلا حاجة الى التقييد المذكور ايضا وربما يورد على منعه بدخول الالفاظ التي وضعها الشارع
مما لا يرتبط بالشريعة كالاعلام الخاصة ونحوها مع انها غير مندرجة في الحقيقة الشرعية ويدفعه ما هو الظ من اعتبار الحيثية في الحد ثم ان ظ الحد
المذكور كغيره انما ينصرف الى ما كان الوضع فيه بتعيين الشارع فلا يشمل ما اذا كان الوضع حاصلا بالتعين من جهة الغلبة وكثرة الاستعمال واقصى ما

مر الفصل في الحقيقة الشرعية

بوجه آخر راجح ما يكون التعيين فيه حاصلا من جهة الغلبة الحاصلة في كلام الشارع بخصوصه ويبقى ما يكون التعيين فيه حاصلا بكثرة استعمال المتشرعة في زمانه او
بمجموع الاستعمالين خارجا عن الحد مع انه داخل في الحقيقة الشرعية على ما نص عليه جماعة الا ان يقال بان الشارع لما كان هو الاصل في استعماله في المعاني المذكورة
وكان استعمال المتشرعة فرعا على استعماله اسند الوضع الحاصل من استعمال الجميع اليه وفيه ان اقصى ذلك ان يكون مصححا لاسناد الوضع اليه على سبيل المجاز
فكيف يتجه ارادته من غير قرينة ظاهرة عليه سيما في الحدود والتعريفات وكان الحد المذكور ونحوه من الحدود المذكورة في كلامهم مبني على اختيار كون الوضع فيها تعيينيا
كما هو الظاهر من مذهبهم ولو قيل انها اللفظ المستعمل في المعاني الشرعية الموضوع لها في عهد صاحب الشريعة كان شاملا للوجهين هذا واعلم ان المحكي عن المعتزلة
تقسيم الموضوعات الشرعية على وجوه اربعة وذلك لانها اما ان يعرف اهل اللغة وضعها ومعناها او لا يعرفون شيئا منها او يعرفون اللفظ دون المعنى او
بالعكس وخصوا الثلثة الاخيرة بالدينية فهي اخص مطلقا من الشرعية بالمعنى الاول وربما يخص الشرعية بالاول وهو الظاهر في مقابلة الدينية وانت خبير بانه
لا وجود لقسمين من الاقسام الثلثة الاخيرة اذ ليس في الالفاظ الشرعية لفظ مخترع لا يعرفه اهل اللغة كما اعترف به جماعة فلا يوجد من اقسام الدينية الا الثالث ثم
من الظاهر ان جل المعاني الشرعية او كلها امور مستحدثة من صاحب الشريعة لا يعرفها اهل اللغة فلا يكاد يتحقق مصداق للحقيقة الشرعية غير ما فرض حقيقة دينية
فيتحد مصداق الحقيقتين في الخارج وح فلا يتجه جعل النزاع في الحقيقة الدينية مغايرا للنزاع في الشرعية كما وقع في المختصر وغيره حيث اسند القول بثبوت
الدينية الى المعتزلة بعد اختياره القول بثبوت الشرعية وقد يوجه ذلك بان كثيرا من تلك المعاني امور معروفة قبل هذه الشريعة ثابتة في الشرايع السابقة
وهي معلومة عند العرب وربما يعبرون عن كثير منها بالالفاظ الشرعية ايضا الا انه حصل هناك اختلاف في مصاديق تلك المفاهيم بحسب اختلاف الشرايع كاختلاف
مصاديق كثير منها في هذه الشريعة بحسب اختلاف الاحوال والمفهوم العام متحد في الكل فما لا يكون معروفا اصلا يكون مندرجا في الدينية وفيه تامل اذ فيه
بعد الغض عن صحة الوجه المذكور انه لا ينطبق عليه ظاهر كلماتهم حيث نصوا على حدوث المعاني الشرعية ومع ذلك فمنع البناء على كون النزاع في المسئلة في الايجاب
والسلب الكليين كما سيجيء بيانه لا يتحقق ح مما ذكر ايضا لاندراج الدينية اذن في الشرعية فيقول بها من يقول بها كليا وينفيها كذلك الا ان يخص الشرعية منه
بما يقابل الدينية وهو خلاف ظاهر كلماتهم كما ينادي به ملاحظة حدودهم ثم انه قد حكي عن المعتزلة ايضا ان ما كان من اسماء الذوات كالمؤمن والكافر و
الايمان والكفر ونحوها حقيقة دينية بخلاف ما كان من اسماء الافعال كالصلوة والزكوة والمصلي والمزكي ونحوها والظاهر انهم ارادوا باسماء الذوات
ما كان متعلقا باصول الدين وما يتبعها مما لا يتعلق بالاعمال وباسماء الافعال ما كان متعلقا بفروع الدين مما يتعلق بافعال الجوارح ونحوها وفيه
مع ما فيه من ركاكة التعبير ان دعوى الفرق بين ما كان متعلقا باصول الدين وما يتعلق بالفروع بكون الاول مما لا يعرف اهل اللغة لفظا او معنا بخلاف ما
تعلق بالثاني من وضوح الفساد بمكان لا يحتاج الى البيان والذي يحصل من الكلام المذكور ان الحقيقة الدينية عندهم ما يتعلق باصول الدين بخلاف ما تعلق
بالثاني ويكون الشرعية اعم من ذلك وخصوص ما يتعلق بافعال الجوارح بناء على الاحتمال المتقدم فتعبيرهم عنها بانها ما لا يعرف اهل اللغة لفظها او معناها
او كليهما فاسد كما عرفت ثم ان الحقيقة الشرعية منسوبة الى وضع الشارع كما هو قضية حدها المذكور وغيره او ما هو اعم منه حسب ما مر فالحري ان نشير الى معناه
فنقول قد نص بعضهم بان الشارع هو النبي ص بل عزي ذلك بعض الافاضل الى كلام القوم وهو قضية ما ذكره في المقام وغيره فان ثبت كونه حقيقة عرفية فيه كما
ادعاه بعضهم فلا كلام والا فان اخذ اللفظ على مقتضى وضعه اللغوي فصدقه عليه لا يخ عن اشكال اذ الظ ان معناه بحسب اللغة هو جاعل الشرع وواضعه كما هو المتبادر
منه فيختص به تعـ وقد قال تعالى لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وقال شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا الاية وقد ورد الشارع في اسمائه تعـ نعم ان فسر الشارع
بمبين الشريعة صدق عليه ص وقد يستند في مجيئه بالمعنى المذكور الى نص جماعة من اهل اللغة بكون شرع بمعنى سن وقد نص في القاموس بان سن الامر بمعنى
بينه لكنه ح يشمل الائمة ع بل ساير العلماء المبينين للشريعة والظ الاتفاق على عدم صدقه عليهم مضافا الى تخلف التبادر منه في العرف ومجيء سن بمعنى
بين على فرض ثبوته لا يستلزم مجيء شرع لذلك قلت ويمكن تصحيح صدقه عليه ص على كل من الوجهين المذكورين اما على الاول فبانه ص هو الذي جعل الشرع
في الظ ووضعه بين الناس وان كان من تعليم الهي وهذا القدر كاف في تصحيح صدقه عليه واما على الثاني فيوجه بان ليس المراد مطلق المبين للشرع لبعده عن الاطلاق
هذا على فرض مجيئه بالمعنى المذكور فينبغي ان يراد به المظهر له من اول الامر والمبين له بعد عدم ظهوره واساو كان مراده من تفسير سن الامر بمعنى بينه هو ذلك
وهو ح لا يصدق على الائمة ع والعلماء وكيف كان فالظ صدقه على الله تعـ ايضا على كل من الوجهين المذكورين وح فلو قلنا بان الوضع منه تعـ او من
النبي ص او منهما صح النسبة المذكورة على كل حال واما لو قلنا باختصاص الشارع بمعناه اللغوي به تعـ وقلنا بكونه حقيقة عرفية في النبي ص لم يصح النسبة
الى احد الوجهين الا ان يلتزم بارادة القدر الجامع من الشارع مجازا او يقال باستعماله في المعنيين بناء على جواز استعماله كذلك وهو ايضا على فرض جوازه بعيد
جدا الا ان يقال ان الحقيقة الشرعية انما انسبت الى الشرع دون الشارع والعبرة في ذلك بتحقق كون وضعه من الله تعـ او النبي ص سواء خصصنا الشارع بالله تعـ او النبي
او عممناه لهما ثم انه قد يصح القول بصدق الشارع على النبي ص بالبناء على تفويض الاحكام اليه في الجملة للاخبار الكثيرة الدالة عليه المروية من طرق اهل العصمة ع الا انه
يشكل بان عدة من تلك الاخبار قد دلت على التفويض الى الائمة ع ايضا فيلزم صدق الشارع عليهم ايضا والظ انه خلاف الاتفاق وايضا ان قلنا بالتفويض فظاهر
كل الاحكام منه ص بل جلها من الله تعـ وقد عد جملة منها في الكتاب العزيز فان صح البناء على التفويض فليس الاحكام المنسوبة اليه الا امور مخصوصة وصدق الشارع
عليه بمجرد ذلك محل اشكال الا ان يقال بكون كل من الاحكام الشرعية شرعا فيكون صدقه على البعض كصدقه على الجملة كما هو الظ ولذا يعد اختراع بعض الاحكام حكم
تشريعا مضافا الى ان القول بالتفويض مشكل جدا فانه ص كان ينتظر كثيرا ورود الوحي في الاحكام وقد دل نص الاية الشريفة على انتظاره لحكمه تعـ في مسئلة القبلة
ولو كان الامر مفوضا اليه ص لما احتاج الى ذلك ايضا قد دلت الاية والاخبار على انه ص ما كان يأتي بالاحكام من تلقاء نفسه فالظاهر ان ما يأتي به امور ماخوذة من الوحي
وايضا قد دلت الاخبار الكثيرة على ان في القرآن تبيان كل شيء وانه قد اكمل الدين بحيث لم يبق شيء الا وبين الله تعـ حكمه لرسوله وبينه الرسول لامير المؤمنين الى غير ذلك
مما يقف المتتبع عليه وكل ذلك مناف للقول بالتفويض وقد يجمع بين تلك الاخبار والاخبار الدالة على التفويض على ان المراد بالتفويض المذكور التفويض في تشريع

الاحكام وتفصيل الكلام في المقام لحز قوله فنقول لا نزاع في ان الالفاظ المتداولة الخ هذا هو المقام الثاني من المقامات المذكورة وقد يشكل فيما ذكره في بيان
محل النزاع ان ظاهر القائل بثبوت الحقيقة الشرعية هو القول بثبوتها مطلقا كما هو ظاهر كلام المصنف وغيره ممن حرر النزاع في المسئلة فعلى ما ذكره من كون النزاع في الالفاظ
المتداولة في السنة المتشرعة الكاشفة حقيقة عندهم في المعاني الشرعية يلزم ان يكون القائل بالثبوت قائلا بثبوت الحقيقة الشرعية في جميع تلك الالفاظ وهو
بيّن الفساد فان في الالفاظ المذكورة ما لا يعلم استعمال الشارع لها في المعاني الجديدة ومع ذلك فقد يعلم كون بعضها من المصطلحات الجديدة وقد يشك فيه
على فرض استعمال الشارع فيها على سبيل الندرة فقد يشك في بلوغها الى حد الحقيقة عند قدماء الاصحاب من ارباب الكتب الفقهية فضلا عن كونها حقيقة
في عهد الشارع والقول بخلو جميع الالفاظ المتداولة عن جميع ذلك واضح الفساد والذي يقتضيه النظر في المقام ان هنا امورا اذا حصلت كان عليها مدار البحث
في المقام والقائل بالثبوت انما يثبتها مطلقا بالنسبة الى تلك الالفاظ احدها ان تكون الالفاظ متداولة في السنة المتشرعة من قديم الايام اعني في مبدأ وقوع
النزاع في الحقيقة الشرعية اذ من البيّن انتفاء التفاوت في موضع البحث من ذلك الزمان الى الآن ثانيها ان تكون مستعملة في المعاني الجديدة الشرعية بالغة
الى حد الحقيقة عند المتشرعة في ذلك الزمان ثالثها ان تكون تلك الالفاظ هي التي يعبر بها الشارع عن تلك المعاني غالبا او يستعملها فيها ويريد بها معانيها
وبالجملة اذا اراد التعبير عن تلك المعاني عبر عنها بتلك الالفاظ وان عبر عنها بغيرها ايضا على سبيل الندرة فاذا تحققت هذه المذكورات كان مورد النزاع
فالمثبت لها يثبتها في جميع ما كان بالصفة المذكورة وهو معيار الثبوت عنده والمانع ينفيها كذلك واذا انتفى احد الامور المذكورة فليس ذلك من محل البحث
في شيء نعم قد يحصل الشك في اندراج بعض الالفاظ في العنوان المذكور وعدمه ولاجل ذلك يقع الكلام في ثبوت الحقيقة الشرعية في بعض الالفاظ من المثبتين
لها ايضا كما هو الحال في عدة من الالفاظ على ما يعرف من كتب الاستدلال ويمكن تطبيق ما ذكره المصنف على ما بيّنا كما لا يخفى على المتأمل ثم لا يخفى عليك ان المعروف
بين الاصوليين هو القول بالاثبات والنفي المطلقين ولا يعرف بينهم في ذلك قول ثالث ولذا اقتصر المصنف وغيره على ذكرهما وكذا غيره في سائر الكتب الاصولية من
الخاصة والعامة والمعروف بين الفريقين هو القول بالاثبات ولم ينسب الخلاف فيه الا الى الباقلاني وشرذمة اخرى من العامة ولا يعرف من الاصحاب مخالف لذلك
ولا نسب الى احد منهم ذلك بل حكى جماعة من متقدميهم الاجماع على ثبوت الحقيقة الشرعية وغير واحد من الافاضل منهم السيد والشيخ والحلي وفي ذلك بضميمة ما ذكرناه
شهادة على اطباقهم على الثبوت وكيف كان فقد ظهر بين المتأخرين من اصحابنا القول بالنفي وممن ذهب اليه المصنف ومال اليه جماعة من متأخري متأخريهم ثم انه
قد احدث جماعة منهم القول بالتفصيل حيث لم يروا وجها لانكارها بالمرة ولم يتيسر لهم اقامة الدليل على الثبوت المطلق ولهم في ذلك تفاصيل عديدة منها
التفصيل بين العبادات والمعاملات فقيل بثبوتها في الاولى دون الثانية ومنها التفصيل بين الالفاظ الكثيرة الدوران كالصلوة والزكوة والصوم والوضوء
والغسل ونحوها وما ليس بتلك المثابة من الدوران فالتزم بثبوتها في الاولى دون الثانية ومنها التفصيل بين عصر النبي ص وعصر الصادقين ع وما بعده
فقيل بنفيها في الاول الى زمان الصادقين ع وثبوتها في عصرهما وما بعده وهذا التفصيل في الحقيقة قول بالنفي المطلق لما عرفت من عدم صدق الشارع
على الائمة ع فهو في الحقيقة تفصيل في الحقيقة المتشرعية وبيان لمبدأ ثبوتها ومنها التفصيل بين الالفاظ والازمان فقيل بثبوتها في الالفاظ الكثيرة الدوران
في عصر النبي ص وفيما عداها في عصر الصادقين ع ومن بعدهما وهو في الحقيقة راجع الى التفصيل الثاني في المسئلة حسبما عرفت ومنها التفصيل ايضا بين
الالفاظ والازمنة فقال ان الالفاظ المتداولة على السنة المتشرعة مختلفة في القطع بكل من استعمالها ونقلها الى المعاني الجديدة بحسب اختلاف الالفاظ في
اختلافا بيّنا فان منها ما يقطع بحصول الامرين فيه في زمن النبي ص ومنها ما يقطع باستعمال النبي ص اياه في المعنى الشرعي ولا يعلم صيرورته حقيقة الا في
زمان انتشار الشرع وظهور الفقهاء والمتكلمين ومنها ما لا يقطع فيه باستعمال الشارع فضلا عن نقله ومنها ما يقطع فيه بتجدد النقل والاستعمال في زمن
الفقهاء وانت خبير بعد ملاحظة ما ذكرناه في محل النزاع ان هذا التفصيل عين التفصيل المتقدم او قريب منه وهو كسابقه راجع الى التفصيل الثاني هذا
محصل الكلام في الاقوال وهو المقام الثالث من المقامات المذكورة قوله وانما استعملها الشارع فيها بطريق المجاز هذا الكلام يعطي اتفاق القائلين بثبوت
الحقيقة الشرعية ومنكريها على ثبوت استعمال الشارع لها في المعاني الجديدة فما عن اهل النقل عن الباقلاني من انكاره للاستعمال في المعاني الشرعية وانما
قال باستعمالها في المعاني اللغوية وجعل الزيادات شروطا خارجة عن المستعمل فيه وكانه لعدم ثبوت هذه النسبة او لوهنه جدا ووضوح فساده لم يلتفت اليه قوله
ويظهر ثمرة الخلاف الخ هذا هو المقام الرابع من المقامات المذكورة وقد يشكل الحال فيما ذكره بانه انما يتم لو كان الوضع هناك تعيينيا حاصلا من الغلبة في الاشتهار
في زمان الشارع كما هو المتعين عند جماعة من المتأخرين على فرض ثبوت الحقيقة الشرعية فلا يتم ما ذكره من الثمرة لعدم انضباط تاريخ الغلبة ولا تاريخ صدور الرواية
فينبغي التوقف في الحمل او القول باقتضاء الاصل تأخرهما فيتقارنان وهو كاف في المقصود مدفوع بان الغلبة ليست مما تحصل في آن واحد وانما هو من الامور
التدريجية فلا وجه للحكم بمقارنتها لحال صدور الرواية مضافا الى ان العبرة في المقام بالظن والاصل المفروض لا يفيد ظنا في المقام ليمكن الرجوع اليه في معرفة
المراد من اللفظ وليس الامر في فهم معاني الالفاظ مبنيا على التعبد مع ما في الاصل المذكور من المناقشة المذكورة في محله على انه غير جار في اللفظ الوارد في
الروايات المتعددة لمقارنة الزمن الواحد منها فيشتبه المقارن بغيره وقد يجاب عن ذلك بان الغلبة الحاصلة ليست في ايام وفات النبي ص بل الظاهر حصولها
على القول بها قبل ذلك فالاصل تأخر ورود الرواية فيتجه ما عرفت من التأمل في حجية الاصل المذكور مع انتفاء المظنة بموجبها كما في المقام مضافا الى
انه هناك اخبار اصدرت بعضها قبل حصول الغلبة قطعا وبعضها بعده فيرجع الامر هناك الى المشتبه ولا يقتضي الاصل ان يكون هذه الرواية هي المتأخرة الا
ان يدعى كون ذلك من المشتبه بغير المحصور فيجري عليه حكم غير المحصور في المقام لكن في كلتا الدعويين تأمل كيف وليس الحاقه بالثاني اولى من الحاقه بالاول نعم
لو ثبت كون الغلبة حاصلة في اوائل الاسلام امكن الحكم بتأخر الرواية نظرا الى ان الغالب تأخر الاخبار عن ذلك نظرا الى انتشار الاسلام وكثرة المسلمين وتزايد
الحاجة الى الاحكام وكان ما ذكره من الثمرة مبني على ما هو الظاهر من كلام المثبتين من بناء الامر على كون الوضع تعيينيا كما هو الظاهر ودونها بناء على ما قيل بانه ليس
تاريخ الوضع ايضا معلوما الا انه مدفوع بان الظاهر حصوله من اول الامر اذ الداعي الى ذلك حاصل من الاول وهو قضية ما يقام عليه من الادلة كما سيجيء ان شاء الله

اليها واتفاق القائلين بالثبوت على الحمل على المعاني الشرعية اقوى شاهد على بنائهم عليه ثم انه قد يناقش في المقام بان الحمل على الحقيقة الشرعية مطلقا مبني على تقديم عرف المتكلم في المخاطبات وعلى القول بتقديم عرف المخاطب عليه او التوقف يشكل الحكم المذكور مع كون المخاطب من اهل العرف واللغة ويدفعه ان الحقيقة الشرعية ليست كغيرها من العرفيات بل لا بد من حمل كلام الشارع عليها مع الاطلاق على كل حال الذي هو ثمرة وضعها لذلك ولذا لم يتامل احد في ذلك مع حصول النزاع في تقديم احد العرفين على ان المخاطب ان كان من اهل الشرع فهو تابع لعرف الشارع اذا كان في مقام بيان الاحكام وان لم يتبعه في سائر المخاطبات قوله وعلى اللغوية بناء على الثاني اراد بها غير الشرعية فيعم العرفية ان ثبت هناك عرف وقد يتامل في الحمل المذكور ايضا بانه قد يحصل الاشتهار في المجاز

القول المرجوح لا سيما في القول بنفي الحقيقة الشرعية في المسالة على تقديم الحقيقة المرجوحة على المجاز الراجح ولهم فيه اقوال فكيف يحكم بحملها على المعاني اللغوية على كل حال الا ان يقال بان المنكرين للحقيقة الشرعية منكرون لذلك ايضا في جميع الالفاظ وهو كما ترى قوله واما اذا استعملت في كلام اهل الشرع او اريد به ما بعد زمان الشارع اه من الظاهر ان الحال في وروده في كلام اهل الشرع في زمانه كالحال في وروده في كلامه ع وقد يناقش في ذلك ايضا بان تلك الالفاظ مع البناء على نفي الحقيقة الشرعية لم تصر حقيقة في المعاني الجديدة بمجرد وفاته ع وانما صارت حقيقة بالتدريج بعد مدة ولم يتعين فيه مبدء النقل وح فاطلاق القول بحمله على المعاني الشرعية في كلام اهل الشرع ونفي الخلاف عنه ليس في محله وكانه اراد به كلام الفقهاء المعروفين من ارباب الكتب الفرعية ومن قاربهم في الزمان اذ لا كلام في ثبوت الحقيقة المتشرعية في تلك الازمنة ثم لا يذهب عليك ان النزاع في المسالة ليس بتلك المثابة في الفائدة اذ الثمرة المذكورة كما عرفت انما هو في صورة انتفاء القرائن ولا يتحقق ذلك في الالفاظ الموصوفة في الكتاب والسنة الا قليلا اذ الغالب في الالفاظ الشرعية المستعملة من القرائن المتصلة او المنفصلة ما يفيد ارادة المعنى الشرعي فخلو سابق الكلام ولاحقه عما يفيد ذلك وانتفاء سائر الشواهد عليه كالنادر منها وايضا معظم احاديثنا المروية في الاحكام الشرعية انما هي عن الصادقين ع ومن بعدهما وليس عندنا من الروايات النبوية في

عليه الاحكام من غير جهتهم الا قليل ولا يكاد يوجد فيما اختص غيرهم ع بنقله حديث معتبر يمكن التعويل عليه في الاحكام الا قليل من الروايات المعتضدة بالشهرة ومع ذلك فوجود تلك الالفاظ منها غالبا مع القرينة في كمال الندرة وكذا الحال فيما يتعلق بالاحكام من القران لورود تفسير معظم تلك الايات في الروايات الماثورة عن الائمة الهداة ع او في كلام من يعتمد عليه من ائمة التفسير وورود ما هو من الالفاظ المذكورة فيها من دون ظهور ما هو المراد بوجه الا من جهة هذه المسالة قليل جدا وح فبملاحظة ما عرفت من عدم صدق الشارع على الائمة ع لا تكون الثمرة المتفرعة على هذا المرام بتلك المثابة من الاهتمام وان اريد ترتب تلك الفائدة عليها بالنسبة الى كلام الصادقين ع ومن بعدهما من جهة لوضوح انه مع ثبوت الحقيقة في عصر النبي ص يثبت بالنسبة الى اعصارهم واما مع عدمها فيما يثبت بالنسبة الى كلامهم ايضا ففائدة الخلاف المذكور وان لم تكن مهمة بالنسبة الى ما ورد عن النبي ص لكنها مهمة بالنسبة الى ما ورد عن الائمة ففيه ان تلك الفائدة وان ترتبت على القول بثبوت الحقيقة الشرعية الا انها مترتبة في الحقيقة على الكلام في مبدء الحقيقة المتشرعة على القول بنفي الشرعية ايضا اذا تبين حصولها في عصرهما كما هو الظ وكان مما لا ينبغي التامل فيه بل الظ كما قيل وقوع النزاع في الحقيقة الشرعية في تلك الاعصار مع الائمة او بعضهم على ثبوت الحقيقة المتشرعة واحتمال ترتب الفائدة عليه بالنسبة الى الاحاديث النبوية المروية من جهتهم ع ان كان هناك لفظ خال عن القرينة موهون بان الظ من نقلهم لها ملاحظة في مقام بيان الاحكام مع فرض اختلاف العرفين ارادة المعاني الشرعية اذ لولا ذلك لاشاروا اليه ولم ينقلوها على الاطلاق مع كون المنساق منها في زمانهم خلاف ما اراده النبي ص على ان كون المنقول لفظ النبي ص في الغالب غير معلوم بل لا يبعد ان يكون اسنادها الى النبي ص غالبا من جهة التقية كما في روايات السكوني واضرابهم نظرا الى كون جميع ما عندهم ماخوذا عنه ص فكلما يذكرونه من الاحكام فهو عن الرسول ص عن جبرئيل عن الله تعالى وبالجملة ليس المقصود عدم ترتب فائدة على المسالة ولا الغناء للفقيه عنها بالمرة اذ لا شك في لزوم معرفتها واستفراغ الوسع في تحصيلها لاحتمال اختلاف الحكم من جهتها وتوقف بعض المسائل عليها بل المدعى انها ليست بتلك المكانة من الحاجة بحيث يتوقف الامر عليها غالبا ويكون استنباط الاحكام من جهتها كثيرا بل لا يتوقف الحكم عليها الا في اقل قليل من المسائل كما لا يخفى بعد ممارسة كتب الاستدلال قوله ان الصلوة اسم للركعات ظ قوله اسم يعطي كونها حقيقة في ذلك وح فذكر المقدمة الثانية المشتملة على دعوى القطع بكونها حقيقة فيها من جهة تبادرها منها ليس بمحتاج اليه بل ينبغي جعل ذلك دليلا على المقدمة الاولى والقول بكون تلك المقدمة مسوقة لاجل الاحتجاج على الاولى وان عطفها عليها بعيد جدا وان كان ذلك في كلامه لا يخلو عن الاشكال سيما مع دعوى القطع بالمقدمة الاولى ودعوى القطع بالثانية مع زيادة ملحظة ايضا لو كان القطع بالاولى حاصلا عن الثانية لم يصح التعبير بذلك فالاظهر ان يحمل قوله اسم على مجرد استعمالها في المعاني المذكورة وكونها مفيدة لها في الجملة دفعا للاحتمال المتعرض له فيما ابداه من انكار استعمال تلك الالفاظ في المعاني الشرعية الجديدة وح فيكون المقدمة الثانية في محلها نعم قد يجعل المقدمة الثانية على دعوى القطع بثبوت تلك المعاني في اطلاق الشارع وح يمكن حمل قوله اسم على ظاهره ويراد به ذلك بالنسبة الى استعمالات المتشرعة الا انه ح تكون المقدمة الثالثة اعني خصوص دعوى عدم حصول ذلك الا بتصرف الشارع ونقله لغوا للثبوت المذكور ح بالمقدمتين المذكورتين الا ان يق بان تلك المقدمة ليست لاثبات مجرد كونها حقيقة بل لخصوصية كونها على سبيل التعيين حيث ان الحقيقة الشرعية هو ذلك عندهم كما يقضي به ظاهر حدها المعروف ويومي اليه ظاهر الثمرة المتفرعة على القولين او يراد بتصرف الشارع ونقله مجرد استعمال الشارع ونقله من المعاني اللغوية اليها ولو على سبيل المجاز ويكون المقصود من بيانها ذلك وان كان واضحا اظهار كون الشارع هو الاصل في استعمالها في المعاني الجديدة لتصحيح نسبتها اذن الى الشارع وان كان وصولها الى حد الحقيقة بضميمة استعمال المتشرعة في زمانه وكلا الوجهين لا يخ من تعسف فتامل قوله ثم انه هذا لم يحصل الا لا يخفى انه لو جعل المقدمتين لاثبات الحقيقة في لسان المتشرعة كما هو احد الوجوه المذكورة ثم اريد به اثبات كونه بوضع الشارع ليثبت كونها حقيقة شرعية كان ما ذكره مصادرة على المط اذ ليس الا عين المدعى فان الكلام كما مر في ان تلك الالفاظ المذكورة بازاء المعاني المعروفة هل هو من جعل الشارع وتعيينه او من الاشتهار في السنة المتشرعة وليس في المقدمة المذكورة سوى دعوى كونه من جعل الشارع وتعيينه وهو عين ذلك المدعى قوله انه لا يستلزم

من استعمالها

من استعمالها في غير معانيها اه لا يخفى ان هذا الايراد لا يرتبط بشيء من المقدمات المذكورة اذ ليس في كلام المستدل استناد الى دلالة مجرد الاستعمال على الحقيقة حتى يورد عليه بمنع ذلك تارة ويعتبر ذلك بجعله منعا للمقدمة الاخيرة حيث ادعى ان كونها حقيقة انما كان بتصرف الشارع ونقله فذكر ان المقدمة المسلم تصرف الشارع فيها هو استعماله اياها في المعاني المذكورة ولا يلزم من ذلك كونها حقايق شرعية واما نقلها الى المعاني الشرعية على سبيل التعيين او التعين فغير معلوم فاقتصر في بيان ذلك على ما ذكر لوضوح الحال وهو كما ترى قوله ان اريد بمجازيتها ان الشارع اه فيه مع عدم كون شيء من الوجهين المذكورين تفسيرا للمجازية بل قد اخذ مع مجازيتها امر زائد ترديد بينهما ان الوجوه غير منحصرة في ذلك لامكان ان يكون الشارع قد استعملها في غير معانيها ولم تشتهر في زمانه الى ان تبلغ حد الحقيقة هذا اذا اراد بالاشتهار الاشتهار والغلبة في زمانه وان اراد الاعم فهو واضح الفساد كما سيشير اليه المصنف قوله فهو خلاف الظاهر اه فيه ان الظاهر الخصوصية مما لا ربط له بالمقام اذ لو فرض بلوغها الى حد الحقيقة في زمان الشارع كانت حقيقة شرعية ايضا وان كانت الخصوصية المعروضة خلاف الظاهر وان لم تبلغ اليها في زمانه لم يكن وان كانت المعاني من مستحدثات الشارع فالمناط بلوغ تلك الالفاظ حد الحقيقة في تلك المعاني في عصره سواء كان اهل اللغة يعرفون تلك المعاني اولا قوله فلان دعوى كونها اسماء اه فيه انه لم يستدل على كونها حقايق شرعية بمجرد تينك المقدمتين حتى يتوجه المنع المذكور بل ضم اليهما مقدمة اخرى فيكون الثابت منها الوضع في زمان المتشرعة غير هادم للاستدلال فالمناسب منع المقدمة الثالثة نعم ما ذكره يتجه على بعض الوجوه السابقة في بيان الاستدلال وحمل كلام المستدل عليه بعيد جدا كما اشرنا اليه قوله فلما اوردناه على اصل الحجة اه قد يقال ان دعوى تبادر تلك المعاني منها لما كانت من قدماء الاصوليين وكانت اعصارهم قريبة من عهد الشارع فلا يبعد علمهم بالحال بالنسبة الى زمانه فحينئذ منعه من التبادر من جهة بعد العهد وخفاء الحالة لا يكون ايضا للاستدلال بالنسبة اليهم مع علمهم بها بل هو الظاهر عندنا ايضا كما يظهر من تتبع موارد استعمالاتها في المنقول من كلام الشارع والمتشرعة في ذلك العصر نعم الاشكال في تم ذلك بالنسبة الى كل الالفاظ فيتم الاحتجاج بعدم القول بالفصل حسب ما مر قوله لفهمنا المخاطبين بها فيه ان ذلك انما يلزم لو قلنا بحصول النقل على سبيل التعيين اما لو قيل به على سبيل التعين فلا بل ملاحظة الغلبة كافية بالنسبة اليهم والى من بعدهم ممن يقف على استعمالاتهم كما هو الحال في ساير المنقولات الحاصلة بالغلبة سيما اذا قلنا باستناد النقل الى مجموع استعمالات الشارع والمتشرعة واورد عليه ايضا بان ما يقضي به الوجه المذكور لاثبات هذه المقدمة هو وجوب تفهيم المراد من تلك الالفاظ وهو كما يحصل ببيان الوضع كذا يحصل ببيان المراد من الالفاظ المذكورة وقد حصل ذلك بالبيانات النبوية حيث ورد في تفهيم الالفاظ المستعملة في غير المعاني اللغوية احاديث كثيرة واجيب عنه بان ثمرة الخلاف انما تظهر في الالفاظ الخالية عن القرينة المتصلة والمنفصلة كما سبق فلو ثبت نقل الشارع لهذه الالفاظ من معانيها اللغوية كانت تلك المعاني مرادة من الالفاظ الخالية عن القرينة كما هو شان الحقايق فلا بد اذن من بيان كون تلك المعاني مرادة وذلك اما ببيان المراد او ببيان الوضع والمفروض انتفاء الاول فتعين الثاني هو ما اوردناه واجيب عنه ايضا بان فائدة الوضع ان يستغنى عن القرينة في الاستعمال ولو نصب القرينة كلما استعملت في تلك المعاني لعرى الوضع عن الفائدة ومن البين انه مع عدم افهام الوضع واعلام المخاطبين لا يستغنى عن القرينة في الاستعمال واورد عليه انه لو تم ذلك لكان دليلا آخر لا تتميما لهذا الدليل اذ بعد اخذ هذه المقدمة اعني انتفاء فائدة الوضع على تقدير عدم الاعلام يلغو حديث كوننا مكلفين واشتراك التكليف بالفهم اذ يمكن تقرير الدليل حينئذ مع طرح تينك المقدمتين بان يقال لو ثبت النقل لزم الاعلام به والا لعرى الوضع عن الفائدة والثاني باطل لما ذكر من انتفاء التواتر وبناء الاعتراض على الدليل المذكور في الاصل على هذا الدليل ففي هذا الجواب تسليم للاعتراض وتغيير للدليل قلت مبنى هذا الجواب والجواب المتقدم امر واحد ولا يتم الاحتجاج في شيء منهما بدون اخذ المقدمتين المذكورتين لابتناء الامر في الجواب الاول على كون المراد من الالفاظ الخالية عن القرائن هو المعنى الشرعي دون المعنى اللغوي وهذا المجيب قد اعتبر ذلك ايضا وان لم يصرح به ضرورة ان هناك الفاظا خالية عن القرائن وانه اريد منها احد المعنيين الا انه قد استند الاول في حملها على المعاني الشرعية الى اتفاق الفريقين عليه حيث جعلوا ذلك ثمرة للنزاع وفي الجواب المذكور قد استند الى ما هو المقتضي لذلك الاتفاق اذ لو لم يلزم تفهيم تلك المعاني بالاتيان بالقرائن ليكون المراد بالالفاظ الخالية عنها هو المعنى اللغوي لعرى الوضع عن الفائدة لوضوح انه مع عدم الاعلام بالوضع يفتقر افهام الموضوع له الى الاتيان بالقرينة بخلاف افهام المعنى الاول على ما كان الحال عليه قبل الوضع واذا بطل حمل الالفاظ العارية عن القرينة على المعاني اللغوية في صورة تحقق الوضع لها اما للاتفاق الفريقين عليه او للزوم عراء الوضع عن الفائدة فلا بد اذن من افهام الوضع اذ لا شك في كوننا مكلفين بما تضمنه وان الفهم شرط التكليف الى آخر الدليل فجعل هذا الجواب مبنيا على تغيير الدليل بخلاف الوجه الاول ليس على ما ينبغي اذ كان الاستناد الى عدم حمل المطلقات على المعنى اللغوي موجبا لذلك فهو مشترك بين الوجهين اذ لا فرق بين الاول والثاني ما يزيد على ذلك عند التحقيق وان كان في تقريرهم ما يوهم خلاف ذلك حسب ما تظهر مما ذكرنا ان ما ذكر من امكان تقرير الدليل بطرح المقدمتين المذكورتين ليس بحيث وما ذكر في بيانه من الاكتفاء في اثبات الملازمة بانتفاء فائدة الوضع انما يتم مع اخذ هاتين المقدمتين فانه اما ان يلزم في ارادة الموضوع له من مراعاة القرينة فيراد من المطلقات هو المعنى السابق فيلزم خلو الوضع عن الفائدة واما ان يراد منها المعنى الموضوع له بمجرد الوضع له من غير اعلام وهو باطل اذ لا يفهم المقصود بمجرد ذلك ولا شك في كوننا مكلفين بما تضمنه وان الفهم شرط التكليف فابطال هذه الصورة يتوقف على ملاحظة المقدمتين المذكورتين وبذلك يتم الدليل قوله لمشاركتنا لهم في التكليف لا يخفى ان مجرد المشاركة في التكليف لا يقضي بنقل الوضع الينا ووجوب ذلك عليهم غير معلوم لاحتمال اكتفائهم في معرفة ذلك بما يظهر من استقراء كلام الشارع واستعمالاتهم وعلى فرض التسليم فلعصمتهم يمنع من ترك الواجب والغفلة عنه ومع الغض عن ذلك فالواجب انما هو افهام ما هو مراد الشارع منها وهو حاصل بتفسيرهم لما اطلقه الشارع مما اريد به المعاني الشرعية واطلاقهم ما اريد به المعاني اللغوية ولو بترك القرينة المنضمة اليها لانتفاء الحاجة اليها مع عدم بيان النقل لا يقال انه مع وضع الشارع لتلك الالفاظ لا بد من حمل المطلقات عليه اتفاقا فكيف يصح حملها على المعاني اللغوية اذ نقول ان الاتفاق انما هو بعد ثبوت الوضع لا بمجرد احتماله والمقصود مما ذكرنا عدم صحة الاستناد الى الوجه المذكور في لزوم بيان النقل الينا على تقدير حصوله نظرا الى قيام الاحتمال المذكور قوله والا لما وقع الخلاف فيه فيه اولا انه منقوض بوقوع الخلاف في كثير من المتواترات وثانيا ان مجرد كون الشيء متواترا لا يقضي بانتفاء الخلاف فيه لامكان حصوله عند قوم دون آخرين وعدم افادته القطع

للبعض او الكل نظرا الى وجود ما يمنع منه كما بين في محله وقد يجاب عنه بانا ننقل الكلام الى الطبقة التي لم يتواتر بالنسبة اليهم فنقول ان التواتر مفقود والاحاد غير
معتمد والاحاد غير مفيد فان الكلام في عدم صحة الاستناد الى انتفاء التواتر بلزوم انتفاء الحادث وهذا الكلام على فرض صحته لا يصحح الاستناد اليه فالاظهر ان يجاب بان قوله والاحاد
لا يفيد العلم اورد عليه بان تفهيم المعنى المراد كاف في المقام وليس ذلك مسئلة اصولية ليعتبر فيه القطع بل هو مبين لما اريد من اللفظ والمسئلة الاصولية هي معرفة وضع
الشارع وهو غير لازم ويدفعه ان هذا راجع الى منع احدى المقدمتين المذكورتين من لزوم اعلام الشارع بالوضع ولزوم نقل المخاطبين لنا ولو تم الكلام فيه ولا
ربط له بمنع هذه المقدمة بعد تسليم المقدمتين المتقدمتين ثم لا يذهب عليك ان ما ادعاه من اعتبار القطع في المقام كلام في غاية السقوط لكون المسئلة من
مباحث الالفاظ وهي مما يكتفى فيها بالظن اتفاقا ولو استند فيه الى ما اشتهر من وجوب القطع في الاصول ففيه اولا انه لم يقم حجة عليه اذ ليست المسائل الاصولية
الا كغيرها من الاحكام الشرعية ولابد فيها من القطع والظن المنتهي اليه ثانيا ان المراد بالاصول هناك اصول الدين لا اصول الفقه وثالثا بعد التسليم فمباحث الالفاظ
خارجة عنها قطعا والتفصيل بين الاوضاع الشرعية وغيرها من اللغوية والعرفية كما قد يحتمل في المقام غير معقول لاتحاد المناط في الكل بل الظاهر الاتفاق عليه كما ثم
ان عدم افادة الاحاد للعلم لا يقضي بعدم حصول النقل الذي هو تكليف الحاضرين غاية الامر عدم ثبوته بذلك عندنا وهو لا يقضي بانتفائه في الواقع كما هو المقصود
فان قلت ما الواجب على الحاضرين ابلاغه بطريق التواتر اذ لا فائدة في نقل الاحاد في المقام قلت لا معنى لوجوب نقله متواترا على كل من الاحاد فغاية الامر وجوب النقل
على كل منهم لحصول التواتر بالمجموع وليس المجموع عدد لا يتلاشى بينها ونوابا التكليف على انه قد يحصل مانع لغيره من حصول التواتر في الطبقات قوله انما هو بحسب دلالتها بالو
منها ان اراد بذلك حصول الوضع في تلك اللفظة من ارباب اللسان فمسلم ولا يثبت بها المدعى اذ المفروض كون الشارع من العرب سيدهم ولو فرض كون الواضع
هو الله تعالى فكون النقل بحسب ذلك اللسان كاف فيه كان وضعه كذلك كان في الانتساب الى اللغة لو قلنا بكون واضع اللغات هو الله سبحانه لاتحاد الواضع اذن في
الكل وان اعتبر وقوع الوضع من واضع اصل اللغة فتم بل لا ينافي الوضوح كون المنقولات العرفية العامة والخاصة مندرجة في العربية مع كون الوضع فيها من غيرهم
على انه لا يتم لو قلنا بان واضع اللغات هو الله تعالى وقلنا بكون الوضع في الحقيقة الشرعية منه تعالى قوله باعتبار الترديد بالقرائن اورد عليه بان العلم بالترديد بالقرائن
لو حصل للكل لم يقع خلاف والا لنقلنا الكلام الى من يحصل له العلم فنقول ان علمه اما بالتواتر او بالاحاد الخ ويدفعه ان الترديد بالقرائن قد حصل بالنسبة الى
الحاضرين ثم قد نقلوا تلك الاخبار على حالها الى من بعدهم على الحال فان لم يحصل هناك علم لبعضهم فلا مانع وكون طريق معرفته منحصرا في التواتر والاحاد و
عدم حصول الاول وعدم الاكتفاء بالثاني لا يقضي بعدم حصول التفهيم لهم ونقلهم ما يفيد ذلك فكيف يمكن تتميم الاحتجاج بمجرد ذلك قوله كيف وقد جعلها الشارع
حقايق شرعية في تلك المعاني مجازات لغوية في المعنى اللغوي لا يخفى ان الالفاظ المذكورة انما تكون مجازات في المعنى الشرعي لا في المعنى اللغوي فلو اريد لغوية
به صيرورتها مجازات في معناها اللغوي بعد النقل فهو مما لا ربط له في المقام مع انها تكون مجازات شرعية لا لغوية وقد يتكلف في توجيهه بان المراد من قوله
في المعنى اللغوي بالنسبة الى المعنى اللغوي اي بملاحظة ما وضع لها في اللغة فالمراد ان تلك الالفاظ صارت حقايق شرعية في المعاني الحادثة بالنسبة الى الشارع
الشرعي مجازات لغوية فيها بالنسبة الى اللغة ثم لا يذهب عليك ان الالفاظ المذكورة اذا استعملها الشارع في المعاني الشرعية كانت حقايق شرعية
وليست بهذه الملاحظة مجازات اصلا وان استعملها غيره في تلك المعاني من غير تبعية بل من جهة مناسبتها لمعناها اللغوي كانت مجازات لغوية ولم تكن ح حقايق
شرعية فان اراد المص بذلك اجتماع تينك الصفتين في لفظ واحد في ان واحد بالاعتبارين كما هو الظاهر من العبارة المذكورة فذلك فاسد قطعا اذ لا يمكن
اجتماع الامرين كما هو ظ من حديهما لاعتبار الحيثية في كل منهما وان اراد كونها مجازات لغوية لو استعملت فيها بالنسبة بمناسبة المعاني اللغوية من غير ملاحظة
لوضعها في الشرع فهو غير مجد فيما هو بصدده فان كونها مجازات لغوية من تلك الجهة يقضي بكونها عربية لو استعملت على تلك الجهة فغاية ثبت كونها
عربية لو استعملت فيها من جهة الوضع لها مع الفرق الظاهر بين الجهتين فان الاستعمال في الاولى من جهة تبعية الواضع بخلاف الثانية وغاية ما يوجه به كلامه
ان يقال ان مراده من ذلك بيان تقريب الحكم فان تلك الالفاظ بالنظر الى استعمالها في تلك المعاني اذا كانت عربية لم يخرجها الوضع الشرعي من ذلك لعدم تصرف
الشارع في اللفظ ولا في المعنى وهو كما ترى ومن الغريب ما قيل في توجيهه من ان تلك الالفاظ حال استعمالها في المعاني الشرعية حقايق شرعية فيها مجازات لغوية
عند صدور استعمالها فيها من اهل اللغة فيكون المراد ان تلك الالفاظ حقايق شرعية بالفعل مجازات لغوية بالقوة وهذا القدر كاف في اتصافها بوصف
العربية اذ بعد صيرورة القوة فعلا يكون عربية لا محة قلت فهي ان لم تكن عربية لكنها غير قابلة لان تكون عربية لو استعملت على غير هذا النحو واين ذلك من الحكم
بكونها عربية بالفعل كما هو المفروض في كلام المجيب الا ان يحمل ما ذكره المجيب على المجاز ويجعل ذلك علاقة للتجوز وهو مع ما فيه من التعسف لعدم ملائمته لسوق
كلامه غير كاف في دفع الاستدلال قوله ومع التنزل نمنع اه لا يخفى ان هذا الكلام صدر من المجيب في مقام المنع لابداء المناقشة فيما استند اليه المستدل وان لم
يكن موافقا للتحقيق فان كون القرآن كله عربيا امر واضح غني عن البيان وقد قال الله تعالى لقالوا لولا فصلت اياته ءاعجمي وعربي فالاولى مع التنزل ان يقال بانه وجود
غير العربي فيه لا يقضي بعدم كونه عربيا اذ المناط في صدق العربي والعجمي على النظم والاسلوب كما هو ظ كيف وقد ورد المعرب الرومي والاعلام العجمية وغيرها
في القرآن وليست باقرب الى العربية من الحقايق الشرعية قوله والتحقيق ان يقال اه ما حققه في المقام انما يتم اذا افاد الظن بانتفاء الوضع تعيينا وتعينا واما
مع الشك في ذلك نظرا الى شيوع الخلاف فيه من قديم الزمان وذهاب المعظم الى الثبوت وقيام بعض الشواهد على النقل فلا وان فرض عدم افادتها
للظن في مقابلة الاصل لينهض حجة على الاثبات لا انه لا اقل من الشك كما هو معلوم بالوجدان بعد الغض عن الادلة المفيدة للظن وكان الظ من ظاهر كلامه
حيث قال انه لا يبقى لنا وثوق بالافادة مط فلا وجه للحكم بالنفي من جهة الاصل اذ ليست حجية الاصل في مباحث الالفاظ من باب التعبد وانما هي من جهة
افادة الظن فمع عدم حصول الظن من جهته لا وجه للرجوع اليه والحكم بمقتضاه مع عدم حصول الظن بما هو مراد الشارع من تلك الالفاظ والحاصل انه لا شك
في حمل تلك الالفاظ على المعاني اللغوية بالنسبة الى ما قبل الشرع وكذا في الحمل على المعاني الشرعية في عرف المتشرعة وقد يحصل الشك في زمان الشارع في
كون الحالة فيه حال زمان المتشرعة او حال ما قبل الشريعة فمع الشك لا وجه لتعيين احد الوجهين وحمل الحديث على احد المعنيين مع عدم انفهام احدهما منه وصو

الشك

الشك في فهم اهل تلك العصور للتبادر من التوقف وقد مرت الاشارة الى ذلك في المسائل المتقدمة فبناء على النفي والرجوع الى الاصول الفقهية محتجا بما
بيّنه ليس على ما ينبغي نعم ان قام هناك دليل على حجية الاصل المذكور في مباحث الالفاظ على سبيل التعبد اتجه ذلك لكنه ليس في الادلة ما يشمل ذلك بل الحجة
في باب الالفاظ هو الظن حسب ما قررناه والمفروض انتفاؤه في المقام فظهر بما قررناه ان احتجاج النافين بحجية الاصل غير كاف في المقام بل لا بد بعد العجز عن اقامة
الدليل على احد الطرفين وحصول الشك في النقل وعدمه من التوقف في الحكم والحمل ثم ان هنا ادلة اخرى غير ما ذكروه تدل على حصول الوضع منها في زمان
الشارع بل من اول الامر منها ان المسئلة لغوية متعلقة بالاوضاع ومن البين حجية النقل فيها وان كان مبنيا على الاجتهاد وملاحظة العلامات كما هو الحال غالبا
في اثبات اللغات وانا اذا لاحظنا كلمات اهل الخبرة في المقام وجدنا معظم العامة والخاصة قائلين بثبوتها حتى انه لا يعرف فيه مخالف من العامة سوى
القاضي وبعض اخر ممن تبعه ولا من الخاصة سوى جماعة من متاخريهم بل الاجماع منقول عليه في الجملة من جماعة من متقدميهم حسب ما مرت الاشارة اليه مع اعتضاده
بعدم ظهور الخلاف فيه بينهم وعدم ظهور قائل بالفصل وقد اكتفى بما دون ذلك في مباحث الالفاظ فلا مجال لانكاره في المقام مضافا الى تقديم قول المثبت
على النافي بعد فرض تكافؤ القولين ينبغي ترجيح قول المثبت ايضا وليس في المقام دليل على النفي سوى الاصل في الحقيقة لا معارض لاقوال المثبتين فرجع
هذا الوجه عند التامل الى وجوه ثلثة الاجماع المنقول المعتضد بعدم ظهور الخلاف والشهرة وتقديم قول المثبت ومنها الاستقراء فان من تتبع موارد استعمال
كثير من الالفاظ المستعملة في المعاني الجديدة كالصلوة والزكوة والصوم والحج والوضوء والغسل ونحوها وجد استعمال الشارع لها في تلك المعاني على نحو استعمال الحقائق
بحيث يحصل الظن من ملاحظة استعمالاتها ابتناؤها على النقل والحاصل انه يفهم ذلك من ملاحظة الاستعمالات للشارع على نحو ما يفهم اوضاع اللغة
ونحوها من ملاحظة استعمالات العرف وارباب الاصطلاح ويعبر عنه بالترديد بالقرائن وتلك طريقة جارية في فهم الاوضاع بل هو الغالب في المعرفة باللغات
فيستفاد من ذلك ثبوت الحقيقة الشرعية في الالفاظ التي يحصل الاستقراء في موارد استعمالها دون جميع الالفاظ مما فرض فيه النزاع ح فلا بد في تتميم
الدليل من ملاحظة عدم القول بالفصل حسب ما مرت الاشارة اليه وهناك طريق ثان للاستقراء يستفاد منه شمول الحكم للكل تقريره ان المستفاد
من تتبع الالفاظ وملاحظة نقل الشارع لجملة منها الى المعاني الجديدة هو بناء الشارع فيما يعبر عنه من المعاني الجديدة المتداولة على نقل اللفظ اليها وتعيين
تلك الالفاظ للتعبير عن تلك المعاني كيف والامر الباعث على النقل فيما عرفت نقلها بالاستقراء المذكور ولا هو الباعث على النقل في الباقي وبالجملة ان
استفادة ذلك من ملاحظة جملة من الالفاظ المذكورة غير بعيد لمن تامل في المقام بعد استنباط جهة النقل فيهما من استقراء خصوصياتها وفيه ايضا طريق ثالث
يستفاد منه ايضا عموم الوضع وهو انا اذا تتبعنا واستقرانا طريقة ارباب العلوم المدونة كالنحو والتصريف والبيان والمنطق وغيرها وكذا ارباب الحرف والصنايع
على كثرتها وجدناهم قد وضعوا الفاظا خاصة بازاء كل ما يحتاجون الى بيانها ويتداول بينهم ذكرها لئلا يقع الخلط والاشتباه ولا يطول المقام بذكر القرينة
من غير طائل ومن البين ان اهتمام الشارع في بيان الشريعة اعظم من اهتمامهم في حرفهم وصنايعهم والاحتياج الى اداء تلك المعاني اعظم من الاحتياج اليها والاهتمام
في بيانها اشد من الاهتمام بغيرها وقضية ذلك وقوع النقل من صاحب الشريعة بالاولى وبالجملة ان المستفاد من استقراء الحال في ساير ارباب الصناعات
العلمية والعملية الظن بوقوع ذلك عن صاحب الشريعة ايضا فرجع الاستقراء ايضا الى وجوه ثلثة وان كان الوجه الاول منها ملحوظا في الثاني ومنها ان الظاهر
هو المستفاد مما ورد في الاخبار في بيان جملة منها كقوله ع الصلوة ثلث طهور وثلث ركوع وثلث سجود والتعبير بنحو ذلك مما يقرب منها كثير في الاخبار وقد ورد
في عدة من الالفاظ وهو ظاهر فيما قلناه فان ظاهر الحمل قاض بكونه حقيقة في المعنى المذكور كما يستفاد ذلك من تعبيرات اهل اللغة ومنها دليل الحكمة فان من المقرر
في مباحث الالفاظ ان كل معنى تشتد الحاجة اليه يجب في الحكمة وضع لفظ بازائه ومن البين شدة الحاجة الى المعاني الجديدة الشرعية وكثرة دورانها في الشريعة
فكيف يهمل الشارع الحكيم وضع الالفاظ بازائها مع ما يرى من شدة اهتمامه بالشريعة وعظم حاجة الناس اليها وقوام امور الدين والدنيا بها ومنها ان جملة
من تلك الالفاظ قد صارت حقايق في المعاني الشرعية في الشرايع السابقة كالصلوة والصوم والزكوة وقد عبر بها في القرآن حكاية عن الانبياء السابقين وهو
معلوم ايضا من الخارج فهي حقيقة فيها قبل مجيء هذه الشريعة ايضا وما يورد عليه من مخالفة هذه اللغات للغاتهم فغاية الامر ان يكون الالفاظ المستعملة عندهم
الفاظا موضوعة من لغاتهم ولا يلزم من ذلك وضع هذه الالفاظ بازائها ومن ان هذه المعاني موجودة لم يكونوا يعرفونها وانما اتى بها في شرعنا ح
م من كون هذه الالفاظ حقيقة في المعاني الثابتة في شرايعهم لا يثبت به كونها حقيقة فيما ثبت في شرعنا بل لا بد في ثبوته عندنا من وضع جديد وهو
اما الاول فبان الظاهر ان العرب كانوا يعبرون عنها بهذه الالفاظ ولذا وقع التعبير بها في الكتاب العزيز وقد كان كثير من العرب متدينين ببعض تلك الاديان
وكانت تلك الالفاظ معروفة فيما بينهم وان كان المعبر عنها في اصل شرعهم من غير اللغة العربية واما الثاني فبما مرت الاشارة اليه من ان الاختلاف انما وقع في المصداق
كاختلاف كثير من تلك العبادات في شرعنا بحسب اختلاف الاحوال واما المفهوم العام المأخوذ في وضع تلك الالفاظ فهو يعم الجميع فقد ظهر بما قررناه من الوجوه
قوة القول بالثبوت مطلقا ولو نوقش في استقلال كل واحد من الوجوه المذكورة في افادة الظن فلا مجال للانكار بعد ضم بعضها الى بعض لحصول الظن
المؤيد بها وهي كافية في المقام قطعا بل يكتفى بما دون ذلك في مباحث الالفاظ واما حجج القائلين بالتفاصيل المذكورة فهي مبنية على كون الوضع منها تعيينيا
لا تعينيا فيختلف الحال فيه باختلاف الالفاظ في شدة الحاجة وكثرة الدوران وعدمها وطول المدة وقصرها وكل ذهب حسب ما اعتقده في البلوغ
الى حد الحقيقة واما التفصيل بين العبادات والمعاملات فليس مبنيا على ذلك وانما احتج عليه بان الفاظ المعاملات باقية على معانيها اللغوية ولم يستعملها
الشارع في معان جديدة وانما ضم الى معانيها اللغوية شروطا اعتبرها من غير ان يعتبر ذلك في تسميتها والذي يرجع منها الى العرف لا يتوقف تفسيرها على توقيف
الشارع بخلاف العبادات لكونها من الامور المجعولة الشرعية والماهيات المقررة عن صاحب الشريعة ولذا حكموا بانها توقيفية يعنون به توقيفية موضوعاتها
والا فالاحكام توقيفية في العبادات والمعاملات من غير فرق اتفاقا فالالفاظ الدالة عليها موضوعة بالاوضاع الشرعية على خلاف المعاملات ويدفعه ان ذلك لا
في المقام حسب ما ذكرنا وتقدمت الاشارة اليه هو كون المعنى من الامور المجعولة الشرعية دون المعاني القديمة الثابتة قبل الشريعة لكن لا اختصاص لذلك

بالعبادات كان عمدة للشارع في غيرها ايضا مهيات مخترعة وامور مجعولة لم يكن قبل ورود الشريعة كالايمان والكفر والطهارة والنجاسة في العقود والعدالة ١
والخلع والايلاء واللعان ونحوها فالاختصاص للمعاني المستحدثة بالعبادات ولا امتياز لها بذلك عن غيرها بل لا امتياز لها الا بالتوقف على القربة بخلاف
غيرها وهذا مما لا ربط له في ثبوت الحقيقة الشرعية ونفيها نعم لو لم يكن للشارع مهيات مجعولة ومعان جديدة في غير العبادات صح ما ذكره لكن ليس الحال على ذلك كما
عرفت فانت خبير بان مقتضى الكلام المذكور خروج المعاملات عند هذا القائل عن محل النزاع في الحقيقة الشرعية اذ قد عرفت ان محل النزاع هو الالفاظ المستعملة في
المعاني الجديدة المقررة في الشريعة وهو قائل بثبوتها في ذلك مطلقا الا انه يعتقد انتفاء ذلك في المعاملات فلذا حكم بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية بالنسبة لها
ولو اعتقد ثبوت معان جديدة هناك لقال بثبوتها فيها ايضا بمقتضى ما نسب اليه من الاحتجاج فهو في الحقيقة مفصل في امر غير هذه المسئلة ثم لا يذهب عليك
ان ما استند اليه لا ينهض دليلا على ثبوت الحقيقة الشرعية في العبادات اذ ما ذكره من كونها امورا جعلية وماهيات جديدة متوقفة على بيان صاحب الشريعة
مما لا خلاف فيه بين الفريقين ولا دلالة فيه على حصول الوضع ولذا وقع الخلاف فيه مع الاتفاق على ذلك فلا وجه للاستناد اليه الا ان يتم اليه غيره مما مر في الاحتجاج
كان مقصود القائل من ذلك ابداء الفرق بين العبادات والمعاملات بانه لم يقرر الشارع في المعاملات معان جديدة لتضع الالفاظ بازائها بخلاف العبادات ثم
يحتج لثبوتها فيها بما يحتج بها المثبتون لها وكيف كان فقد عرفت ما فيه وقد عرفت ايضا ان الامر في الحقيقة الشرعية ليس متوقفا على كون الوضع فيها تعيينيا كما
ذهب اليه القول بكونه تعيينيا كما هو ظاهر كلام المفرقين مما عرفت وقد يستبعد من وقوع ذلك اذ لو وقع لصرح به النبي صلى الله عليه وآله وصعد على المنبر لابلاغ ما يترتب
عليه من الثمرة العظيمة ولو كان كذلك لما خفي على احد من الامة لتوفر الدواعي الى نقله كيف ولم ينقل ذلك احد من ارباب التواريخ ولا غيرهم ولا حكوا ايقاعه لشيء من
من تلك الاوضاع وانت خبير بان وقوع الوضع لا يستلزم شيئا من ذلك اذ هو تعيين قلبي لا يفتقر الى عقد ولا ايقاع وافهام ذلك للمخاطبين لا يتوقف على صعود
على المنبر ولا تصريح بالحال اذ يحصل الترديد بالقرائن كما هو الحال في سائر الاصطلاحات واللغات وهو ظاهر ولنتبع الكلام في المرام بمسئلة اخرى تداول ذكرها
بين الاعلام يناسب ايرادها في المقام وهي ان الفاظ العبادات كالصلوة والصوم والزكوة هل هي اسام للصحيحة المستجمعة لجميع الاجزاء المعتبرة في الصحة وشرائطها
او يعمها والفاسدة وقد اختلفوا في ذلك على قولين واقوال ولتوضيح الكلام في المسئلة نرسم مقامات المقام الاول في بيان محل النزاع في ذلك فنقول ان
النزاع في المقام انما هو في الفاظ العبادات انما استعملها الشارع في المعاني الجديدة المستحدثة كالصلوة والزكوة والصوم والوضوء والغسل ونحوها دون
ما كان من الفاظ العبادات مستعملة في معانيها اللغوية كالزيارة والدعاء وتلاوة القران ونحوها فلا ريب في وضعها في اللغة للاعم والمفروض استعمالها
في المعاني اللغوية فتكون مستعملة في الاعم من الصحيحة والفاسدة نعم هناك شرائط اعتبرها الشارع في صحتها كما اعتبر نظير ذلك في المعاملات ثم ان الخلاف
في ان المعاني المقررة من الشرع التي استعمل فيها تلك الالفاظ هل هي خصوص الصحيحة او هي اعم منها ومن الفاسدة فيصح النزاع فيها من القائلين بثبوت الحقيقة
الشرعية ونفاتها اذ لا كلام في استعمال تلك الالفاظ في المعاني الجديدة كما عرفت وانما الكلام هناك في كونه على وجه الحقيقة او لا كما مر فان قلت على هذا يكون
النزاع بناء على القول بنفي الحقيقة الشرعية في المعنى المستعمل فيه في كلام الشارع وليس ذلك قابلا للخلاف لوضوح استعمالها في كل من الصحيحة والفاسدة كصلوة
الحائض وصوم الوصال وصيام العيدين ونحوها وبالجملة ان صحة استعمالها في كل من المعنيين ووقوعه ولو على القول المذكور ليس مما يقبل التشكيك ليقع محلا
للكلام واما القابل لوقوع النزاع فيه بناء على ثبوت الحقيقة الشرعية هو تعيين ما وضع اللفظ له سواء كان على سبيل التعيين والتعين ومع البناء على نفيها فلا مجال
للنزاع فيها لوضوح استعمالها في كل من الامرين بمكان لا يحتاج الى البيان قلت ليس النزاع في المقام في تعيين المعنى الحقيقي ليبتني على القول بثبوت الحقيقة
الشرعية ولا في مجرد ما استعمل اللفظ فيه ليكون قابلا للخلاف والمنازعة بل الخلاف في ان المعاني المحدثة من الشارع المقررة في الشريعة المستعملة
فيها تلك الالفاظ المخصوصة هل هي خصوص الصحيحة او الاعم منها ومن الفاسدة ولا ينافي ذلك استعمالها في الفاسدة ايضا لغرض من الاغراض والفرق
واضح بين الامرين وان كان استعمالها فيها مجازا على الوجهين فان الاول هو الشايع في الاستعمال حتى انها صارت حقيقة عند المتشرعة بخلاف الثاني لبقائه
على المجازية في السنة المتشرعة اذ لا قائل باشتراكها لفظا عند المتشرعة بين الامرين ويظهر الثمرة في ذلك فيما اذا قامت القرينة الصارفة عن ارادة
المعنى اللغوي فانه يتعين حملها على ما هو المعتاد في المقام من غير حاجة الى القرينة المعينة ولا تبقى دائرة بين حملها على الاعم او خصوص الصحيحة كما مرت الاشارة
اليه فان ابيت عن ذلك فقرر الخلاف في المقام في تعيين ما هي حقيقة فيه عند المتشرعة اذ هو المعنى المستعمل فيه عند صاحب الشريعة ولا يتجه كلا الايراد
المذكور فيه ومرجعه الى ما تقدم وما في كلام بعض الافاضل بعد حكمه بعدم ابتناء المسئلة على ثبوت الحقيقة الشرعية انه لا ريب في ان المهيات المحدثة امور
مخترعة من الشارع ولا شك ان ما احدثه الشارع متصف بالصحة لا غير بمعنى انه بحيث لو اتى به على ما اخترعه الشارع يكون موجبا للامتثال للامر بالماهية
من حيث هو امر بالماهية غير مفهوم المعنى سيما مع ذهابه الى القول بكونها للاعم فانه ان اراد ان المهيات المحدثة من الشارع التي استعمل الشارع فيها تلك الالفاظ
متصفة بالصحة لا غير اذ لا يحدث الشارع امرا فاسدا فهذا هو عين القول بكون تلك الالفاظ بازاء الصحيحة مع الاشارة الى دليله وان اراد ان المهيات التي
احدثها الشارع متصفة بالصحة قطعا فالشارع على القول بالاعم لم يستعمل تلك الالفاظ فيما احدثه وانما استعملها في شيء اعم منه فهو كما ترى ومع
ذلك فالعبارة لا تفي به ثم ان اعتباره الحيثية في الامر في قوله للامر بالماهية من حيث انه امر بالماهية غير مفهوم الجهة والحاصل ان الكلام في ان ما احدثه الشارع
وقرره من تلك الطبايع الجعلية وعبر عنها بتلك الالفاظ الخاصة هل هو خصوص الصحيحة او الاعم منها ومن الفاسدة وان حكمنا بان مطلوب الشارع هو
قسم منها بعد ما قام الدليل على فساد بعضها فهذا هو عين المتنازع فيه في المقام فكيف ينفي عنه الريب في بيان محل الكلام المقام الثاني في بيان الاقوال في
المسئلة وهي عديدة منها القول بوضعها للصحيحة الجامعة لجميع الاجزاء المعتبرة وسائر شرائط الصحة واليه ذهب جماعة من الخاصة والعامة فمن الخاصة
السيد والشيخ في ظاهر المحكي من كلامهما والعلامة في موضع من النهاية والسيد عميد الدين في موضع من المنية والشهيد في القواعد وذلك واستظهر
الاول منه الحج لوجوب المضي فيه ومن فضلاء العصر الشريف الاستاد وعزاه الى اكثر المحققين والفقيه الاستاد في مقامه وغيرهما ومن العامة ابو الحسين

الكلام في الصحيح والاعم وفي تحقيق محل النزاع

البصري

البصري وعبد الجبار بن احمد وحكى القول به عن الآمدي وابن الحاجب وغيرهما وحكاه الاسنوي عن الاكثرين وحكى في المحصول عن الاكثرين القول بحمل النفي الوارد
على الاسماء الشرعية كقوله لا صلوة الا بطهور على نفي الحقيقة لا نفي الصحة وصاحب الشرايع به ومنها القول بوضعها للمستجمعة لجميع الاجزاء المعتبرة فيها من غير اعتبار
للشرايط في وضعها وهو محكي عن البعض وكان ملحوظ القائل به مراعاة دخول الاجزاء في الكل فلا يمكن الحكم بصدق الكل مع انتفاء شيء منها وان الشرايط
خارجة عن المشروط فلا وجه لاخذها فيه والا لكانت اجزاء هف وستعرف وهنه ومنها انها موضوعة بازاء الاعم من الصحيحة والفاسدة من غير مراعات
لاعتبار جميع الاجزاء ولا الشرايط بل انما يعتبر فيها ما يحصل معه التسمية في عرف المتشرعة واليه ذهب من الخاصة العلامة في غير موضع من كتبه وولده في الايضاح
والسيد عميد الدين في موضع من المنية والشهيد الثاني في التمهيد وغيره وشيخنا البهائي وجماعة من الفضلاء المعاصرين ومن العامة القاضي ابو بكر وابو
عبد الله البصري وغيرهم ثم انه يمكن تقرير القول المذكور على وجوه احدها ان يقال بوضعها لخصوص اجزاء مخصوصة من غير اعتبار وجود سائر الاجزاء معها
ولا عدمها في التسمية فيقال ان الصلوة مثلا اسم لخصوص الاركان المخصوصة وسائر الاجزاء لا يعتبر وجودها في التسمية فاذا انتفى احد الاركان انتفت
التسمية بخلاف غيرها ويشكل ح بان سائر الاجزاء مما عدا الاركان تكون خارجة عن المسمى فتكون كالشرايط فلا يصح عدها اجزاء وكيف ومن الواضح انتفاء
الكل بانتفاء جزئه فكيف يلتزم في المقام بخلافه ويمكن الجواب بان القدر الثابت هو كونها اجزاء في الجملة لا كونها اجزاء المطلق الصلوة فنقول
انها اجزاء للصلوة الصحيحة ولا منافاة فان كون الشيء جزء للاخص لا يستلزم ان يكون جزء للاعم ضرورة كون الناطق جزء للانسان دون الحيوان وح فانه مع عدم
اعتبار تلك الاجزاء في مسمى مطلق الصلوة يكون استعمالها في المستجمع للاركان وغيرها كما هو الغالب مجازا لكونه استعمالا للفظ فيما وضع له اذ المفروض
خروج الباقي عن الموضوع له وقد يجاب عن ذلك بانه مع كون ما اندرج فيه تلك انواعا او اصنافا لذلك الكلي لا يلزم ان يكون اطلاق الكلي عليه مجازا كما
يشاهد ذلك في اطلاق الحيوان على الانسان واطلاق الانسان على الرومي والزنجي وح فمن اطلاق الحيوان على الانسان ونحوه انما يكون حقيقة اذا اريد به معناه
المطلق فيكون استعماله في المقيد من جهة حصول المطلق فيه وهو مع التنزل نقول بانه اذا استعمل في خصوص الحصة المقيدة بتلك الخصوصية واما استعماله
في مجموع الحيوان والناطق فلا ريب في كونه مجازا بل قد يشك في صحة استعمال الكلي فيه وقد يقطع بعدم جوازه كما اذا استعمل لفظ الجسم في مفهوم الجسم النامي
الحساس الناطق فان ارادة هذا المفهوم المركب منه غير صحيح ولو على سبيل المجاز ولا التزام التجوز في المقام مما لا وجه له كيف وصح القول بكون القراءة جزء من
الصلوة كما هو ظ من ملاحظة الشرع بل الظ قضاء الضرورة به وكذا الحال في غيرها من اجزائها ولا يصح ان يقال ان الناطق جزء من الحيوان او الحساس جزء من الجسم
النامي والجسم المطلق وهكذا وهو ظ ايض فاجزاء الصلوة ونحوها اجزاء خارجية متباينة وليست من الاجزاء التحليلية المتحدة في المصداق فاطلاق اللفظ
الموضوع لبعضها على الكل مجاز بل قد يكون غلطا وليس من قبيل اطلاق الجنس على النوع او النوع على الصنف والفرد ثانيها ان يقال بكون جميع الاجزاء المقررة
للعبادة جزء لمطلق تلك العبادة ولا يلزم من ذلك انتفاؤها بانتفاء كل منها اذ الاجزاء على قسمين فان منها ما يكون بقاء الكل وقوامه مرتبطا بها كالاعضاء
الرئيسية ونحوها للانسان ولا ريب في انتفاء الكل مع انتفاء كل منها ومنها ما لا يكون كذلك كاليد والاصبع والظفر للانسان لعدم انتفاء الكل بانتفائها
وصدق الانسان بعد قطع كل منها كصدقه قبله فان قلت بعد فرض جزئية الشيء كيف يعقل وجود الكل حقيقة مع انتفائه اذ من الفطريات الحكم بانتفاء
الكل بانتفاء جزئه قلت انما يرد ذلك اذا قلنا بكون ذلك الجزء معتبرا في معنى اللفظ على كل حال واما اذا قلنا بجزئيته حين حصوله دون عدمه فلا ويتصور
ذلك بان يقال بوضع اللفظ لما يقوم به الهيئة العرفية المخصوصة من تلك الاجزاء مثلا فان قامت بعشرة منها مثلا كان ذلك كلا وان قامت بعشرين منها
كان مجموع ذلك كلا ايضا ولا ينتفي مسمى اللفظ مع انتفاء الباقي وان انتفت الخصوصية السابقة اذ هي غير ملحوظة في معنى اللفظ وقد وقع نحو ذلك في كثير من
الاوضاع فان لفظ البيت انما وضع لما قام به هيئة البيت المخصوصة المعروفة في العادة وتلك الهيئة قد تقوم بجميع الاركان والجدران والاوتاد والابواب والاخشاب
وغيرها مما يندرج في اسم البيت مع وجوده وقد تقوم بمجرد الاركان وبعض الجدران وقد تقوم بذلك ببعض ما ذكر على اختلاف في ذلك وجود الاركان
ونحوها مما اعتبر في تحقق مفهومه لتقوم الهيئة بها بحيث لا حصول لها بدونها واما البواقي فغير ماخوذة بالخصوص فان حصلت كانت جزء لقيام الهيئة بها
ح ايضا والا فلا واختلاف الهيئة مع زيادة ما تقوم به ونقصه لا يوجب اختلاف المعنى فان خصوصية شيء منها غير ملحوظة في الوضع وانما اعتبرت على وجه يعم
الجميع ونحوه الكلام في الاعلام الشخصية نظرا الى عدم اختلاف التسمية مع اختلاف المسمى بحسب اختلاف البدن الملحوظ في وضعها بحسب اختلافه في نفسه جدا من زمن
الرضاع الى حين الشيخوخة مع قطع النظر عن ورود سائر الطوارئ عليه فالتسمية على حالها من غير اختلاف وليس ذلك الا لكون الوضع فيها على ما ذكرنا اذا تقرر ذلك
فنقول ان الوضع في المقام انما كان على النحو المذكور فهناك اجزاء قد اخذت في تحقق المفهوم وبها قوامه فاذا انتفى شيء منها انتفى ذلك المفهوم بانتفائه واجزاء
ليست على تلك الصفة فهي اجزاء ما دامت موجودة واذا انعدمت لا ينعدم الكل بانعدامها فالصلوة مثلا قد اخذت الاركان المعروفة في تحقق مفهومها على
كل حال واما سائر الاجزاء فان وجدت كانت اجزاء لقيام الهيئة بالمجموع والا لم ينتف الكل بانتفائها لقيام الهيئة بالاركان وهذا الوجه قد مال اليه بعض
الفضلاء وان لم يذكر في بيانه ما فصلناه ويضعفه انه لا فرق بين اركان الصلوة وغيرها من الاجزاء في صدق اسم الصلوة عرفا مع انتفاء كل منها اذا تحقق هناك
من الاجزاء ما يصدق معه الاسم والحاصل ان كل واحد من اجزاء الصلوة اذا انتفى وحصل الباقي صدق معه الاسم بحسب العرف قطعا من غير فرق بين الاركان وغيرها
فليس هناك اجزاء معينة للصلوة معتبرة بخصوصها في تحقق مفهومها فهي بناء على وضعها للاعم موضوعة بازاء جملة من تلك الافعال المخصوصة مما يقوم بها الهيئة
المعروفة من غير تعيين لخصوص ما تقوم به وقد يكون الحال كذلك في غيرها من العبادات ايضا وكيف كان فينبغي ان يقال بكونها اسامي لما يقوم به هيئاتها بحسب
العرف مما يصدق معها الاسم سواء اعتبر في حصولها تحقق بعض الاجزاء بخصوصها كما قد يقال به في بعض العبادات ولا كما هو الحال في الصلوة وهذا اقرب
الوجوه في المقام ويشكل ذلك ايض مع بعد الوجه المذكور في نفسه انه لا مصباح لتعيين المعنى المراد والرجوع فيه الى العرف انما يكون بعد حصول الغلبة واما
واما قبله فلا يكاد يتعين الموضوع له او المستعمل فيه بوجه لعدم امكان الاحالة الى العرف ح بل لا يكاد يحصل في العرف معنى جامع بينها بحيث يشمل الصحيح والفاسد

مما ابين وسيجيء تتمة الكلام ثم انك بعد ما عرفت ما قررناه في تعيين المرام تعرف ضعف ما قرره بعض الافاضل في المقام حيث انه حكى القول بوضع الالفاظ
المذكورة للاعم من الصحيح الجامع لجميع الاجزاء والشرائط بحيث يعم صدقها حال انتفاء الجزء او الشرط مشكلا فقرر النزاع تارة في الاعم بحسب الشرائط دون الاجزاء فجعل
مدلول اللفظ على القول المذكور هو المستجمع لجميع الاجزاء من غير اعتبار استجماع الشرائط فهي على هذا معتبرة في الصحة خاصة وح فالقائل بالوضع للصحيح والوضع للاعم
متوافقان في اعتبار استجماع الاجزاء وانما التفاوت بينهما في اعتبار الشرائط واخرى عمم النزاع في الكل ودفع الاشكال المذكور بان مبنى كلام القوم على العرف
وليس كل جزء مما ينتفي الكل بانتفائه عرفا بل منها ما ينتفي الكل بانتفائه كالرقبة للانسان ومنها ما لا ينتفي كالاصبع والظفر له لبقاء الكل في العرف مع انتفائها
فالصلوة ولو كانت موضوعة للماهية التامة الاجزاء لكن لا يصح سلبها عنها بمجرد النقص في بعض الاجزاء وح كان المذكور انه وان انتفى الكل حقيقة وبحكم العقل
بانتفاء ذلك الا انه لا ينتفي بذلك بالنظر الى العرف وهو المناط في مباحث الالفاظ وانت خبير بان تخصيص النزاع بالشرائط خلاف ما هو المعروف بل خلاف ما هو
الواقع في المقام ومن الغريب انه قرر النزاع اولا في الاعم من الجزء والشرط ورد مراد بما يظهر من بعضهم من التفصيل بينهما بما ذكره في الوجه الثاني من الوجهين
المذكورين وح فلا وجه لتقريره النزاع على الوجه المذكور وتفسيره قول القائل بالاعم بما ذكره ففي كلامه اضطراب لا يخفى على الناظر فيه ثم انه بعد فرض الشيء
جزءا ووضع اللفظ لتمام الاجزاء لا بد من انتفاء الكل بانتفاء اي جزء منها والقيام العرفي على انتفاء الكل بانتفاء الجزء والحكم ببقاء الكل عرفا بعد فرض
الجزئية انما هو من باب المسامحة العرفية ولا يبتنى عليها الاحكام الشرعية كما قرر في محله وان فرض كونه جزءا من المسمى لا مأخوذا في التسمية فليس المسمى خصوص ذلك
المفروض كالحسب فيما قدمناه انتفاء فانتفاء ذلك الجزء لا يستلزم انتفاء اصل المسمى عقلا ولا عرفا وهو كلام آخر وقد يرجع كلامه الى ذلك الا ان في تعبيره بما ذكره ما
لا يخفى المقام الثالث في بيان حجج الاقوال المذكورة اما القول بكونها للصحيحة فيحتج له بوجوه الاول التبادر فان اسامي العبادات كالصلوة والصيام والزكوة
والوضوء والغسل والتيمم وغيرها اذا اطلقت عند المتشرعة انصرفت الى الصحيحة الا ترى انك اذا قلت صليت الصبح وصمت الجمعة او توضأت واغتسلت
لم ينصرف الا الى الصحيحة ولا يحمل من تلك الاعمال ولم يفهم منها في عرف المتشرعة الا ذلك فاطلاق تلك الالفاظ لا ينصرف الا الى الصحيحة ولا يحمل على الفاسدة الا
بالقرينة كما هو واضح من ملاحظة الاطلاقات الدائرة وذلك من اقوى الامارات على كونها حقيقة في الاولى مجازا في الثانية ومما يوضح ذلك ان المتشرعة انما
يحكمون بكون الصلوة وغيرها من الالفاظ المذكورة عبارة عن الامور الراجحة والعبادات المطلوبة لله تعالى ولا يجعلونها اسامي لما يعم الطاعة والمعصية فقد تكون
طاعة وقد تكون معصية بل الاغلب فيها المعصية بل لا يمكن عدها مما من الطاعات اصلا اذ لا يتعلق الامر بما هو مفهوم الصلوة مثلا وانما يتعلق
ببعض انواعها خاصة وكذا كان هذا بين الفساد بعد الرجوع الى عرف المتشرعة اذ لا يعدون الصلوة والزكوة ونحوهما الا من الطاعات والعبادات واورد عليه
بان تبادر الصحيحة من تلك الالفاظ مسلم الا انه ليس كل تبادر امارة على الحقيقة بل ما لا يكون لغير اللفظ فيه مدخلية فان سبق المعنى من اللفظ اذا استند
الى مجرد الملازمة من غير ملاحظة شيء من الامور الخارجة معه دل على خصوص الموضوع له واما اذا انضم اليه شيء آخر واحتمل انضمامه اليه احتمالا مساويا لم يكن دليلا
على الحقيقة اذ لا ملازمة ح بين التفهيم المذكور والوضع كما هو ظاهر الا ترى ان المتبادر من سائر العقود كالبيع والاجارة والمزارعة والمساقاة وغيرها اذا اطلقت
ليس الا الصحيحة مع انها موضوعة للاعم فكذا الحال في التبادر الحاصل في الفاظ العبادات فان الظاهر ان التبادر الحاصل في المقامين من قبيل واحد الباعث
عليه في العقود والايقاعات هو الباعث على الانصراف في العبادات وما يتوهم من ان الاصل في التبادر ان يكون دليلا على الحقيقة الا ان يدل دليل على
خلافه وهو ثابت في المعاملات فنقول بمقتضاه بخلاف ما نحن فيه فمما لا دليل عليه بل ليس الدليل على الوضع الا التبادر على النحو المذكور بعد تحققه
والمعرفة بحصوله ولو على سبيل الظن ودعوى كون الاصل في كل تبادر ان يكون مستندا الى نفس اللفظ ممنوعة والقول باصالة عدم ضم شيء آخر الى
اللفظ في حصوله معارض باصالة عدم استقلال اللفظ في افادته على ان الاصل لا حجية فيه في هذه المقامات الا من جهة افادة الظن دون التعبد
مع حصول الظن لا كلام وانما الكلام في حصوله في المقام وهو ممنوع ان لم نقل بكون المظنون خلافه كما يشهد به ملاحظة نظائره من المعاملات كما عرفت و
يشهد له ايضا انه لو كان التبادر هنا ناشئا عن الوضع لكان ذلك منساقا الى الذهن في سائر المقامات وليس كذلك الا ترى انك اذا قلت رايت فلانا
يصلي وجماعة يصلون لم يدل ذلك على كون ما وقع صحيحا كيف ولو لم يكن كذلك لما صح الاخبار بان زيدا لا يصلي ولا يصوم ولا يغتسل من الجنابة اذا كانت
اعماله المذكورة فاسدة ومن الظاهر انه يحكم بكذب القائل ح اذا اطلق في الاخبار بخلاف ما اذا قيدها بالصحيحة فلو كانت تلك الالفاظ منساقة الى خصوص
الصحيحة لم يكن فرق بين الاطلاق والتقييد ومن الواضح خلافه وايضا لو كان الامر كما ادعي لما صح الاخبار عن احد بانه صلى او صام او اتى بشيء من العبادات الا مع
العلم بصحة فعله وهو مما لا يمكن عادة ولو تحقق ففي غاية الندرة مع صحة الاخبار بها بحسب العرف من غير اشكال ولا زال بعضهم يخبر عن بعض بما ذكر فظهر من
جميع ذلك ان ما ذكر من التبادر المدعى ليس من جهة الوضع وانما هو من جهة قضاء خصوص المقام او ظهور الاطلاق فيه في بعض المقامات والجواب عنه ان مجرد
احتمال كون التبادر المذكور ناشئا من الخارج غير دافع للاستدلال اذ لو كان لانفتح ابواب الاحتمالات باعثا على المنع من الاستناد بالظن في مباحث الالفاظ ولا تنسد
باب اثبات الاوضاع بالتبادر وغيره في سائر المقامات وظاهر الحال هنا استناد التبادر الى نفس اللفظ اذ ليس ذلك من جهة شيوع الصحيحة اذ الفاسدة اكثر منها
بكثير ولا من جهة شيوع استعمالها فيها اذ قلة استعمالها في الفاسدة على فرضها بحيث يوجب صرف الاطلاق عنها لو كانت حقيقة فيها غير ظاهر لاطلاقها كثيرا
على الفاسدة ايضا ولا من جهة انصراف المطلق الى الكامل والا لانصرفت الى الفرد الكامل الجامع لمعظم الآداب والمندوبات ومن البين خلافه ودعوى بعض الافاضل
ضرابة الاطلاق اليها غريب غير نحو ان الانصراف مدار الصحة شاهد على استنادها الى نفس اللفظ وما توهم من انتقاضه بذلك بسائر العقود والايقاعات لانصرافها
ايضا الى الصحيحة مع انها موضوعة للاعم فهو على الظاهر مدفوع والقول بوضعها للاعم مطلقا غير مسلم ايضا وان لم تكن موضوعة لخصوص الصحيح الشرعي كما سيبين الحال فيها
انشاء الله تعالى ثم ان ما ذكر من عدم انصراف الالفاظ المذكورة في الامثلة المفروضة الى الصحيحة مع الخلو عن القرينة ممنوع بل الظاهر خلافه ويوضح ذلك ان الصلوة مثلا انما
وضعت للافعال المعهودة المتكررة في اليوم والليلة المطابقة للامر نعم لكن حصل هناك اختلاف في تعيين مصداقها فهو في كل من المذاهب الاداء شيء غيره مما

وفيه ما لا يخفى

بقوله

بقوله الأخير العاملون على مذهب أحد يختلف الحال فيهم من جهة المعرفة بالأحكام وفقاً بها القراءة والأذكار الواجبة وغيرها كما يشاهد ذلك في صلوة العوام وكل
يعتقد أن ما يؤديه مصداق لتلك الماهية الصحيحة المطلوبة لله تعالى مع ما يظهر بينها من الاختلاف الفاحش بل لا يبعد القول بكون اختلاف صلوة اليهود والنصارى
للصلوة الثابتة عندنا من هذا القبيل أيضاً كما مرت الإشارة إليه فإن المفهوم الإجمالي الملحوظ في وضع الصلوة صادق عليها بحسب اعتقادها غير أن النسخ
الطاري عليها أخرجها من ذلك المفهوم من جهة طرو الفساد عليها وارتفاع الأمر بها فلفظة الصلوة مستعملة في معنى واحد وكل يطلقها على المصداق الثابت
عنده لاعتقاده [illegible] لتلك الطبيعة وإطلاق كل من الفرق تلك على ما هو باطل عنده صحيح عند غيره يصح من جهة تبعيته له كما أنه يصح التبعية في الوضع من
غير لزوم تجوز ليصح بملاحظة ذلك إطلاق الصلوة على الصحيح عندنا وعلى الصحيحة عند سائر الفرق من المخالفين كالنواصب والخوارج بل واليهود والنصارى
إلا أن صدقها على الواقعة من الفرقة المحقة المطابقة لأمره تعالى وفي غيرها من جهة التبعية لمعتقده وكذا الحال في كل فرقة بالنسبة إلى ما يعتقده ثم إن
فإن إطلاق اللفظ عليه بملاحظة الواقع وعلى ما يعتقده غيره من جهة تبعيته له من غير لزوم تجوز في اللفظ إذ المفروض استعماله فيما وضع له من ذلك المفهوم
الصحيح والملازمة على المصداق المعين من جهة حصوله فيه واقعاً أو في اعتقاد عاملها بناء على ما يعتقده وهذه التبعية وإن كانت خلاف الظاهر إلا أن في المقام
قرينة عليه فإن نسبة الصلوة فيها إلى أشخاص معينة تفيد إيقاعها على ما هو معتقدهم فإنه لما اختلف الآراء في تعيين تلك الطبيعة واختلف الأشخاص في
أدائها بحيث ما انتسب إلى شخص فيما ينصرف إلى تلك العبادة المأتي بها على حسب معتقد الفاعل سواء كان من أهل الحق أو من سائر الفرق حتى اليهود و
النصارى والحاصل أنها تنصرف حينئذ إلى الأفعال المعهودة مما يعتقد الفاعل كونه مصداقاً للصلوة المطلوبة ولذا يصح أن يقال ما صلى إذا صلى صلوة فاسدة
باعتقاده كأن صلى مع الحدث عالماً عامداً وكذا إذا أتى المسلم بصلوة اليهود والنصارى بخلاف ما إذا أتوا بها وليس ذلك إلا من جهة كون النسبة قرينة
على إطلاقها على الصحيح في نظر الآتي بها ومن هذه الجهة لا يصح سلبها مع أدائهم لها كذلك وكذا الحال في سائر العبادات وأما ما ذكر من عدم صحة الإخبار بأنه لم يأت بتلك
الأفعال إذا لم يعلم صحتها بالخصوص فهو من شيء إذ مبنى الأخبار المذكورة شرعاً وعرفاً على ظاهر الحال وسيجيء أن ما يزيد المقام توضيحاً أنه لا تأمل في صحة السلب في نحو
سلب كل من العبادات عن الفاسدة فيصح أن يقال لمن صلى مع الحدث متعمداً أو بدون القراءة كذلك أنه لم يصل حقيقة وإنما أوقع منه الصورة وكذا الحال في غيرها
من الوضوء والغسل والتيمم ونحوها وصدق تلك العبادات على الفاسدة منها ليس إلا من جهة المشاكلة والأخفية السلب عنها عندهم في العرف وذلك
دليل على عدم كون الفاسدة من الأفراد الحقيقية لها فلا تكون أسامي لما يعمها فيتعين الأمر في كونها أسامي لخصوص الصحيحة منها وهو المدعى ويمكن أن يقرر ذلك
بوجه آخر بأن يستند إلى عدم صحة السلب بناء على ما تقرر فيما مر من كون عدم صحة السلب على بعض الوجوه مثبتاً لنفس الموضوع له بحده دون مصاديقه الحقيقية
وذلك بأخذ الحمل ذاتياً لا متعارفاً وأن تأخذ معنى اللفظ في الموضوع أو المحمول على جهة الإجمال فإنه إذا لم يصح سلب الحيوان الناطق عن الإنسان أو سلب الإنسان
عنه بحسب العرف دل على أن ذلك هو معناه ضرورة صحة سلب كل مفهوم عن مفهوم مغاير له على الوجه المذكور وإن اتحدا في الصدق وبهذا الوجه صح سلب
الخاص عن العام وبالعكس تقول الحيوان ليس بإنسان والإنسان ليس بحيوان وإن لم يصح ذلك بحسب الحمل الشايع فنقول في المقام إنه إذا أخذت الماهية مستجمعة جميع الأجزاء
والشرائط المعتبرة في صحتها فلا يصح سلب الصلوة عنها بالمعنى المذكور في عرف المتشرعة كما لا يخفى على من أجاد التأمل في ملاحظة عرفهم فيكون ذلك هو عين معناها
والجواب عن ذلك بمنع الدعويين المذكورتين والقول بعدم صحة السلب على الوجه الأول وصحته في الثاني كما يرى لمن أمعن النظر في العرف يجد الأمر على ما ذكرنا
الثالث ظواهر الآيات والأخبار كقوله تعالى إن الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر وقوله عليه السلام الصلوة عمود الدين والصلوة قربان كل تقي والصوم جنة من النار و
الصوم لي إلى غير ذلك من الأخبار المتكثرة جداً الواردة في الأبواب المتفرقة فإن حمل تلك المحمولات على مطلق الصلوة معرفاً باللام ظاهر جداً في أن الماهية المقررة من
الشارع المجعولة منه هي المتصفة بذلك لا أن نوعاً منها كذلك والبواقي أمور محرمة متصفة بما يضاد الصفات المذكورة كالزنا والسرقة فإنه في غاية البعد عن مفاد
تلك التعبيرات الواردة في تلك الآيات والروايات كما لا يخفى الرابع ما دل من الأخبار على نفي الصلوة مع انتفاء بعض الأجزاء والشرائط كقوله لا صلوة إلا
بفاتحة الكتاب وقوله عليه السلام لا صلوة إلا بطهور وقوله لا صلوة لمن لم يقم صلبه ولا صلوة إلا إلى القبلة وقوله فيمن أخل بالركوع والسجود ومن لم يسبح فلا صلوة
له وقوله لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل إلى غير ذلك مما ورد من الأخبار في الصلوة وغيرها مما يقف عليه المتتبع فإن قضية ذلك بحسب اللفظ هو نفي
الحقيقة وقد أخبر به صاحب الشريعة ولو كانت أسامي للأعم لما صح ذلك بل لزم حملها على نفي صفة من صفاتها كالكمال والصحة مع بقاء الحقيقة وهو خروج عن
حقيقة العبارة ثم إن هذه الروايات وإن كانت واردة في خصوص بعض الألفاظ وبعض الأجزاء والشرائط إلا أنه يتم الكلام في المقامين بعدم القول بالفصل
إذ لا فارق بين تلك الألفاظ وغيرها ولا بين تلك الأجزاء والشرائط وما عداها مضافاً إلى عدم فرق في العرف الذي هو عمدة معتمد القائلين بوضعها للأعم بين
الأجزاء والشرائط وتلك الألفاظ وغيرها وقد أورد عليه بوجوه أحدها المنع من كون العبارة المذكورة حقيقة في نفي وجود الماهية وإنما مفادها نفي وجود
صفة من صفاتها الظاهرة وذلك في بقاء الحقيقة نعم قضية وضعها القديم هو نفي الحقيقة لكن قد هجر ذلك المعنى بالنسبة إلى التركيب المذكور وحصل النقل إلى
المعنى الثاني كما يظهر ذلك من ملاحظة استعمالاته كما لا صلوة لجار المسجد إلا في المسجد ولا قراءة إلا من مصحف ولا علم إلا ما نفع ولا عمل إلا بنية ولا كلام إلا ما
أفاد إلى غير ذلك فعلى هذا تكون تلك الأخبار دالة على القول بوضعها للأعم على عكس ما أراده المستدل ثانيها أن العبارة المذكورة قد شاع استعمالها في
نفي الكمال والصحة من غير أن يراد بها نفي الحقيقة فإن سلمنا بقاء وضعها لنفي الحقيقة فلا أقل من شهرة استعمالها في نفي الصفة [illegible] تلك الشهرة تكون
من المجازات الراجحة على الحقيقة فيقدم الحمل عليه على الحمل على الحقيقة ومع التنزل فلا أقل من مساواة الظن الحاصل من الشهرة للظن بإرادة الموضوع له فيحصل
الإجمال الباعث على سقوط الاستدلال ويضعف هذين الوجهين أنه لا شك في كون مفاد العبارة المذكورة بحسب اللغة بل العرف أيضاً هو نفي الحقيقة ودعوى
نقلها أو كونها مجازاً راجحاً أو مساوياً للحقيقة في نفي وجود الصفة مع انتفاء القرائن الخاصة مجرد دعوى خالية عن الحجة إذ بملاحظة فهم العرف واستعمالها
مجرداً عن القرينة تساعد بخلافه كما في قولك لا وصول إلى الدرجة العالية إلا بالتقوى ولا روح للعمل إلا بالإخلاص [illegible] للطاعة إلا بالولاية إلى غير ذلك

من الامثلة المتكثرة وبعد تسليم استعمالها في عدة مقامات قضت القرائن الداخلة او الخارجة بارادة نفي صفة من الصفات نظرا الى القطع ببقاء الذات لا يقضي
بعموم انصرافها الى ما وضعت له مع انتفاء القرينة كيف ولم يبلغ شيوع من تخصيص العام واستعمال الامر في الندب ولم يقل احد منهما بالنقل نعم ربما قيل
بصيرورة الثاني مساويا للحقيقة الا انه موهون مردود عند المعظم فدعوى مرجوحية الحمل على المعنى المذكور او مساواته للآخر عجيب واعجب منه دعوى الحقيقة
العرفية في ذلك كما لا يخفى على من اعطى النظر حقه في استعمالات تلك العبارة في مواضع الخلو عن القرينة ومما يوضح ما ذكرناه انه قد احتج جماعة من الخاصة
والعامة في بحث المجمل والمبين على نفي الاجمال في لا صلوة الا بطهور ونحوه بان مفاد العبارة نفي الحقيقة وهو ممكن وقد اخبر الشارع به فيحمل على الحقيقة
ولم يشفعوه هناك احد بمنع دلالة العبارة على ذلك حتى ان من ذهب الى الاجمال فيها لم يتشبث بذلك بل ادعى صدق الصلوة على الفاسدة فاثبت بذلك
عدم امكان صرف النفي الى الحقيقة فالتزم بصرف النفي الى الصفة وح بنى على اجمال العبارة من جهة تعدد الصفات كالكمال والصحة ولم يقع منهم مناقشة
في دلالتها على نفي الحقيقة كما هو معلوم من ملاحظة الباب المذكور من كتب الاصول ومن غريب الكلام ما ذكره بعض الاعلام في المقام حيث استشهد على عدم
دلالة العبارة المذكورة على نفي الحقيقة بانه لم يتمسك احد من العلماء الفحول في ذلك المبحث لاثبات نفي الاجمال باصالة الحقيقة وتمسكوا بكونها موضوعة
للصحيح في العبادات لما عرفت من ان الحال على خلاف ما ذكره مصرحين بخلافه وهي مذكورة في معظم الكتب الاصولية منصوص به في كلام الاجلة ولولا مخالفة
الاطناب في الكلام لذكرنا جملة من عباراتهم في المقام ثم انه اقر انها في معظم الموارد التي لم يرد بها نفي الحقيقة على الحقيقة فاما اريد بها ذلك يقع على سبيل الكناية
فان المقصود بالتعبير المذكور حصر الموضوع في المحمول اما جعل ما عداه بحكم العدم كما هو واضح بعد ملاحظة موارد تلك الاستعمالات ومجرد شيوع استعمالها
كذلك لا يوجب هجر وضعها للنفي الحقيقة ونقلها الى نفي الصفة المفروض بثبات المعنى المذكور وعليه عدم استفادة ما هو المقصود الا بذلك على انه لو ادعى النقل
او الشهرة فانما يدعى في نحو لا صلوة الا بطهور حيث ان له نظاير كثيرة استعملت في المعنى المذكور واما نحو لا صلوة له ولا صيام له ونحوهما كما في عدة من الاخبار
المذكورة وغيرها فلا وضوح للدعوى بالنسبة اليها اصلا وفيه كفاية في الدلالة على المدعى ثم انها ان ظ تلك العبارة وان كان ذلك الا ان ظ المقام يحكى
عن ذلك فان شان الشارع بيان الاحكام الشرعية لا مجرد انتفاء الحقيقة والماهية وعدم حصول مسمى الموضوعات اللفظية فينصرف الى نفي الكمال او الصحة كما في قوله
ونحوه مما اثبت فيه ذلك كقوله الطواف بالبيت صلوة والاثنان فما فوقهما جماعة حيث حمل على ارادة الفضيلة وفيه انه لا مانع من ارادة نفي الحقيقة في المقام
اذ الحقيقة المذكورة من مقررات صاحب الشريعة فليس بيان ذلك الا من شانه والفرق بينه وبين المثالين المذكورين ظ لا يخفى ورابعها انه لو بنى على ظاهر
العبارة لزم ان لا تكون الصلوة الخالية عن الفاتحة صلوة ولو كانت متروكة نسيانا او لعذر ولا قائل به والقول بتقييدها بصورة القدرة والعمد خروج
عن ظ اللفظ فليس اولى من حملها على نفي الكمال من غير التزام بالتخصيص اذ لا بعد في كون صلوة الناسي للفاتحة او غير القادر عليها دون صلوة الاتي بها في
الكمال بل الظ ذلك ودعوى ترجيح التخصيص على المجاز غير جارية في المقام لشيوع التجوز هنا حتى قيل فيه بالنقل مضافا الى ما في التخصيص المذكور من الخروج عن
الظ لكونه تخصيصا بالاكثر وهو على فرض جوازه بعيد جدا او لا اقل من مساواته لما ذكر من الاحتمال وهو كاف في هدم الاستدلال وفيه مع اختصاص المناقشة
ببعض الروايات المذكورة فلا مانع في غيره من تلك الجهة انه لا بد من التقييد المذكور قطعا للادلة الدالة عليه فالمراد انه لا صلوة للقادر العالم الا
بالفاتحة ودعوى معارضة ذلك بالحمل على نفي الكمال ولا حاجة اذن الى التقييد فيتقاوم الاحتمالان غير متجهة ضرورة كون الحمل عليه في غاية البعد من
اللفظ ويشهد له فهم كافة الاصحاب وغيرهم حيث اطلقوا الاستدلال بها على وجوب الفاتحة في الصلوة ولو حمل على المعنى المذكور لم يكن دالا على وجوب
الفاتحة اصلا وهو كما ترى اسقاط للرواية عن الافادة فعلى فرض لزوم الخروج عن حقيقة اللفظ فلا مناص حينئذ من حملها على نفي الصحة فلا بد من الالتزام بالتخصيص
وح فيلزم الخروج عن الظ من وجهين بخلاف ما اذا حمل على ما قلناه فيقدم عليه وما ذكر من لزوم التخصيص بالاكثر فمما لا يعرف له وجه فان ترك
الفاتحة في حال الصلوة وكذا عدم القدرة عليها كالنادرة كما يشاهد ذلك بالنظر الى احوال المسلمين خامسها انها معارضة بقوله ع اذا دخل الوقت وجب الطهور
والصلوة فان ظ العطف افادة المغايرة وتحقق مفهوم كل منهما بدون الاخر وقوله ع الصلوة ثلث طهور وثلث ركوع وثلث سجود ونحو ذلك مما ورد في
ظ العبارة تحقق الماهية بدون تلك الموهوم التصحيح للفاسد فيدل الروايات الاولى على الدلالة منها على ذلك بوجه الظهور نعم مغايرة الشرط للمشروط ولا يقول القائل
بوضع الصلوة للصحيحة باندراج الشرائط في مسمى اللفظ كما قد يتوهم فان قلت اذا حكم بوجوب الصلوة فقد دل ذلك على وجوب ما اشتمل
في مسماه فاي فائدة في ذكره قلت اولا ان ذلك مبني على القول بوجوب المقدمة فلا دلالة فيها على ذلك على القول بعدمه كما هو مذهب البعض
وان الحق في التسمية وثانيا ان في التصريح بالحكم زيادة دلالة على المقصود وقد يخفى الحكم بالوجوب لعدم اندراجه في الدلالات اللفظية مضافا الى ما فيه
من الدلالة على عدم وجوب المقدمة قبل تعلق الوجوب بذيها وثالثا ان المذكور اولا هو وجوب الطهور وهو لا يغني عن الحكم بوجوب الصلوة ولو كان
المذكور اولا وجوب الصلوة فربما اغنى عنه والرواية الثانية غير مشتملة على سائر الاركان ولا سائر الواجبات وظاهرها اندراج الطهور في الصلوة فلا بد
من تنزيلها على بعض الوجوه الصحيحة ومثل ذلك لا ينهض حجة في مقام الاستدلال مضافا الى ان ظاهرها عدم صدق الصلوة بدون الطهور ولا يقول
به القائل بوضعها للاعم بل وكذا الركوع والسجود على ما مر القول فيه فهي بالدلالة على الوضع للصحيحة اقرب من خلافه سادسها المنع من عدم القول بالفصل
فغاية الامر ان تدل تلك الروايات على كون ما ذكر فيها من الاجزاء والشرائط ماخوذة في التسمية واين ذلك من القول بوضعها للصحيحة واقصى غاية ما يدل
عليها كون ما ورد في تلك الروايات كالصلوة والصيام موضوعة بازاء الصحيحة ولا يستلزم ذلك ثبوته في سائر الفاظ العبادات وهذا انما يتم لو لم يقل الى
الان مفصل في شيء من المقامين ولا يتخيله احد في المقام فبعد ثبوت اعتبار ما ذكر فيها في تحقق الماهية يكتفى به في اعتبار سائر الشرائط والاجزاء وفي ثبوته
في سائر الالفاظ وان لم يتحقق هناك اجماع اذ المسئلة متعلقة بمباحث الالفاظ فيكتفى فيها بالظن ولو كان دون ذلك على ان عمدة ادلة القائل بوضعها
للاعم هو العرف ومن الواضح عدم فرق العرف بين ما ذكر وغيره فاذا ثبت فساد ما استند اليه انهدم بنيان اساس القول المذكور لحاصل الامر المهم ببيان

الشرعية

الشريعة الذي يشتد اليه الحاجة وبه يتنوط معظم الاحكام الواردة في الكتاب والسنة ويكثر التعبير عنه في الخطابات الدائرة في كلام الشارع والمتشرعة انما هي الصحيحة اذ بها تنوط المثوبات الاخروية وعليها تبتنى اساس الشريعة فالطبيعة المقررة من الشارع هي تلك كيف وهي الامر المجعول عبادة والمعدود من الفروع الشرعية فهي الماهية المحدثة من صاحب الشريعة واما الفاسدة فهي خارجة عن العبادة مندرجة في انواع البدعة ولا حاجة الى التعبير عنه في الغالب ولو احتيج اليه فانما هو بواسطة بيان الصحيحة ولو فرض تعليق بعض الاحكام عليها فانما هو في كمال الندرة وعلى ما اخترناه من ثبوت الحقيقة الشرعية فلا كلام اذ مع اقتضية الحكمة وضع اللفظ بازاء ما يشتد اليه الحاجة ويعتد بشانه سيما بعد ثبات عرف خاص لاجل بيانه وذلك انما هو فيما يشتد اليه التعبير عن تلك الالفاظ باسامي العبادات اذ ليست الفاسدة مندرجة في العبادة على سبيل الحقيقة السادس ما افاده بعض المحققين من انا نعلم ان للعبادات اجزاء معتبرة فيها تتألف منها مهياتها كما هو ظاهر من ملاحظة الشرع ولو كانت للاعم لما كانت كذلك لصحة الاطلاق مع فقد كل واحد منها فيستلزم انتفاء مهيتها او يتحقق الكل بدون الجزء هف واورد عليه بمنع الملازمة فان القائل بوضعها للاعم يسلم وجود اجزاء معتبرة في المهية ولا يقول بحصول المهية مع عدمها سواء اعتبرت على نحو الاجمال والتعيين وانما يقول بان جميع الاجزاء ليس من ذلك القبيل بل هناك اجزاء اعتبرت بخصوصها في خصوص الصحيح كالتشهد والقراءة ونحوهما او يقول بصدق الصلوة على ما هو فاسد من جهة انتفاء الشرائط او وجود الموانع من الصحة والدليل المذكور لا يبطل شيئا من ذلك وفيه ان المقدمة المذكورة اولا كافية في دفع ذلك فان من راجع عرف المتشرعة وجدهم يحكمون بجزئية جميع الاجزاء المقررة للصلوة على سبيل الاطلاق من غير حاجة الى التقييد بالجملة انه بعد ثبوت الجزئية في الجملة يحكمون بكونه جزء لمطلق الصلوة فالمنع المذكور موهون بعد الرجوع الى عرف المتشرعة والتفصيل بين الاجزاء والشرائط ليس مذهبا معروفا فلا معول عليه بعد ابطال كونها للاعم مطلقا السابع ما افاده المحقق المذكور ايضا وهو ان كل واحد من العبادات متعلق لطلب الشارع وامره ولا شيء من الفاسدة كذلك فلا شيء من تلك العبادات بفاسدة ويمكن تقريره بالشكل الاول بان يؤتى في الكبرى ولا شيء من متعلق طلب الشارع بفاسدة فينتج النتيجة المذكورة واورد عليه انه ان اريد ان كلا من العبادات مامور به في الجملة فمسلم ولا يجدي نفعا وان اريد انه مامور به على كل حال فهو ممنوع ولو استند فيه الى اطلاقات الامر ففيه مع منع ورودها في جميع الموارد انها لا تقاوم ما دل على الوضع للاعم القاضي بتقييدها بما اذا كانت جامعة لجميع الاجزاء والشرائط مما ثبت اعتبارها في الصحة ويدفعه انه لا ريب في تعلق الاوامر بما بمعناها بجميع العبادات اذ قوام العبادة بالامر ومن البين ان الاوامر لا تتعلق بالفاسدة فقضية ذلك كون ما تعلق به تلك الاوامر صحيحة ولما كانت متعلقة بها على الاطلاق ثبت صحتها كذلك فتكون الفاسدة خارجة عنها ودعوى عدم مقاومته لما دل على الوضع للاعم تسليم لدلالة ذلك على المدعى فيتشبث في دفعه الى كون ما يدل على الوضع للاعم اقوى وستعرف انشاء الله ان ما احتج به لذلك غير ناهض عليه في نفسه فكيف يقاومه لذلك الثامن ما افاده المحقق المذكور ايضا من انها لو كانت موضوعة للاعم لم تكن توقيفية بل كان المرجع فيها الى العرف اذ هو المناط فيها على القول المذكور والتالي باطل ضرورة كونها امورا توقيفية متلقاة من صاحب الشريعة لا يصح الرجوع فيها الى العرف والعادة واورد عليه تارة بالنقض فان القائل بوضعها للصحيحة يرجع ايضا في اثباته الى العرف ولذا احتج عليه بالتبادر وصحة السلب كما مر واخرى بمنع الملازمة اذ مجرد الرجوع الى العرف لا يقضي بعدم كونها توقيفية نعم انما يلزم ذلك لو كان المرجع فيها الى العرف العام كما هو الحال في المعاملات وليس كذلك بل المرجع فيها الى عرف المتشرعة الكاشف عن مراد صاحب الشريعة وهو لا ينافي التوقيف كما انه يرجع في الالفاظ اللغوية والعرفية العامة الى اللغة والعرف العام ولا ينافي كون ذلك توقيفيا بل يحققه فكذا في المقام غاية الامر ان المعتبر هناك التوقيف من اهل اللغة والعرف العام والمعتبر هنا التوقيف من الشرع وهو حاصل بالرجوع الى عرف المتشرعة للاتفاق على اتحاد المعنى العرفي لما استعمل فيه في كلام الشارع ولا فارق بين التوقيفين والعلة المجوزة هناك مجوزة هنا ايضا لاشتراكهما في التوقف على التوقيف وعدم سبيل للعقل في الحكم به ومن هنا قلت لا يخفى ان هنا توقيفا في معرفة المعنى في الجملة ككونه العبادة المعروفة المستجمعة لجميع الاجزاء والشرائط المعتبرة في الصحة او الاعم من ذلك ومن الفاسدة وتوقيفا في معرفة تفاصيل ذلك المعنى من اجزائه وشرائطه المعتبرة فيه فيتميز به خصوص الصحيح ولا ريب ان الاول مما يحصل من ملاحظة عرف المتشرعة ولا مانع من الرجوع اليه ولذا استند الفريقان فيما ادعوه الى العرف حيث احتجوا بالتبادر وغيرهما واما الثاني فهو الذي عناه المستدل في المقام ولا ان العرف لا يفي بتلك التفاصيل بل يرجع فيه المقلد الى المجتهد والمجتهد الى الادلة التفصيلية من غير رجوع في تعيين شيء من واجباته وشرائطه الى العرف سواء قلنا بكون تلك الالفاظ موضوعة بازاء المعنى الاجمالي حسبما اشرنا اليه في الصلوة من انه يؤخذ في نفس ما وضع اللفظ له تلك التفاصيل كما هو الظاهر فيدور الامر في صدقه مدار صحته وكونه مقربا سواء زادت اجزائه او نقصت حتى انه يصدق الصلوة مثلا على الصلوة المقربة في الشرايع المتقدمة بلحاظ زمان صحتها او قلنا بكونها موضوعة بازاء ما اعتبر فيه الاجزاء على التفصيل بان يجعل كل من الاجزاء والشرائط معتبرا في الموضوع له اما على الاول فظاهر اذ معرفة المصداق ليس من شأن العرف الا ترى ان القيمة السوقية ونحوها يرجع في فهم معناها الى العرف لكن في تعيين ما هو قيمته يرجع الى اهل الخبرة فكذا في المقام واما على الثاني فلانه لما كانت الاجزاء والشرائط المعتبرة فيها متكثرة والعرف لا يفي غالبا بمعرفة تلك التفاصيل فهم انما يتصورون ذلك المعنى الموضوع له في امثال ذلك على وجه يميزه من غيره من غير ان ينتقل الى التفصيل فهم انما يعرفون من الموضوع له في امثال المقام انه معنى شانه كذا مثلا فلا بد في معرفة التفصيل ايضا من الرجوع الى الادلة التفصيلية والحاصل ان كون المعنى موضوعا له عند اهل العرف للفظ لا يستلزم تصورهم لذلك المعنى على سبيل التفصيل حتى يتميز تفاصيله بالرجوع اليهم بل الغالب فيه في مثل المقام هو تصور المعنى بالوجه على سبيل الاجمال حسبما ذكرناه وهو كاف في فهمه وح فلا وجه لما ذكر من الرجوع في تمييز تفصيل المعنى الى العرف اذ ليس ذلك من شانهم وانما شأن اهل العرف الرجوع في ذلك الى العلماء واهل المعرفة كما هو ظاهر من ملاحظة الحال في كل واحد من العبادات كيف ولو كان العرف مرجعا في معرفة التفصيل لما كانت حاجة الى الرجوع الى الاخبار وغيرها من الادلة الشرعية في معرفة اجزاء الصلوة وغيرها وهو واضح البطلان وليس الوجه فيه الا ما عرفت من الفرق بين الاجمال والتفصيل في المستفاد من تلك الالفاظ ليس الا الامور المجملة

هو الذي يستفاد من العرف ولا يعرف التفصيل الا بالرجوع الى الادلة وهذا كله واضح بناء على القول بوضعها للصحيحة واما القائل بوضعها للاعم فيئة
الى تعيين المعنى بحسب عرف المتشرعة على التفصيل الذي يذهب اليه من اجراء الاصل في كل ما شك في جزئيته او شرطيته بعد احراز ما يصدق معه الاسم في
العرف فحصل الاستدلالية لو كانت تلك الالفاظ موضوعة للاعم لكان الرجوع الى عرف المتشرعة كافيا في معرفة تفاصيل معاني العبادات المقررة في الشريعة
معانيها ليس كذلك بل لا يعرف تلك التفاصيل الا بالرجوع الى الادلة التفصيلية المقررة في الكتب الاستدلالية والمراد من كونها توقيفية هو هذا المعنى وهو
الفارق بين الفاظ العبادات وغيرها حيث جعلوا الاولى توقيفية والثانية محولة الى العرف لم يكن هناك فرق بينهما وكون احدهما محالة الى العرف العام و
الاخرى الى عرف المتشرعة الذي هو بمنزلة العرف العام بعد انتشار الاسلام لا يصلح فارقا في المقام وسياق كلامهم يابى عنه غاية الاباء كما لا يخفى على المتامل فيها
فتزنا حجة القائلين بكونها للاعم وجوه احدها قضاء امارات الحقيقة به وهو من وجوه منها التبادر فان المنساق في العرف من نفس تلك الالفاظ مع قطع النظر
عن الامور الخارجية ما يعم القسمين ولا دلالة فيها على خصوصية احد الوجهين ولذا يصح الاخبار بان فلانا يصلي وان لم يعلم صحة فعله بل وان علم فساده ولولا تبادر
الاعم لكان ذلك كذبا ومنها عدم صحة سلبها عن الفاسدة ولذا لا يصح الاخبار عمن كان وضوئه او غسله او عباداته فاسدة انه لا يتوضا ولا يغتسل من الجنابة
ولا يصلي ولا يصوم ولو اخبر كذلك من دون قيام قرينة على ارادة خلاف الظاهر عد كذبا بخلاف ما لو قيد بالصحيحة والحاصل ان الفرق بين نفي المطلق ونفي المقيد
في العرف كما هو معلوم من ملاحظة دليل على عدم صحة سلب المطلق عن الفاسدة عندهم ومنها صحة تقسيمها الى الصحيحة والفاسدة وهو ظاهر في كونها حقيقة في المقسم
ومنها انها تقيد بالصحة تارة وبالفساد اخرى والاصل فيما كان كذلك ان يكون حقيقة في القدر المشترك بين القيدين ومنها صحة استثناء الفاسدة منها اذا دخل
عليها اداة العموم كما في قولك كل صلوة يوجب التقرب الى الله تعالى الا الفاسدة وكل صلوة صليها فلان كانت مجزية الا الصلوة الكذائية وهي دليل على
اندراج المستثنى في المستثنى منه اذ الاصل فيه الاتصال ومنها حسن الاستفهام فيها لو اخبر احد بوقوع شيء من تلك العبادات وحكم عليها بشيء انها
هل كانت صحيحة او فاسدة والاصل في ذلك كون المستفهم عنه مشتركا لفظيا بين ذينك الامرين او معنويا وحيث ان الاول منفي في المقام بالاجماع
تعين الثاني ومنها انها تطلق على الصحيحة تارة وعلى الفاسدة اخرى والاصل فيما هو كذلك هو ان يكون حقيقة في القدر المشترك بين الامرين حذرا من الاشتراك
والمجاز والجواب اما عن الاول فيمنع التبادر بل الامر فيه بالعكس اذ ليس المتبادر الا الصحيحة حتى انه اعترف به القائل بوضعها للاعم الا انه ادعى كونه اطلاقا
وما ذكر من المثال محمول على الوجه المتقدم من جهة استنادها الى معتقد العامل من كون ذلك مبنيا على اطلاق المفهوم على ما هو مصداق له عند العامل
لما في تعيين مصداق تلك المفاهيم من الاختلاف في الاداء والاراء وكل عامل فانما ياتي بها على حسب ما يعتقده فيها او جرى عمله عليها فاذا اسندت تلك الاسماء
الى ذلك مفادها على حسب ما عنده والمتبادر منه هو الصحيحة بزعم العامل كما هو ظاهر من ملاحظة العرف ولولا ما قلنا من كون المتبادر ما قلنا هو الصحيح وكون
الانصراف هنا من الجهة المذكورة لما كان فرق بين الامرين بل كان الصحيح بزعم الفاسد في الواقع كالفاسد بزعمه ايضا من غير فرق في الانصراف مع وضوح الفرق
وهو شاهد على ما ذكرناه ويومي الى ما قلناه انه يقال ان المخالفين ياتون بالعبادات ويؤدون الواجبات ويواظبون على السنن مع ان العبادة الصحيحة
ليست الا الصحيحة عند الطوائف المذكورات على خصوص ما يعتقده كذلك فاللفظ في تلك الاطلاقات قد استعمل في معناه الموضوع له اعني العبادة المخصوصة
الصحيحة وانما اطلقت على المصداق المخصوص تبعا لاعتقاد عاملها كونه مصداقا لها وذلك لا يقضي بتجوز في المقام كما لا تجوز فيما اذا استعمل اللفظ في
غير الموضوع له عنده تبعا للوضع الثابت في عرف اخر غاية الامر انه فيه مخالفة للظاهر وتكون النسبة المذكورة شاهدة عليه حسب ما عرفت وكيف كان فيشهد على ما ذكرنا
انه يصح سلب الحقيقة عن تلك الاعمال الفاسدة وان يقال انها ليست بصلوة اتى بها الشرع وليست من الماهية المجعولة في الشريعة ومن البين ان القائل
بالوضع للاعم يقول بكون الاعم هي الصلوة المجعولة المقررة من الشارع ويقول بكون المستعمل فيه لفظ الصلوة الموضوع بازائه لفظها هو ذلك لنصه على
كون المعنى الشرعي قابلا للصحة والفساد وكونه المقرر من الشرع فقد اجامعا بين القسمين وان لم يقل بكونها مطلوبة كذلك ومن غريب الكلام ما وجد في كلمات
كلام بعض الاعلام حيث انه بعد ما نفى الريب عن كون الماهيات المحدثة امورا مخترعة من الشرع قال ولا شك ان ما احدثه الشارع متصف بالصحة لا غير بمعنى انه
بحيث لو اتى بها على ما اخترعه يكون موجبا للامتثال للامر بالماهية من حيث انه امر بالماهية ونص ايضا على انه اذا وضع الشارع اسما لهذه المركبات واستعمله فيها
لمناسبة فهو يريد تلك الماهية على الوجه الصحيح بالمعنى المذكور وبعد ذلك كله ذهب الى كونها اسامي للاعم فيكون الموضوع له والمستعمل فيه هو الاعم وهل هذا
الا تدافع بين وتناقض ظاهر وقد ظهر مما ذكرنا الجواب عما ذكر في الوجه الثاني ووجه الفرق بين نفي المطلق والمقيد بالصحيحة ظاهر مما قررناه اذ التصريح بالصحة
في المقام مع دلالة اللفظ على اعتبار الصحة في الجملة ظاهر في اعتبار الصحة الواقعية كما لا يخفى ذلك بعد التامل في العرف واما الثالث ففيه ان التقسيم المذكور انما
يفيد كون المقسم مستعملا في خصوص الاعم ومجرد الاستعمال اعم من الحقيقة اذ الاستعمال في خصوص الصحيحة قطعا ودعوى كون التقسيم ظاهرا في كون المقسم حقيقة فيها
في الاعم محل منع سيما اذا اشتهر استعماله في خصوص احد القسمين كذا الحال فيما ذكر من التقييد وصحة الاستثناء ولا يلزم كون الاستثناء منقطعا ان قلنا بكونها
موضوعة للصحيحة لتسليم دلالته على استعمال المستثنى منه في الاعم الا ان مجرد الاستعمال غير كاف في المقام وكذا الكلام في دعوى كونها حقيقة في القدر المشترك من
جهة اطلاقها على كل من القسمين وحسن الاستفهام انما يتبع حصول الاحتمال ويختلف الحال فيه بحسب قرب الاحتمال وبعده ولا دلالة فيه على كون المستفهم عنه مشتركا لفظيا
او معنويا اصلا وقد عرفت الحال في ذلك كله فيما قدمنا في بيان امارات الحقيقة على انه لو سلم دلالة تلك الامارات على الحقيقة ففيما ظهر مما في ذلك لا يعادل
ذلك ما قدمناه من الشواهد على كونها للصحيحة ثانيها انه قد شاع استعمال تلك الالفاظ في مواضع عديدة في الاعم من الفاسدة بحيث يستفاد من كل منها وضعها
بازاء الاعم من الصحيحة ويبعد التزام التجوز في تلك الاستعمالات الشايعة منها انه قد شاع في الاخبار بل جاوز حد التواتر تكرار الامر باعادة الصلوة وغيرها من العبادات
اذا طرء ما افسدها من ترك جزء او ارتفاع شرط او وجود مانع وقد تداول الحكم بالاعادة حتى في السنة العلماء كافة من الخاصة والعامة وقد جروا على استعمالها في كتبهم المستفيضة
يعني وقد شاع استعمالها في ذلك المقام حتى بين العوام ومن البين ان الاعادة بحسب العرف واللغة عبارة عن الاتيان بالشيء ثانيا بعد الاتيان به اولا بالضرورة فلابد من تلك هو

معناه

معناه المصطلح ايضاً وان اخذ فيه بعض الخصوصيات وقضية ذلك كون الفعل الواقع اولاً صادقاً في المسمى فاذا لم يكن الفعل الثاني اتياناً بذلك الفعل
ثانياً بل كان اتياناً اولياً ابتداءً بذلك يخرج عن كونه اعادة وبالجملة لو كانت اسامي العبادات موضوعة بازاء الصحيحة لم يمكن تحقق الاعادة الا مع صحة
الماتي به اولاً ولا يجري ذلك في الاكثر من المقامات مما وردت اعادته مع صحة الاول كالمعادة جماعة ونحوها واما معظم ما ورد فيه الاعادة وتواتر
نقله عن اهل العصمة وشاع استعماله بين المتشرعة فانما هو مع فساده الفعل الاول كما هو قضية الامر بالاعادة والحكم بوجوبها اذ لا وجه له مع صحة
الفعل الاول والتزام التجوز في جميع الاستعمالات المذكورة مع شيوعها وتداولها بعيد كمال البعد بل ربما يقطع بفساده على ان مجرد الظهور كاف
في المقام لكون المسئلة لغوية متعلقة بالاوضاع اللفظية ومنها انه قد شاع في الاستعمالات الجارية وتداول بين الخاصة والعامة الحكم ببطلان الصلوة
وفسادها عند حصول ما يفسدها وكذا الحال في غيرها من العبادات ولولا انها موضوعة للاعم لم يصح الحكم عليها بذلك لوضوح بطلان الحكم
ببطلان العبادة الصحيحة والحكم بفسادها والتزام التجوز في تلك الاطلاقات الشايعة بعيد جداً ومنها انه قد تظافر النهي عن جملة من العبادات ولو كانت
اسامي للصحيحة لما صح تعلق النهي بها اولزم القول بعدم اقتضاء النهي عنها الفساد بل قضى ذلك بدلالة النهي عنها على الصحة بمقتضى المادة كما حكي
القول به عن ابي حنيفة وتلميذه لتعلق النهي بمسمى اللفظ الذي هو خصوص الصحيحة فيكون الاتيان به صحيحاً بمقتضى المادة محرماً نظراً الى مقتضى
الهيئة والالزم المناقضة بين الهيئة والمادة والقول بان ذلك انما يتم على فرض امكان وقوعه منه وهو ممنوع مدفوع بما مر مو من عدم جواز
تعلق النهي بغير المقدور كما لا يصح تعلق الامر بها لا يقدر على تركه كالكون في المكان ولذا يقبح ان يقال للاعمى لا تبصر وللانسان لا تطر ونحو ذلك وتعلق
النهي بها دليل على امكان وقوعها والقول بالتزام التجوز في لفظ الاعادة او في مادة النهي او الخروج عما وضعت له مدفوع بكونه خلاف الظاهر جداً
التزام التاويل في جميع تلك الاستعمالات بل ربما يقطع بفساده سيما مع عدم قيام دليل على الوضع للصحيحة ليبعث على ذلك وعلى فرض قيامه فلا ريب
في كون الجري على الظاهر في تلك الاستعمالات الشايعة اظهر فهو بالترجيح اولى والجواب عن الاول اما اولاً فبان ذكر الاعادة في الاخبار وساير الاستعمالات
ليس مختصاً بما اذا وقع الفعل كاملاً بحيث يصدق عليه الاسم بل كثيراً ما يطلق مع الاتيان ببعض الفعل بحيث لا يصدق عليه اسم تلك العبادة وانما
يعد بعضاً منه كما اذا صلى ركعة من الظهر او العصر او بعضاً منها او شك بين الركعة والركعتين او طرأه غير ذلك من المفسد فانه يقال انه يعيد صلوته مع ان
ما اتى به لم يكن مصداقاً محققاً من مصاديق الصلوة والفرق بين ذكر الاعادة في هذه المقامات وغيرها بالتزام التجوز في المقام دون غيره بعيد جداً
اذ الظاهر كون الاطلاق في الجميع على نهج واحد والذي يخطر بالبال في تصحيح ذلك ان يقال ان صدق الاعادة لا يتوقف على الاتيان بتمام الفعل اولاً بل اذا
تلبس بفعل ودخل فيه ثم تركه فاستانفه يقال انه عاد الى ذلك الفعل واعاده وليس القدر المتكرر منه الا البعض فذلك كاف عرفاً في نسبة الاعادة الى
مطلق ذلك الظاهر انه كذلك لغة ايضاً ونظير ذلك واقع في غيرها من الالفاظ تقول ضربت زيداً وسمعت الجدار ولم يقع الضرب والمسح الا على البعض منها
مقتضياً بعض الاجزاء والشرائط وان قضى بفساد العمل الا انه يصدق معه الاتيان ببعض ذلك العمل وهو كاف في صدق الاعادة بحسب العرف كما عرفت
فان قلت انه على القول بكون الصلوة اسماً للصحيحة لا يكون القدر الواقع منه بعد ابطال العمل بعضاً من الصلوة لطرو الفساد الباعث على خروجه عن ذلك
كما انه على فرض كماله فاسداً لا يندرج في الصلوة حقيقة فليس مع الاقتصار عليه بعضاً من الصلوة ايضاً فالوجه المذكور انما يتم على القول بكون الصلوة
اسماً للاعم قلت لما كان الفعل قبل طرو المفسد متصفاً بالصحة ولذا يقال بعد طروه انه افسد عمله بكذا ولا يصح القول ببطلان عمله من حين شروعه
بكشف ما لحقه من المفسد عن فساده من اول الامر كان ذلك مصححاً للحكم باتيانه ببعض الصلوة الصحيحة وان طرأه البطلان بعد ذلك فالجملة الصحة
والفساد انما يطرءان حقيقة على تمام العمل ويتصف الابعاض بهما تبعاً للكل فاذا وقع بعض العمل على الوجه الكامل المعتبر يتصف بالصحة بملاحظة كونه بعضاً
من العمل الصحيح فهو صحيح بالوجه المذكور وقبل طرو المفسد من غير منافاة بين وقوعه صحيحاً بالوجه المذكور وما طرأه من الفساد بعد ذلك ولذا يصح ح دعوى حوله
في الصلوة على الوجه الصحيح ويتعلق به حنث النذر وربما لو نذر ان يتصدق بدرهم اذا دخل في الصلوة على الوجه الصحيح في الاماكن المكروهة بل حكم
الشهيد ره بالحنث مع نذر عدم ايقاع الصلوة فيها بمجرد الدخول فيها صحيحاً والوجه فيه انه يصدق عرفاً مع الشروع في الفعل انه يصلي في ذلك المكان فان
المفروض انه نذر ان لا يصلي فيه وعدم صدق الصلوة على ما اتى به بعد الفساد في الاثناء لا يقضي بعدم صحة الاطلاق يصلي هناك على سبيل الحقيقة قبله
الافعال التدريجية يصح اسناد ذلك الفعل الى المتلبس بها حقيقة على النحو المذكور قطعاً ومن هنا يظهر وجه اخر لصدق الاعادة في المقام اذ الظاهر انه لا
يعتبر في تحقق مفهومها ما يزيد على ذلك فصحة اسناد الفعل اليه فانيه يصدق الاعادة على سبيل ما كان فان قلت ان ما ذكرتم انما يصح صدق
الاعادة اذا كان الماتي به صحيحاً عند الشروع فيطرأه الفساد بعد ذلك واما اذا كان فاسداً من اول الامر كما اذا انكشف ايقاعها من غير طهارة فلا يتم ذلك
قلت قد يصحح ذلك بان وقوع تلك الافعال على جهة الفساد لا يقضي بعدم صدق الاتيان ببعض ذلك العمل اذ لا يعتبر في صدق ذلك اتصاف البعض بالصحة
لما عرفت من ان الصحة انما يتصف بها في الحقيقة العمل بتمامه دون الابعاض واعتبارها في التسمية انما هو بالنسبة الى وضع اللفظ للكل والمراد في صدق
كون الماتي به بعضاً من العمل انه لو انضم اليه ساير الاجزاء والشرائط كان عملاً تاماً وهو كاف في المقام فقد يكتفي بالاتيان بذلك في صدق الاعادة بحسب
العرف ومن ذلك يظهر وجه اخر في الجواب عن الايراد المتقدم لكنه لا يخلو عن ضعف ومع الغض عن ذلك فيمكن تصحيح اطلاق الاعادة في المقام بما سنذكره
في الوجه الثاني ومع الغض عنه ايضاً فالتزام التجوز في خصوص الصورة المفروضة في لفظ الاعادة او اللفظ الموضوع لتلك العبادة غير مستنكر وليس ذلك
الا كتجوزهم في اطلاق تلك الاسامي على العبادات الفاسدة واما ثانياً فبان المراد بالصلوة في قولهم اعد صلوتك ويعيد صلوته ونحوها اما مطلق
الصلوة من غير ان يكون الاطلاق الاولى على ما وقع من الفعل فلا مانع من ان يراد به الفعل المخصوص الموافق لامر الله تعالى فيكون صدق الاعادة على فعله ثانياً
من جهة اتيانه اولاً بالفرد المفروض على انه اداء للصحيح وبملاحظة كونه اتياناً بتلك الطبيعة وان لم يكن ما فعله اولاً اتياناً بالصحيح بحسب الواقع حتى يكون

وبذلك يندفع الاشكال الذي نقل الكلام فيه بالتمام

اداء لذلك الفعل حقيقة فان غاية ما يعتبر في صدق الاعادة هو ايقاع الفعل ثانيا سواء كان الواقع منه اولا من [افراد] تلك الطبيعة بحسب الحقيقة او بحسب
الصورة واعتقاد العامل كونه اداء لذلك الفعل واتيانا بتلك الطبيعة وان لم يكن بحسب الواقع كذلك الا ترى انه يصح ان يقال في الصورة المفروضة اعد ما
كلفت به او ما امرك الله باداءه او ما افترضه الله عليك مع ان شيئا من ذلك لا يشمل الفاسد قطعا الا انه لما كان اتيانه بالفعل الاول من جهة كونه اداء
للمكلف به واتيانا بالواجب صح التعبير المذكور وظاهر العرف لا يابي عن صدق الاعادة على ذلك على سبيل الحقيقة واما ان يراد به الفعل الصادر منه على انه مصداق
للصلوة والاتيان به اتيان بتلك الطبيعة المخصوصة فاللفظ المذكور قد استعمل فيما وضع له واطلق على المصداق المفروض بالاعتبار المذكور وحسب ما مر
تفصيل القول فيه في بيان الحال في اطلاق الصلوة على الصلوة الفاسدة بحسب الواقع الصحيحة باعتقاد الاتي بها فيكون الامر باعادتها دليلا على عدم صحة
الاول واشتماله على الخلل ويكون صحة اطلاق الاعادة منوطا بصحة اطلاق الصلوة على الفعل الاول بالنظر الى اعتقاد العامل حسب ما عرفت وقد يجعل
من هذا القبيل اطلاق الصلوة فيما لو قيل رجل صلى بغير طهارة او صلى بغير سورة او صلى مع الحدث ناسيا او جاهلا بالحكم او صلى الى غير القبلة الى غير
ذلك فيصح الاستعمالات المذكورة على سبيل الحقيقة على القول بوضعها للصحيحة بالملاحظة المذكورة ومما يشهد بما قلناه انه لو فرض ثبوت وضع الصلوة
بازاء الصحيحة صح استعمال الاعادة فيما ذكر من الاستعمالات قطعا ولا يابي عنه العرف على الفرض المذكور ايضا ولذا يستعملها القائل بوضعها للصحيحة
او الاعم على نحو واحد فتم واما ثالثا فبالتزام التجوز في جميع تلك الاستعمالات اما في لفظ الاعادة او في اسامي تلك العبادات حيث يراد بها المعنى الاعم
ليتحقق بذلك صدق الاعادة على سبيل الحقيقة ولا مانع من ذلك ودلالة مطلق الاستعمال على الحقيقة كما مر وكذا لا دلالة في لزوم التجوز في
لفظ اخر على فرض كونها حقيقة في معنى مخصوص دون غيره على عدم وضعه له ووضعها للاخر نظرا الى مخالفة المجاز للاصل لما عرفت في مباحث الدوران
من عدم صحة اثبات الاوضاع بمثل الاصل المذكور فانها امور توقيفية لا يصح الاستناد في اثباتها الى الوجوه التخريجية نعم لو حصل ظن بالوضع من ملاحظة
العرف صح الاخذ به لما دل على حجية مطلق الظن في مباحث الالفاظ وحصول ذلك في المقام محل منع والحاصل ان الاحتجاج المذكور ان كان من جهة الاستناد
الى لزوم المجاز في لفظ الاعادة او اسم العبادة في تلك الاستعمالات لاثبات كون تلك الالفاظ موضوعة للاعم من الصحيحة فقد عرفت انه مع لزوم التجوز
على اي من الوجهين لا يصلح دليلا على وضعها لذلك لعدم الاصل المذكور بنفسه صالحا في اثبات الاوضاع ونفيها وان كان من جهة بعد التجوز في
تلك الاستعمالات الشايعة ففيه انه لا مانع من شيوع المجاز مع انضمام القرينة اليه كما هو المفروض في المقام سيما مع قرب المجاز وكمال ارتباطه بالحقيقة و
قيام الشواهد من الخارج على المجازية فتم وعن الثاني انه لا باعث على التزام التجوز في تلك الاستعمالات بناء على وضعها للصحيحة اذ المراد بالصلوة حينئذ
هو مفهوم الصلوة المستجمعة للاجزاء والشرايط وقد اطلقت على ما كان مشتغلا بادائه نظرا الى مطابقته لتلك الطبيعة بملاحظة ما اتى به من اجزائها
وما هو بصدد الاتيان به من باقي تلك الاجزاء ومفاد الحكم ببطلان ما اتى به لطريان المفسد عليه هو خروجه عن كونه مصداقا لتلك الطبيعة و
اتيانا بذلك الواجب فالمقصود ان ذلك المصداق المحصل لتلك الطبيعة في الخارج قد خرج عن كونه مصداقا لها مصححا لوجودها فالبطلان انما يتصف
به ذلك المصداق باعتبار طرو المفسد عليه واطلاق الصلوة عليه انما هو بالاعتبار الاول اعني من جهة اعتبار المكلف داخله مستجمعة للاجزاء والشرايط لتحقق
الطبيعة في ضمنه وقد يجعل البطلان ايضا متعلقا بتلك الطبيعة من جهة وجودها نظرا الى منع المبطل عن وجودها واطلاق الصلوة عليها باعتبار
المفهوم الملحوظ من الاستعمال حسب ما قررنا وعن الثالث اما اولا فبالمنع من استلزامه دلالة النهي على الصحة اذ ذلك انما يتم اذا امكن الاتيان بالماهية
الصحيحة في ضمن المنهي عنه واما مع استلزامه استحالة الاتيان به كذلك فلا يجيء الدلالة على صحة المنهي عنه والقول بان استحالة اتيانه بالصحيح فاسد
بقبح تعلق النهي به حسب ما مر مدفوع بالفرق بين ما يستحيل الاتيان به من جهة تعلق النهي وما كان مستحيلا قبل تعلقه وما يقبح تعلق النهي به انما هو
الثاني خاصة لما فيه من الهذرية واما الاول فلا مانع منه لافادة النهي اذن استحالة حصوله فان قلت ان استحالة صدور ذلك من المكلف من الامور
الواقعية بالنظر الى ملاحظة الشيء في نفسه ليست حاصلة بالنهي فان تعلق النهي به مستحيل قبل تعلقه قلت ثبوت الاحكام الشرعية انما يتبع الادلة
المنصوبة عليها من الشارع فلولا تعلق النهي بها كانت محكومة بصحتها في الشريعة نظرا الى اطلاق الاوامر بعد ثبوت الماهية بظاهر الادلة الشرعية وانما يحكم
بفسادها من جهة تعلق النهي بها فالقاضي بفسادها واستحالة وقوعها صحيحة عندنا في ظاهر الشرع انما هو النهي عنها ويشكل ذلك بان المفروض كون النهي
عنها ويشكل المتعلق بذلك للتحريم والمفروض استحالة وقوع ذلك المحرم في الخارج بحسب الواقع سواء نهى عنه الشارع اولا فيكون الحكم بحرمته هذرا فلا فائدة
اذن في النهي سوى اعلام المكلف بذلك من تعلق النهي فلا يكون النهي الا ارشاديا فتم ويمكن دفعه بالفرق بين ايقاع الفعل بحسب قصد الفاعل و
ملاحظة ايقاعه ووقوعه بحسب الواقع توضيحه ان هناك حصولا للطبيعة في ضمن الفرد بحسب الواقع واعتبارا من الفاعل لايجادها في ضمنه وهو لا يستلزم
الحصول بحسب الواقع فان ذلك ان صادف الاتيان به في ضمن ما هو من افراده بحسب الواقع كان هناك حصول لتلك الطبيعة بحسب الواقع والا فلا والمنهي
عنه في المقام انما هو الثاني دون الاول فان قلت ان ظاهر النهي بحسب الوضع هو طلب ترك نفس الطبيعة لا ترك القصد الى ايقاعها في الخارج ولو في ضمن
ما ليس بمصداقها وحمله على ذلك مجاز ايضا فلا يابي عنه شيوع تلك الاستعمالات قلت المقصود ان اسامي العبادات موضوعة بازاء الصحيحة والافعال المطلوبة
بالشريعة فاذا وقعت متعلقة للنهي في الظاهر ايضا يتعلق النهي بتلك الافعال غاية الامر انه يرتفع عنها المطلوبية من جهة تعلق النهي بها فيفاد تلك النواهي
حرمة اداء ما يصح قبل النهي بعد تعلقه بها فادة النهي اذن مستعملة فيما وضعت له الا انه يلزم من تعلق النهي بها خروج المنهي عنه عن كونه مصداقا لما وضع المبدأ
له والمتحصل من ذلك هو حرمة الفعل الملحوظ بازاء تلك العبادة الشرعية فكما ان الواجب قبل تعلق النهي هو الفعل الملحوظ بازاء العبادة المخصوصة فكذا هو
المحرم بعد تعلق النهي به الا انه يلزمه الفساد في الثاني والخروج عن كونه مصداقا لتلك الطبيعة بحسب الواقع هو امر لازم لا مدخل له بما استعمل اللفظ فيه حتى
يلزم استعماله في غير ما وضع له واما ثانيا فبالتزام التجوز في النواهي الواردة بحملها على ارادة الفساد دون التحريم لما ذكر من امتناع حصول الصحيح فلا يتعلق الحكم

بحرمتها

بجهة بها فالمقصود منه الى النواهي الدالة على فساد تلك الاعمال اللازمة من دلالتها على عدم مطلوبيتها ولذا تكرر في كلام الشارع بيان الموانع من الصحة بالنواهي في العبادات والمعاملات على نحو بيانه الاجزاء والشرائط بالاوامر والظاهر ان ذلك طريقة جارية في تخاطبات العرف ايضا في امثال تلك المقامات فمفاد تلك النواهي عدم حصول تلك الطبايع المقررة في ضمن ما يتعلق النهي به فالالفاظ المذكورة مستعملة في خصوص الصحيحة من غير حاجة الى صرفها عن الصحيح بحمل النهي الا انه بما يتعلق النهي به من جهة البدعة خاصة لا لحرمته في نفسه مع قطع النظر عن كونه بدعة الا ان يقوم شاهد عليه والقول بان البناء على وضع تلك الالفاظ للصحيحة لما كان مستلزما للخروج عن مقتضى وضع الصيغة في الاستعمالات المذكورة كان ذلك مدفوعا بالاصل موهون بما عرفت من عدم جواز اثبات الاوضاع التوقيفية بمثل تلك الاصول ولذا لم يتداول بينهم اثبات شيء من الاوضاع بذلك في ساير المقامات مضافا الى عدم لزوم الخروج عما يستنبطهم من المادة بناء على القول بوضعها للاعم لتبادر الصحيحة منها ولو من جهة الاطلاق فالالتزام بالخروج عن ظاهر الاطلاق حاصل على القول المذكور ايضا فاي بعد اذن في الخروج عن ظاهر وضع الصيغة سيما مع دورانه في الاستعمالات في امثال تلك المقامات فتم هذا وقد يلتزم بالتجوز في اسامي العبادات المتعلقة للنهي نظرا الى كون النهي بها قرينة على الحمل على الفاسدة فيراد بها صورة تلك العبادة مما يطلق الاسم عليه بحسب استعمال المتشرعة واستبعاد التجوز في تلك الاستعمالات غير بعيد سيما مع انضمام القرينة وعدم شيوع استعمالها كذلك لورودها في موارد مخصوصة والاستناد الى الاصل في دفع التجوز في الاستعمالات المذكورة قد عرفت ما فيه لكن مع البناء ذلك يلزم القول بحرمة الاتيان بما يطلق عليه اسم تلك العبادة بحسب العرف وان لم يات به الفاعل بملاحظة كون العبادة المطلوبة وهو مشكل بل لا يبعد التزامهم بخلافه وهذا ايضا يرد على القائل بوضعها للاعم ايضا الا ان يبنى فيه على التقييد فهو مع مخالفته للاصل خلاف المنساق من العبادة كما عرفت فتعين ذلك تاييد لما قررناه من الوجهين المتقدمين ثالثها انها لو كانت موضوعة للصحيحة لزم التزام احد امرين في لفظ الصلوة من القول باختصاصها بواحدة من الصور يكون غيرها من ساير صورها غير مندرجة في الصلوة الا انها تنوب عنها بها وتقوم مقامها في اسقاط التكليف بها او القول بثبوت ماهيات متعددة متباينة للصلوة فوق حد الاحصاء والتالي بقسميه باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلان ماهية الشيء عبارة عما يكون به الشيء هو فلابد ان يكون امرا محققا في نفس الامر متعينا في حد ذاته ولا يكون تابعا للاعتبار المعتبر بحيث يزيد باجزائه وينقص بحسب الاعتبار واذا وضع لفظ بازائها فلابد ان يلاحظ الواضع تلك الماهية على نحو يتعين ويتميز عما سواها وح اذا انتفى شيء من اجزائها او شرائطها المعتبرة فيها يلزم انتفاء تلك الماهية وخروجها عن الموضوع له فاذا كانت الصلوة اسما للماهية معتبرة محدودة مكيفة بشرائط عديدة فيلزم من ذلك انتفاؤها بانتفاء جزء منها او شرط كما هو قضية ما مهدناه ويعترف به القائل بكونها اسامي للصحيحة فنقول ح لا شك ان الصلوة يختلف اجزاؤها بحسب احوال المصلين فلها بالنسبة الى الحاضر اجزاء وبالنسبة الى المسافر اجزاء وكذا بالنسبة الى القادر والعاجز على اختلاف مراتب العجز وكذا بالنسبة الى المتذكر والساهي على اختلاف انحاء السهو الواقع منه وكذا الحال بالنسبة الى شروطها على اختلاف المراتب في القدرة والعجز والسهو والنسيان فقد يحصل اذن ماهيات كثيرة غير محصورة مختلفة في المقومات والاجزاء والشرائط المعتبرة فان قيل بكون الصلوة اسما للجامع لجميع تلك الاجزاء والشرائط لا غير لزم خروج الباقي عن الصلوة حقيقة فيكون اجزاؤها عن الصلوة لنيابتها عنها وهو اللازم الاول وان قيل بوضعها لكل من تلك الحقايق المختلفة الخارجة عن حد الاحصاء فهو اللازم الثاني واما بطلان اللازم بقسميه فاما الاول فلظهور اتفاق الكل على فساده واما الثاني فلوجهين احدهما انه خارج عن الطريقة الدائرة في الاوضاع اذ التسمية للمهيات ووضع الالفاظ بازاء المعاني انما يكون بعد تعينها وتميزها حين الوضع من اول الامر من غير توقف على طرو شيء وحصول شرط كما هو العادة الجارية في الاوضاع والمفروض خلافه في المقام اذ ليس الوضع للطبيعة التامة والناقصة على اختلاف مراتبها على القول المذكور وانما يكون الوضع لها متوقفا على طرو الطواري على اختلاف وجوهها وعدمه فما دام متمكنا متذكرا يكون الصلوة بالنسبة اليه شيئا وما دام عاجزا او ناسيا او ساهيا باختلاف المراتب في ذلك شيئا اخر ويختلف التسمية بحسب اختلاف الاحوال ومثله غير معهود في الاوضاع ثانيهما انه لو فرض تحقق الوضع على النحو المذكور سواء قلنا بوضعها لذلك على سبيل الاشتراك اللفظي او غيره فلابد ان ينوي المكلف الصلوة التي هي تكليفه في نفس الامر لما عرفت من اختلاف الصلوة وتعدد الماهيات وح فلابد ان ينوي اولا من يبني التشهد مثلا في الركعة الثانية تلك الصلوة الناقصة وهو ضروري الفساد ولو قيل انه ينوي الصلوة التامة ولا وح كيف يجزي عنه غير ما نواه وكيف يجزي قصد ماهية من غيرها مع وقوع الثانية من دون نية وقصد الناقصة في الاثناء كيف يقضي بالاجزاء مع دخول بعض منها بغير قصدها ولو قيل بتركيب تلك الصلوة من الماهيتين حيث انه من التامة الى حد التمام فيجزي عنه بنيتها ومن الناقصة بعد طرو النقص فلابد من نيتها فهو واضح الفساد ايضا اذ لا وجه لتركيب الماهية من ماهيتين مختلفتين متباينتين والحاصل انه لا يصح من الشارع ايقاع مثل تلك التسمية ولا للمصلي القصد الى ذلك المسمى ونيته هكذا ذكره بعض الافاضل ورأى ان شيئا من ذلك لا يلزم القائل بوضعها للاعم اذ هي ح اسم لما يقبل الصحة والفساد والزيادة والنقصان ولا يتفاوت فيه الحال ولا يرد عليه الاشكال اذ تلك الزيادات والنقيصات انما هي من طوارى المهية وعوارضها ولا اختلاف في المهية بحسب اختلافها فلا مانع من التسمية ولا اشكال في تصحيح النية قلت ان القائل بوضعها للصحيحة يقول ايضا بنحو ذلك بعينه اذ لا يقول احد باشتراك الصلوة لفظا بين تلك الخصوصيات وان هناك ماهيات عديدة متباينة خارجة عن حد الاحصاء بل انما يذهب الى وضعها للقدر الجامع بين الجميع ويجعل تلك الاختلافات كاختلاف الافراد والخصوصيات ويقول بكون نفس الماهية امرا قابلا لتلك الزيادات والنقيصات على ما يلتزم به القائل بكونها للاعم غير انه يعتبر خصوصية زائدة على ما يقول به القائل بالاعم وهو كون تلك الماهية حسنة مقربة الى الله ثم ان تلك الاختلافات قد تكون على نحو يوجب خروج العمل عن قابلية التقرب وقد لا تكون كذلك فيجعل الموضوع له هو تلك الماهية مقيدة بذلك ليخرج الاول عن المسمى وهذا التقييد ان لم يوجب زيادة تعين للمسمى فلا يزيده ابهاما حتى انه يكون قبل التقييد به ماهية محدودة متعينة الحدود والاجزاء وبعد التقييد به ماهية مبهمة غير متعينة لتوقف تعينه على ملاحظة تلك الخصوصيات بل قد يقال بان الامر فيها بالعكس فانه يصح للقائل بالصحيحة

بوضعها للصحيح بملاحظة معنا للتسمية اعنى ما يحصل به القربة ويكون معروضا للاجزاء والصحة بخلاف القائل بوضعها للاعم فيشكل الحال بالنسبة اليه اذ لا معيار لديه سوى التسمية والمفروض ان التسمية فرع تعيين المسمى حسب ما ذكره والقول بتعيين اجزاء مخصوصة يتعلق بها التسمية موجب لخروج الباقى عن الحقيقة فلا يصح اطلاقها على الكل على سبيل الحقيقة وهو باطل باتفاق الكل كما مرت الاشارة اليه على انه لا فارق بين الاجزاء فى ذلك لصدق الصلوة بحسب العرف قطعا مع انتفاء كل منها من غير بينة اصلا كما مر وكيف يعقل تصور امر متميز مفهوم جامع بين الصلوة الصحيحة والفاسدة بجميع مراتب الصلوة الجامعة لجميع الاجزاء والشرائط المعتبرة فى حال الشعور والاختيار والقدرة وصلوة الغريق التى يجزى منها تكبيرات اربع وما بين هذين من المراتب التى لا تحصى الواقعة على الوجه الصحيح والفاسد فما اورده على القول المذكور فهو اشد ورودا على القائل بكونها للاعم ثم نقول ايضا ان البدلية التكبيرات الاربع اذا صدرت من القادر المتمكن من الصلوة التامة لا يسمى صلوة عند المتشرعة قطعا بخلاف ما اذا وقعت فى محلها وكذا غيرها من بعض الوجوه التى قد تقع الصلوة عليه فما اورده من لزوم اختلاف التسمية باختلاف الاحوال الطارية على القول بوضعها للصحيحة وارد عليهم غاية الامر انه لا يختلف الحال عنده فى التسمية بالنسبة الى بعض الوجوه ولا بد فى بعضها من القول باعتبار خصوصيات الاحوال فى التسمية اذ كما يقضى اختلافها باختلاف الحال فى الفساد والصحة فكذا يقضى باختلاف التسمية كما لا يخفى بعد ملاحظة الاطلاقات العرفية وقد يتضح لك بملاحظة ما قررناه فى المقام وما اشرنا اليه سابقا اندفاع الايرادين المذكورين اما الاول فلان ما ذكر من اختلاف الحال فى التسمية بحسب اختلاف الاحوال ليس من جهة وروده اوضاع مترتبة على اللفظ بحسبها حتى يكون خارجا عن القانون المتعارف بل لاختلافها فى الصحة الملحوظة فى الوضع والموضوع له مفهوم كلى ابانى شامل للجميع كما مرت الاشارة اليه انما يختلف الحال فى مصاديقه بحسب اختلاف تلك الاحوال واما الثانى فلما عرفت من عدم اختلاف الطبيعة فى النوع بحسب اختلاف تلك الاحوال حتى لا يتضح الامر فى النية وانما هو اختلاف فى الامور العارضة يختلف مصاديق تلك الطبيعة بحسب اختلافها وذلك مما لا يقضى باشكال فى النية وهو ظاهر رابعها انها لو كانت موضوعة لخصوص الصحيحة لما صح تعلق الطلب بشئ من العبادات المتعلقة على اساميها والتالى ظاهر الفساد بيان الملازمة ان الالفاظ المذكورة حينئذ دالة بنفسها على مطلوبية معانيها مع قطع النظر عن تعلق صيغ الطلب بها اذ المفروض دلالتها على العمل الصحيح وهو لا يكون الا مطلوبا فلا يحصل من تعلق الطلب بها فائدة جديدة ويكون بمنزلة ان يقول اريد منك العمل الذى هو مرادى وفيه اولا ان هناك فرقا بينا بين دلالة الالفاظ المفردة على مطلوبية معانيها ودلالة المركبات على وقوع الطلب فان غاية ما يستفاد من المفردات احضار مدلولها المقيدة بكونها مطلوبة واما كون ذلك الطلب حاصلا بحسب الواقع فلا يفهم من ذلك معنى خبريا لا يدل المفرد عليه مثلا لفظ الصوم اسم للامساك المعرفى المطلوب فغاية ما يستفاد من لفظه احضار المعنى المذكور ببال السامع واما ان ذلك المعنى امر متحقق فى الواقع قد تعلق طلب الشارع به فلا دلالة فيه عليه اصلا والمستفاد من تعلق الطلب بها هو المعنى الاخير فلا تكرار نعم لو قال الشارع ان الصوم ثابت فى الشريعة افاد على القول المذكور كونه مطلوبا للشارع ولا فائدة بل الظاهر بحسب متفاهم العرف دلالته عليه وهو مما يؤيد القول المذكور وثانيا ان تلك الاوامر هى الدالة على كون تلك الاعمال عبادة مطلوبة للشارع فيعلم بذلك كون تلك الالفاظ مستعملة فى تلك العبادات فلولا ما دل على مطلوبيتها لما علم كون تلك الالفاظ من اسامى العبادات او ان مدلولها من الامور الراجحة فغاية الامر انه بعد تعلق الطلب بها ومعرفة كون تلك الافعال عبادة يمكن الرجوع فيما بعد الى استعلام المطلوبية من مجرد اللفظ واين ذلك من عدم صحة تعلق الامر بها كما هو المدعى هذا بالنسبة الى الاوامر الابتدائية التى يستفاد منها اصل المطلوبية واما الاوامر المتكررة الواردة بعد معرفة كون تلك الافعال عبادة مطلوبة فهى ايضا لا مانع فى ورودها فانها كالامر بالطاعة مع ان الطاعة فيها ايجاد الفعل على موافقة الامر فغاية الامر ان تكون مؤكدة وانما سبقت لاجل ذلك ثم ان الثالث ان تعلق الامر بها يفيد كون ما تعلق به واجبا ان كان الامر ايجابيا او مندوبا ان كان ندبيا وذلك لا يستفاد من مجرد ملاحظة الالفاظ المذكورة فانها انما تدل على المطلوبية فى الجملة الاعم من الوجوب والندب قد ينافى فيه بان غاية ما يصح به من ذلك كون تعلق الامر الايجابى والندبى مفيدا واما اذا كان اللفظ الدال على المطلوبية اعم من الوجهين بان يدل على مطلق الرجحان فالايراد على حاله اذ المفروض كون الالفاظ المفروضة مفيدة لذلك بنفسها وقد وقع ذلك كثيرا فى الادلة الشرعية خامسها انها لو كانت موضوعة لخصوص الصحيحة لزم دخول وصف الصحة فى مفاهيمها وهو بين الفساد لظهور كونها من عوارض وجودها فى الخارج ويدفعه انه ليس المقصود اخذ مفهوم الصحة فى مداليل تلك الالفاظ بل المراد كما ذكرنا ان المدعى كون الموضوع له هو الافعال الجامعة للاجزاء والشرائط وهى من اجزائها شانها الاتصاف بالصحة عند وجودها فى الخارج ولا يلزم من ذلك اخذ مفهوم الصحة فى الموضوع له مطلقا فضلا عن اخذه بعنوان الجزئية كما توهم فى الاحتجاج والتعبير عن المدعى بان تلك الالفاظ موضوعة للصحيحة انما اريد به ما ذكرنا بجعل الصحيحة عنوانا لتلك الماهية المستجمعة للاجزاء والشرائط سادسها انها لو كانت موضوعة للصحيحة لزم دخول الشرائط فى مفاهيم تلك العبادات فلا يبقى فرق بين اجزائها وشرائطها لاندراج الجميع اذن فى مفاهيمها وهو فاسد بالاجماع وقد اشار الى ذلك العضدى وهو كسابقه فى غاية الوهن للفرق البين بين اخذ الشئ جزء من المفهوم وقيدا فيه على ان يكون القيد خارجا والتقييد داخلا واقصى ما يلزم فى المقام هو الثانى والفرق بينه وبين الجزء فى كمال الوضوح وان اشتركا فى لزوم الانتقال اليهما عند تصور المفهوم على سبيل التفصيل وبذلك يظهر الفرق بينها وبين الشرائط العقلية الخارجية مما لا يمكن حصول المطلق فى الخارج الا بها حيث انه لا يلزم الانتقال اليها من تصور المشروط بها اصلا بل يمكن ان يدعى ان الحال فيها ايضا كذلك فلا يلزم من القول بوضعها للصحيحة ملاحظة الشرائط اصلا ولو بكونها قيدا فى الموضوع له اذ قد يكون الملحوظ فى الوضع هو تلك الاجزاء من حيث كونها حسنة مطلوبة او من حيث كونها صحيحة مبرئة للذمة ونحو ذلك فغاية الامر انه لا يمكن وقوعها فى الخارج الا مع استجماعها للشرائط ولا ربط لذلك بالانتقال الى الشرائط بتوسطها ثم انه قد يتبع بعض الافاضل هذا القول بامور منها اتفاق الفقهاء على ان اركان الصلوة هى ما يبطل الصلوة بزيادتها عمدا او سهوا ومن البين انه لا يمكن زيادة الركوع مثلا عمدا الا عصيانا ولا ريب فى كونه منهيا عنه ومع ذلك يعد ركوعا حقيقة لا صورة الركوع لوضوح عدم بطلان الصلوة بايجاد الصورة

[illegible]

كان يحتمل بمقدار الركوع للهوى الى السجود او لاخذ شيء من الارض وفيه خروج نحو الركوع والسجود عن محل البحث لكونهما من الالفاظ اللغوية وليس
معانيها من الماهيات الجعلية الشرعية كما اشرنا اليه في اول المسئلة ولو سلم كونهما من المعاني المستحدثة فليست الالفاظ المذكورة من اسامي العبادات وانما
هي اسامي لاجزاء العبادات ومن البين انه لا يتعلق هناك امر بالخصوص حتى يعتبر فيها الصحة والفساد واعتبار الامر المتعلق بالكل في اوضاع تلك الاجزاء
مما يستبعد جدا ومع الغض عنه فعدم اعتباره هناك لا يفيد عدم اعتباره في محل البحث مع الفرق البين بينهما ومنها ما روي في الصحيح من بناء الاسلام
على خمس الصلوة والزكوة والحج والصوم والولاية قال عليه السلام ولم يناد بشيء كما نودي بالولاية فاخذ الناس باربع وتركوا هذه يعني الولاية فحكم عليه السلام باخذهم
بالاربع مع ما ثبت من فساد عباداتهم لانتفاء الايمان فلابد من جعل تلك العبادات اسامي للاعم وفيه ما عرفت من الفرق بين مفهوم الصلوة وما اخذ من التفاصيل
في مصاديقها ففساد عباداتهم من جهة انتفاء شرط الولاية وغيره من ترك بعض الاجزاء والشرائط لا يقضي بعدم اخذهم بتلك العبادات بل واعتقادهم بناء
الاسلام عليها بل واتيانهم بها ومواظبتهم عليها على حسب معتقدهم وان اخطاؤا في كيفية ادائها ولا دلالة في حكمه عليه السلام باخذهم بها على ما يزيد على ذلك
بل نقول ان الظاهر من الرواية ارادة خصوص الصحيحة لوضوح عدم بناء الاسلام على الفاسدة اذ هي من الامور المحرمة التي نهي عنها في الشريعة واراد الشارع عدم
وقوعها فكيف يصح القول بابتناء الاسلام عليها فذلك من اقوى الشواهد على ارادة الصحيحة منها فهي اذن لتاييد القول بوضعها للصحيحة اولى كما لا
يخفى ومنها انه لا اشكال عندهم في صحة اليمين على ترك الصلوة في مكان مكروه او مباح مثلا وحصول الحنث بفعلها ويلزمهم على ذلك امران الاول انه لا
من ثبوت اليمين حينئذ نفيها فان ثبوتها يقتضي كون الصلوة منهيا عنها والنهي في العبادة مستلزم للفساد لكونها فاسدة يستلزم عدم تعلق اليمين
بها اذ المفروض تعلقها بالصحيحة ويلزم ح ان لا يتحقق الحنث بفعلها لعدم تحقق الصلوة الصحيحة والقول بان المراد الصحيحة لولا اليمين لا يجعلها
صحيحة في نفس الامر كما هو المدعى وفيه ان مبنى الكلام المذكور على لزوم استعمال الصلوة في المقام في الاعم لعدم امكان ارادة الصحيحة واللازم الفساد المذكور
وح يرد عليه اولا النقض بما اذا حلف ان لا يصلي صلوة واجبة او مندوبة في الحمام مثلا اذ من البين الواضح عدم شمول الواجب والمندوب للفاسد بل
فيما لو نذر ان لا يصلي صلوة صحيحة فيه فانه ان قيل بصحة صلوته فيه بعد ذلك جاء عدم انعقاد النذر فهو مما لا وجه له على انه جار في نذر المطلق ايضا فلا
مانع اذن من التزام القائل بوضعها للصحيحة بذلك وان قيل بعدم صحتها نظرا الى انعقاد النذر فكيف يتحقق الحنث مع ان الواقع ليس من افراد المحلوف
على تركه وثانيا ان متعلق الحلف في المقام ليس هو الاعم من الفاسدة بل الصحيحة خاصة وتغير اللفظ مستعمل في الاول وذلك فرق بين بين الفساد الحاصل
قبل النذر والحاصل به فلفظ الصلوة في المثال المفروض قد استعملت في الصحيحة الجامعة لجميع الاجزاء والشرائط الا انها لزمها الفساد بعد تعلق النذر
وانعقاده ونظير ذلك انه لو نذر ترك المكروهات في يوم معلوم وحلف على ترك المباحات فيه فانه يحنث قطعا بالاتيان بشيء مكروه او مباح قبل
النذر والحلف مع ان المأتي به ليس من المكروه والمباح ولا تجوز في لفظ المكروه ولا المباح المتعلق للنذر والحلف المفروضين فكذا الحال في المقام
ومن التأمل في ذلك يتضح حقيقة الحال في العبادات المتعلقة للنهي حسبما مرت الاشارة اليه ومنها انه يلزم على القول بكونها اسامي للصحيحة ان يفتش عن
احوال المصلي اذا نذر ان يعطيه شيئا ليعلم صحة صلوته بحسب نفس الامر حتى يحكم ببراءة ذمته عن النذر والاخذ باصالة حمل فعل المسلم على الصحة غير مجدية
في المقام اذ اقصى ما يقتضيه هو حمله على الصحيح عنده وهو مما يختلف باختلاف الاراء فقضية الاصل المذكور عدم تعمده الاتيان بالفاسد بل عدم
ايقاعه لما يعتقد فساده ولو على سبيل السهو واما اتيانه بما يحكم الناذر بصحته فلا مثلا اذا راى رجلا صالحا يصلي صلوة جامعة لجميع الاركان والواجبات
لكن لا يدري انه هل صلى بغسل الجنابة من غير وضوء لفتواه او فتوى مجتهده بالاكتفاء به فليس له الاجتزاء بذلك في حكمه باداء الصلوة حقيقة اذا راى
الناذر بطلان الصلوة الواقعة كذلك وهكذا الحال في ساير الخلافات الواقعة في الاجزاء والشرائط واما بطلان اللازم فلانا لم نقف الى الان على من
التزم بهذه التفحصات والتدقيقات وقال بتوقف البراءة عليها وانما يكتفون باعطاء من ظاهره الاداء وليس ذلك الا لاجل كونها اسامي للاعم لصدق
الصلوة ح على فعله قطعا مع عدم علمه بفساده المانع من اعطائه فان ذلك هو غاية ما دل الدليل على خروجه عن متعلق النذر ولعله لاجل ذلك جرت
الطريقة في الاعصار والامصار على عدم التفحص عن مذهب الامام في جزئيات مسائل الصلوة عند الائتمام به ويكتفون بثبوت عدالته نعم اذا علموا بمخالفته
لما عندهم كما اذا ترك السورة لذهابه الى عدم وجوبها او توضأ بالماء القليل الملاقي للنجاسة لحكمه بطهارته لم يصح القدوة فما لم يعلم بطلان صلوته يجوز
الاقتداء به لانه انما يتعين بحكم بصحة صلوته شرعا والقدر الثابت من المنع هو ما علم بطلانه وان كان صحيحا عند الامام فليس هذا الا من جهة الاكتفاء بمسمى
الصلوة ما لم يعلم المأموم بطلانها على مذهبه الا ان الاصح الاقتداء حتى يعلم بصحتها على مذهب نفسه كما هو مقتضى القول بوضعها للصحيحة وفيه المنع من
الملازمة المذكورة اذ يجوز البناء في ذلك على ظاهر الحال قطعا ولو على القول بوضعها للصحيحة كيف ولولا ذلك لوجب التفتيش بالنحو المذكور على القول بالاعم
فيما لو نذر شيئا لمن يصلي صلوة واجبة او مندوبة ضرورة عدم اتصاف الفاسدة بشيء منهما مع انا لم نقف على من يدقق في ذلك ايضا ولا من يفصل بين
هذه الصورة وما تقدمها وليس ذلك الا من جهة الاكتفاء بظاهر فعل المسلم في الحكم بالصحة كما هو قضية الاصل المقرر والقول بان اقصى ما يقتضيه الاصل
المذكور هو الحمل على الصحة عنده مدفوع بان الذي يظهر من ملاحظة الطريقة الجارية هو الحمل على الصحة الواقعية كيف ولولا ذلك لم يتم للمسلمين سوق لاختلافهم
في احكام الذبايح والجلود وغيرها وكثير من العامة لا يشترطون الاسلام في المذكي ويحللون ذبايح اهل الكتاب وجماعة منهم يقولون بطهارة جلد الميتة بالدباغ
فلولا نقل باصالة حمل فعل المسلم على الصحة الواقعية لم يجز لنا ان ناخذ منهم شيئا من اللحوم والجلود مع عدم علمنا بحقيقة الحال وهو خلاف الطريقة الجارية
من لدن اعصار الائمة بل يجري ذلك ايضا بالنسبة الى اهل الحق ايضا لاشتباه العوام كثيرا في الاحكام فيزعمون صحة ما هو فاسد عند العلماء فاذا كان مفاد الاصل
المذكور مجرد افادة الصحة بزعم العامل صعب الامر جدا ولم يمكن الحكم بصحة شيء من العقود والايقاعات ولم يجز اخذ شيء من اللحوم والجلود ولو من اهل الحق
بعد التفحص عما يعتقده ذلك الشخص وهو مما يقضي الضرورة بفساده ومع الغض عن ذلك اذ قد يذهب غيره ببعض الوجوه فالاختلاف الحاصل بين علماء

الفرقة وحكم بعضهم بفساد ما يزعم الآخر صحته كاف في ذلك غاية الامر انه يحكم بصحة العقود والايقاعات الواقعة على كل من تلك المذاهب بالنسبة الى من يذهب لا

فعلم اليه ولا يجري ذلك في ساير المقامات كمباحث الطهارات والنجاسات وكثير من الاحكام فالاشكال من جهته حاصل قطعا ثم بعد تسليم ماذكر لا يكتفى بالصحة عندهم

محل منع نعم اذا لم يكن مكلفا في حكم الشرع بالعمل به بان لا يكون تكليفه شرعيا ولو ثانويا في حقه صح ماذكر الحكم بها شرعا كما في صلوة المخالفين بناء على الوجه الثاني

التكليف في تحصيل الحق وقلنا بامكان عدم الوصول الى الحق اذ غاية الامر حينئذ معذوريتهم في عدم الاتيان بما يتعلق بهم من التكاليف الواقعية وذلك لا يقتضي تعلق

التكليف الثانوي بالاتيان بما زعموه كما هو الحال بالنسبة الى ساير الاديان واما اذا كان ذلك مطلوبا منه في الشرع كما في الاحكام الثابتة باجتهاد اهل الحق بالنسبة

الى ذلك المجتهد ومن يقلده فيه فعدم اندراجها في الصلوة مع مخالفته للواقع محل اشكال لصحته صلوته شرعا بالنظر الى تكليفه الثانوي المقطوع به من ملاحظة

اليه المقدمتين المشهورتين بل لا يبعد شمول الصلوة الصحيحة لها كما يجيء الاشارة اليه ان شاء الله نعم ومع الغض عن ذلك ايضا فلو بني على ماذكر اشكل الحال في ذلك بناء

على القول بوضع تلك الالفاظ للاعم ايضا نظرا الى ان المفهوم عرفا بحسب المقام المفروض هي الصحيحة ولذا حكم بخروج معلوم الفساد عنه ولو بالنظر الى معتقد الناذر

اذا عرف منه المخالفة كما مر وح فنقول ان ازالحكم بفساد الفعل مع عدم موافقته لعلم المعتقد ولم يكن عالما من الخارج بكون ما ياتي به موافقا لما يعتقده ولا صالة

صحة فعل المسلم قاضية بصحته كان لم يمكن الحكم اذن بصحة ما ياتي به ويكون دائرا عنده بين الوجهين وح كيف يمكن الحكم بخروجه عن الاشتغال اليقيني بالدفع اليه مع

الشك في كونه متعلقا للنذر وكون الدفع اليه اداء للمنذور ومجرد صدق اسم الصلوة على ما ياتي به لا يقضي بحكمه بالصحة ليكون من متعلق النذر والقول

بان القدر المعلوم خروجه عن المسمى هو ما علم مخالفته لما يعتقده فيبقى غيره مندرجا تحت الاطلاق بين الفساد لوضوح ان الباعث على خروج ذلك بما هو فساده

عنده من غير مدخلية لنفس العلم في ذلك وانما العلم في ذلك انما العلم به طريق اليه فاذا لم يكن هناك طريق الى ثبوت الفساد ولا الصحة وجب التوقف لا الحكم

بالصحة فظهر بذلك ما في قوله ان ذلك هو غاية ما دل الدليل على خروجه عن متعلق النذر وجعله لماذكره مبني حكمهم بجواز القدوة مع عدم علمه بموافقته

له الا ما علمه في مذهبه وكيف يمكن القول بصحة القدوة بمجرد صدق اسم الصلوة عليه والمفروض عدم قضاء اصل ولا غيره بصحته على الوجه المذكور بل يكون احتمال

فساد في نظر الشرع مكافئا لاحتمال صحته من غير فرق مع وضوح اعتبار صحة صلوة الامام ولو في نظر الشرع في صحة الايتمام فالظاهران الوجه في البناء المذكور وايضا هذا

الوجهين المتقدمين هذا والوجه في القول بالتفصيل بين الاجزاء والشرايط اما في اعتبار الاجزاء فبما مرت الاشارة اليه من ظهور عدم امكان تحقق الكل مع

انتفاء الجزء فاذا تحققت الجزئية لم يعقل صدق الكل حقيقة بدونه واذا شك في حصوله او في جزئيته مع عدم وجوده لزم الشك في صدق الكل واما

في عدم اعتبار الشرايط فبظهور خروج الشروط عن ماهية المشروط كيف ولو كانت مندرجة فيها لما تحقق فرق بين الجزء والشرط فاذا وضع اللفظ بازاء المشروط

كان مفاده هو ذلك من غير اعتبار للشرايط في مدلوله وعدم انفكاك المشروط بحسب الخارج عن الشرط لا يقضي باخذه في مفهومه اذ غاية ما يقضي به ذلك امتناع

وجوده بدونه وذلك مما لا ربط له باعتباره في موضوع اللفظ وفيه ما عرفت مما فصلناه اما ماذكره من عدم تعقل الحكم بصدق الكل بدون الجزء او

الشك فيه فبما مر توضيح القول فيه في توجيه الكلام القائل بوضعها للاعم فلا حاجة الى تكراره واما ماذكره من لزوم اندراج الشرط في الجزء على فرض اعتباره فيه ففيه

ما اشرنا اليه من الفرق بين اعتبار الشيء جزءا واعتباره شرطا فان الملحوظ في الاول اندراجه في الموضوع له ودخوله فيه والمعتبر في الثاني هو تقييد الموضوع له به

واما نفس الشرط فخارج عنه ومع الغض عن ذلك فلا يلزم من القول بوضعها للصحيحة مطلقا اعتبار كل من الشرايط بخصوصها في المفهوم من اللفظ لامكان ان

يقال بوضعها لتلك الاجزاء من حيث انها صحيحة او مبرئة للذمة ونحوهما وح فيتوقف حصولها في الخارج على حصول تلك الشرايط من غير ان تكون معتبرة بخصوصها

ثمرة النزاع في المسئلة في الموضوع له المقام الرابع في بيان ثمرة النزاع في المسئلة فنقول عمدة الثمرة المتفرعة على ذلك صحة اجراء الاصل في اجزاء العبادات وشرايطها فانها انما

يثبت على القول بوضعها للاعم دون القول بوضعها للصحيح وعلى القول بالتفصيل بين الاجزاء والشرايط يفصل بينهما وتوضيح المقام ان الشك المتعلق

بالاجزاء او الشرايط يفصل بينهما ان كان فيما يشك مع انتفائه في التسمية ولو على القول بوضعها للاعم نظرا الى وضوح اعتبار القائل به بجزء او شرايط في الجملة

لتحقق التسمية فلا يمكن اجراء الاصل فيه على شيء من المذهبين لتحقق اشتغال الذمة بالمسمى وعدم حصول العلم باداءه من دون ذلك من جهة الشك

المفروض واما اذا علم بحصول المسمى على القول بوضعها للاعم وحصل الشك في اعتبار جزء او شرط في تحقق الصحة فالقائل بالاعم ينفيه بالاصل نظرا الى

اطلاق المكلف به من غير ثبوت التقييد بخلاف القائل بوضعها للصحيحة لاجمال المكلف به عنده وعدم العلم بحصول المسمى في مذهبه الا مع العلم باستجماعه

لجميع الاجزاء والشرايط المعتبرة في الصحة والشك في اعتبار جزء او شرط في الصحة يرجع عنده الى الشك في الجزء او الشرط المعتبر في التسمية كما في الوجه الاول

فلا يجري فيه الاصل عنده لقضاء اليقين بالاشتغال باليقين بالفراغ ولا يحصل الا مع الاتيان بما شك في جزئيته وشرطيته وترك ما يحتمل مانعيته فان

قلت لا شك في كون مطلوب الشارع والمامور به في الشريعة انما هو خصوص الصحيحة لوضوح كون الفاسدة غير مطلوبة لله تعالى بل مبغوضة له لكونها بدعة محرمة

فاي فرق بين القولين مع حصول الشك في ايجاد الصحيحة من جهة الشك فيما يعتبر فيها من الاجزاء والشرايط قلت لا ريب في ان العلم بالصحة انما يحصل

من ملاحظة الاوامر الواردة فما وجد متعلقا للامر ولو بالنظر الى اطلاقه من غير ان يثبت فساده يحكم بصحته اذ ليست الصحة في المقام الا موافقة الامر فاذا اعتبر

عندنا مسمى الصلوة وتعلق الامر بها قضى ذلك بصحة جميع افرادها وانحاء وقوعها لحصول تلك الطبيعة بها الا ما خرج بالدليل وقامت الحجة الشرعية

على بطلانه فيثبت الصحة اذن بملاحظة اطلاق الامر وعدم قيام دليل على الفساد نظرا الى حصول المامور به بذلك بملاحظة الاطلاق ولا يجري ذلك على

القول بوضعها للصحيحة لاجمال المامور به عنده فكون المطلوب في الواقع هو الصحيحة لا يقضي باجمال العبارة حتى لا يثبت بملاحظة اطلاق الامر بها صحتها في

نظر الشريعة فان قيل ان العلم الاجمالي بكون مطلوب الشارع هو خصوص الصحيحة يوجب تقييد تلك الاطلاقات بذلك فيحصل الشك ايضا في حصول المكلف

به اذ هو من قبيل التقييد بالمجمل فلا يمكن تحصيل العلم بالامتثال بحسب الظاهر ايضا قلت قبل ظهور ما يقضي بفساد بعض الافراد من ضرورة او اجماع او دلالة

ونحوها فلا علم هناك بفساد شيء من الاقسام ليلتزم بالتقييد فلا بد من الحكم بصحة الكل وبعد ثبوت الفساد في البعض يقتصر فيه على مقدار ما يقوم الدليل

عليه

عليه و يحكم في الباقي بمقتضى الاصل المذكور فلا تقييد هناك بالجهل من الجهة المذكورة ويتضح ذلك بملاحظة الحال في المعاملات فان حكمه تعالى بحل البيع
وامره بالوفاء بالعقود ليس بالنسبة الى الفاسد قطعا ومع ذلك لا اجمال في ذلك من تلك الجهة لقضائه بصحة كل البيوع و وجوب الوفاء بكل من العقود فلا يحكم
بفساد شيء منها الا بعد قيام الدليل على اخراجه من الاطلاق والعموم المذكورين وح يقتصر على القدر الذي ثبت فساده بالدليل نعم لو قام دليل اجمالي
على فساد بعض الافراد ودار بين امرين او امور لم يمكن معه الاخذ بمجرد الاطلاق وهو كلام اخر خارج عن محل الكلام وربما يق بجريان الاصل في اجزاء العبادات
وشرائطها بناء على القول بوضعها للصحيحة ايضا لدعوى اطلاق ما دل على حجية اصالة البراءة والحكم ببراءة الذمة الى ان يعلم الشغل الشمولة اذا علم الاشتغال
في الجملة او لم يعلم بالمرة والتحقيق خلافه فان الظ الفرق بين الصورتين وما دل الدليل على حجية اصالة البراءة بالنسبة اليه انما هو الصورة الثانية وما يرجع
اليها من الصورة الاولى بالامرة وبابي تفصيل القول فيه انشاء الله عند الكلام في اصالة البراءة وقد ظهر مما اشرنا اليه انه لو لم يكن هناك توقف في صحة الاتيان
ببعض اجزاء العبادة على بعض اخر كما في الزكوة صح اجراء الاصل فيه على القولين حسبما يأتي تفصيل القول فيه في محله انشاء الله هذا ولا يذهب عليك بعد ملاحظة
ما قررناه ان الاصل في المسئلة بحسب الثمرة مع القائل بوضع تلك الالفاظ للصحيحة اذا فرض عدم قيام الدليل على شيء من الطرفين وعدم نهوض شيء من
الحجج المذكورة للقولين وان لزم التوقف ح في تعيين الموضوع له نظرا الى وضوح عدم اجراء الاصل في تعيين موضوعات الالفاظ لكونها من الامور
التوقيفية المتوقفة على توقيف الواضع ولو على سبيل المظنة فلا وجه لاثباتها بمجرد الاصل كما مرت الاشارة اليه والظ انه مما لا اشكال فيه وكلام واما بالنسبة
الى ملاحظة تفريغ الذمة فلا بد من الاتيان بما شك في جزئيته او شرطيته ليحصل اليقين بتفريغ الذمة بعد تيقن الاشتغال حسبما اشرنا اليه وياتي
تفصيل القول فيه في محله ومما يستغرب من الكلام ما ذكره بعض الاعلام في المقام حيث حكم باجراء الاصل فيما يشك فيه من الاجزاء والشرائط على القولين
واسقط الثمرة المذكورة بالمرة من البين ومحصل كلامه انا اذا تتبعنا الاخبار والادلة وتصفحنا المدارك الشرعية على قدر الوسع والطاقة ولم يثبت
عندنا الاجزاء مخصوصة للعبادة وشرائط خاصة لها حكمنا بانه لا يعتبر في تلك العبادة الا تلك الاجزاء والشرائط الثابتة عندنا فان ادعى احد جزئية
شيء او شرطيته من غير ان يقيم عليه دليلا تطمئن النفس اليه دفعناه بالاصل ولو قلنا بكون تلك الالفاظ اسامي للصحيحة الجامعة لجميع الاجزاء والشرائط
الصحة وذكر ان الوجه فيه انه لو ثبت هناك جزء او شرط اخر لعثرنا عليه ولحصل النقل بالنسبة اليه لتوفر الدواعي الى النقل وتحقق الحاجة بالنسبة
الى الكل ولا فارق بين اجزائها وشرائطها في توفر الحاجة الى كل منها فكما حصل النقل فيما وصل ينبغي حصوله في غيره ايضا على فرض ثبوته في الواقع وعدم
وصوله الينا مع عظم الجدوى وعموم البلوى دليل على العدم واستشهد لذلك بان اكثر الفقهاء والاصوليين قائلون بكون تلك الالفاظ اسامي
للصحيحة كما هو ظ من تتبع الكتب الاصولية مع انهم لا زالوا يجرون الاصل في العبادات بالنسبة الى الاجزاء والشرائط من غير نكير كما يظهر من ملاحظة كتب الاستدلال
سوى بعض المتاخرين منهم فلا يبعد دعوى اتفاقهم عليه والظ ان السر فيه هو ما بيناه ثم اورد على نفسه بانه مع ملاحظة ذلك لا يكون عدم اعتبار الجزء
او الشرط مشكوكا فيه كما هو المفروض بل مظنون بعد ضرح واجاب بان حصول الشك مما هو في اول الامر واما بعد التتبع في كلمات الشارع والالتفات الى الفضل
فلا ارتياب في انه ما ترى لا فلا انه لو تم لقضى بعدم وقوع النزاع في شيء من اجزاء العبادات وشرائطها القضاء عموم البلوى وعظم الحاجة والجدوى بعدم خفاء شيء
منها على العلماء المتقنين الباذلين وسعهم في تحصيل احكام الدين اذ لو جاز ذلك بالنسبة اليهم لجاز بالنسبة الينا بالطريق الاولى وفساده من اوضح الضروريات
واما ثانيا فلان دعوى عموم البلوى بجميع اجزاء العبادات وشرائطها على جميع الاحوال ممنوعة كيف وكثير منها انما يتحقق الحاجة اليه في موارد خاصة نادرة كما
في مراتب التيمم بعد العجز عن تحصيل التراب واحكام اللباس بالنسبة الى غير المتمكن من الثوب الطاهر واعتبار ستر العورة بالطين ونحوه عند تعذر الستر
بالمعتاد وحكم القبلة في حال الاشتباه وعدم التمكن من الاستعلام ولو على سبيل الظن الى غير ذلك من المسائل الكثيرة المتعلقة بالاجزاء والشرائط المعتبرة في
الصلوة حال الضرورة مما لا يتفق عادة الا على سبيل الندرة وهكذا الحال في غيرها من العبادات واما ثالثا فلان مجرد عموم البلوى لا يقضي بثبوت
الحكم عندنا غاية الامر وروده في الاخبار ووصولها الينا بتوسط الرواة ومجرد ذلك لا يثبت الحكم عندنا لما فيها من الكلام سندا او دلالة وتعارضا كما هو
الحال في معظم تلك المسائل ووقوع التشاجر فيها من الاوائل والاواخر وح فمن اين يحصل الظن بالحكم بمجرد عدم قيام الدليل عليه عندنا كيف والضرورة
الوجدانية قاضية بخلافه في كثير من تلك المسائل ولا مفزع ح الا الى الرجوع الى الاصل والمحافظة بعد حصول الشك من ملاحظة الاقوال والادلة المتعارضة
واما رابعا فلان ذلك عين القول بحجية عدم الدليل وانه دليل على العدم والوجه المذكور الذي قرره عين ما استدلوا به على حجية الامر المذكور ومن
البين ان ذلك على فرض افادته الظن من قبيل الاستناد الى مطلق الظن ولا حجية فيه عندنا الا بعد قيام الحجة عليه ومن البين عدم اندراجه في شيء من الظنون
الخاصة التي ثبت اعتبارها والرجوع في استنباط الاحكام الشرعية اليها واحتمال خفاء الحكم للفتن الواقعة وذهاب معظم الروايات الواردة عن اهل
بيت العصمة ع في غاية الظهور فكيف يمكن الاعتماد على مجرد ذلك الظن الضعيف على انه لو تم الاستناد الى العدم وجعل ذلك دليلا على ذلك فهو انما يتم عند
فقدان الدليل بالمرة واما مع وجوده في الجملة مع تعارض الادلة فلا وجه له اصلا كما اشرنا اليه نعم ان تم دليل اصالة البراءة بحيث يعم الموارد المفروضة كان
ذلك وجيها وهو كلام اخر لم يستند اليه القائل المذكور والظ انه لا يرتضيه ولا حاجة معه الى ما ذكره نعم للفقيه الاستناد الى ما ذكر في تعم مع تعدد واله الاستناد كلام
في المقام بالنسبة الى خصوص ما قد يشك فيه من الاجزاء والشرائط مما لم يرد به نص ولا رواية ولا تعرض الاصحاب لذكره خلافه في كتاب ورسالة فقد يذهب
الى عدم وجوب الاحتياط فيه لحصول العلم العادي اذن بعدم اعتباره او قيام الاجماع عليه كما ذكر من المعلوم انه لو كان ذلك شطرا او شرطا لتعرضوا له واشاروا
اليه ولا اقل من ورود رواية تدل عليه فاذا لم نعثر عليه في الروايات وكلمات الاصحاب على عين ولا اثر حكمنا بعدمه وعرضنا من ذلك حصر الاحتياط في اعتبار الاجزاء
والشرائط المشكوك فيها لا يخرج عما هو مذكور في الروايات وكلام الاصحاب حتى لا يشكل الامر في الاحتياط اذ قد يعسر الامر مع الغض عنه في مراعات الاحتياط ويؤل
الى الاتيان بعبادة خارجة عن الطريقة المألوفة فيها بما يشكل الحال فيه من جهة اخرى فلا معول على تلك الاحتمالات الواهية ولا يجب مراعات الاحتياط من تلك

الجهة

الجهة وهذا كلام اخر غير بعيد عن طريق الفقاهة ولنتمم الكلام في المرام برسم امور احدها ان الصحة الملحوظة في المقام هل هي الصحة الواقعية اعني الموافقة
للامر الواقعي او الصحة الشرعية سواء كانت حاصلة بموافقة الامر الواقعي او الظاهري فيندرج فيها الفعل الصادر على سبيل التقية المخالف لما عليه الفعل في الواقع
في الموارد التي حكم الشرع وكذا الافعال المختلفة باختلاف فتاوى المجتهدين وان لم يجز كل من تلك الافعال عند غير القائل به نظرا الى ان كلا من تلك الافعال بصحته
محكوم بصحته شرعا لقيام الدليل القاطع على تعلقه بذلك المجتهد ومقلده فيندرج الكل فيها لشمولها لسائر تلك العبادات وان قطع بعدم موافقة الجميع للحكم
الاولي الثابت بحسب الواقع وجهان اوجههما الاخير ولذا يحكم كل مجتهد باداء المجتهد الاخر ومقلده العبادة المطلوبة منه بحسب الشرع وان كانت فاسدة لو
وقعت منه او من مقلده حسبما يأتي تفصيل القول فيه في محله ان شاء الله هذا بالنسبة الى الخلاف في الاحكام من جهة الاختلاف في الاستنباط اذا تعلق التكليف الثانوي
بذلك على فرض مخالفته للواقع دون ما اذا لم يتحقق هناك تكليف ثانوي به وان قلنا بعد ورتبة الفاعل على فرض بذل وسعه وغفلته لانتفاء الامر بالفعل
القاضي بصحته ولو في الظاهر كما يجيء بيانه ان شاء الله واما الاختلاف الحاصل من جهة الموضوعات فان كان الحكم فيه دائرا بحسب الواقع مدار ما دل عليه الطرق
الشرعية في اثبات تلك الموضوع كما هو الحال في القبلة في بعض الوجوه والظن المتعلق باداء الواجبات غير الاركان في الصلوة فالظاهر الحكم بالصحة واندراج
الفعل في تلك العبادة وان خالف الحكم الاولي واما ما كان الحكم فيه دائرا مدار الواقع وان انيط الحكم ظاهرا بما دل عليه الدليل الذي جعل طريقا اليه فلا يبعد
القول بالخروج عن المسمى مع المخالفة وقد يفصل بين صورة انكشاف الخلاف وعدمه وما اذا علم بخلو احد الفعلين او الافعال المحصورة عن الامر المعتبر في صحته
وعدمه فمع عدم الانكشاف للخلاف وعدم العلم به على النحو المذكور يقال بحصول الطبيعة واتصافها بالصحة الشرعية فيندرج الكل في العبادة المطلوبة و
ان كان على خلاف ذلك بحسب حكمه الاولي بخلاف صورة الانكشاف ودوران المانع بين فعلين او افعال محصورة كما لو دارت الجنابة بين شخصين فلا يحكم
معه بصحة الفعلين وان حكم بصحة كل منهما في حكم الشرع بالنظر الى المتلبس به ولتفصيل الكلام في ذلك مقام اخر لعلنا نشير اليه في بحث دلالة الامر على الاجزاء
الشهيرة ثانيها انه يمكن اجراء البحث المذكور في غير العبادات مما ثبت فيه للشرع معنى جديد كاللعان والايلاء والخلع والمباراة ونحوها بناء على استعمال الشرع لتلك
الالفاظ في غير المعاني اللغوية فيقوم احتمال كونها اسامي لخصوص الصحيحة منها او الاعم منها ومن الفاسدة وكان الاظهر فيها ايضا الاختصاص بالصحيحة ويجري
بالنسبة اليها اكثر من الوجوه المذكورة ويتفرع عليه عدم الحكم بثبوت تلك الموضوعات الا مع قيام الدليل على استجماعها للاجزاء والشرائط فلا يصح نفي جزء
او شرط عنها بمجرد الاصل حسبما يأتي بيانه ان شاء الله ثالثها انه نص الشهيد الثاني في المسالك بكون عقد البيع وغيره من العقود حقيقة في الصحيح مجازا في الفاسد
لوجود خواص الحقيقة والمجاز كالتبادر وعدم صحة السلب وغير ذلك من خواصها قال ومن ثم حمل الاقرار به عليه حتى انه لو ادعى ارادة الفاسد لم يسمع اجماعا
ولو كان مشتركا بين الصحيح والفاسد لقبل تفسيره باحدهما كغيره من الالفاظ المشتركة وانقسامه الى الصحيح والفاسد اعم من الحقيقة وقال الشهيد الاول في
القواعد الماهيات الجعلية كالصلوة والصوم وسائر العقود لا يطلق على الفاسد الا الحج لوجوب المضي فيه وظاهره ايضا كون العقود ايضا حقيقة في خصوص
الصحيح وقد يشكل ذلك بانه بناء على ما ذكر يكون الفاظ المعاملات بجملتها كالعبادات متوقفة على بيان الشارع لها لفرض استعمالها ادن في غير معناها
اللغوي فلا يصح الرجوع فيها الى الاطلاقات العرفية والاوضاع اللغوية والقول بكونها وضعت له بحسب اللغة او العرف هو خصوص الصحيحة الشرعية بين الفساد
لظهور المغايرة بين الامرين مع ان صحة الرجوع فيها الى العرف واللغة مما اطبقت عليه الامة ولا خلاف فيه ظاهرا بين الخاصة والعامة فقضية ذلك هو حملها
على الاعم من الصحيح الشرعي وغيره فلا يتجه القول بكونها حقيقة في خصوص الصحيحة ولا يوافق ذلك اطباقهم على ما ذكر ولذا نص جماعة من المتأخرين بكونها
حقيقة في الاعم من الصحيح والفاسد فالوجه في انصرافها الى الصحيحة قضاء ظاهر الاطلاق به فيكون التبادر المذكور اطلاقيا ناشيا من حمل المطلق على الفرد
الكامل او من جهة قضاء ظاهر المقام او ظاهر حال المسلم به ويشكل ذلك ايضا بان الظاهر انفهام ذلك من نفس اللفظ في الاطلاقات واحتمال استناده الى غير اللفظ
في غاية البعد ولذا يصح دعوى سلبها عن الفاسدة عند المتشرعة في الاطلاقات بل صحة سلبها بالنسبة الى بعضها في غاية الظهور مع ان اطلاق تلك الاسامي على كل ذلك المتشرعة
كغيره من غير فرق فالاظهر انه يقع بوضعها لخصوص الصحيحة اي المعاملة الباعثة على النقل والانتقال او نحو ذلك مما قرر لتلك المعاملة الخاصة فالبيع والاجارة
والنكاح ونحوها انما وضعت لتلك العقود الباعثة على الاثار المطلوبة منها واطلاقها على غيرها ليس الا من جهة المشاكلة او نحوها على سبيل المجاز لكن لا
يلزم من ذلك ان يكون حقيقة في خصوص الصحيح الشرعي حتى يلزم ان تكون توقيفية متوقفة على بيان الشارع لخصوص الصحيحة منها بل المراد منها اذا وردت في كلام
الشارع قبل ما يقوم دليل على فساد بعضها هو العقود الباعثة على تلك الاثار المطلوبة في المتعارف بين الناس فيكون حكم الشرع بحلها او صحتها او وجوب
الوفاء بها امضاء لترتب تلك الاثار عليها في حكم الشرع ايضا فينطبق صحتها العرفية والشرعية واذا دل الدليل على عدم ترتب تلك الاثار على بعضها خرج ذلك
عن مصداق تلك المعاملة في حكم الشرع وان صدق عليه اسمها بحسب العرف نظرا الى ترتب الاثر عليه عندهم ومع ضدم صدق اسم البيع مثلا عليه حقيقة عند
الشارع والمتشرعة لا ينافي صدقه عليه عند اهل العرف مع فرض اتحاد العرفين وعدم ثبوت عرف خاص عند الشرع اذ المفروض اتحاد المفهوم منه عند الجميع وانما
الاختلاف هناك في المصداق فاهل العرف انما يحكمون بصدق ذلك المفهوم عليه من جهة الحكم بترتب الاثر المطلوب عليه وانما يحكم بعدم صدقه عليه بحسب
الشرع للحكم بعدم ترتب ذلك الاثر عليه ولو انكشف عدم ترتب الاثر عليه عند اهل العرف لا من قبل الشارع لم يحكم عرفا بصدق ذلك عليه ايضا كما ان البيوع الفاسدة
في حكم العرف خارجة عندهم عن حقيقة البيع فظهر انه لا منافاة بين خروج العقود الفاسدة عند الشارع عن تلك العقود على سبيل الحقيقة وكون المرجع في
تلك الالفاظ هو المعاني العرفية من غير ان يتحقق هناك حقيقة شرعية جديدة فتجد قوله وقد طال التشنيع منا على اراده بالاستحالة مخالفة الحكمة فلا يصدر من
الحكيم كما يدل عليه ما احتج به من انه لو ذكر مع القرينة كان تطويلا بلا طائل والا كان مخلا بالتفهيم وفساد الوجه المذكور كأصل الدعوى مما لا
يكاد يخفى لوضوح فوائد الاشتراك ووجود الفوائد في استعماله مع القرينة وعدم اخلاله بالتفهيم مع تجريده عن القرائن على انه قد يكون الاجمال
مطلوبا في المقام مضافا الى انه مبني على كون الواضع هو الله سبحانه او من يحصل عليه مخالفة الحكمة واما لو كان ممن يجوز عليه ذلك فلا يستحيل

انه يقع

ان يقع منه ذلك على انه قد يقع ذلك من جهة تعدد الواضع وعدم اطلاع احدهم على وضع الاخر ثم ان في القائلين بامكانه من يمنع من وقوعه فيؤول ما يرى من المشتركات الى الحقيقة والمجاز او غيره وهو تعسف ظ لا موجب له وفي القائلين بوقوعه من يذهب الى وجوبه مستندا لا بما هو بين تمام نعم قد يقال بوجوبه بمعنى كونه مقتضى الحكمة لقضائها بوجود المجملات في اللغة نظرا الى مسيس الحاجة اليها في بعض الاحوال ولما فيه من فوائد اخر لفظية ومعنوية

قوله اذ كان الجمع بين ما يستعمل فيه من المعاني ممكنا قيل اراد به ان يكون المعنيان مما يجتمعان في الارادة بحسب استعمالات العرف فالمراد بغير الممكن ما لم يعهد الجمع بينهما في الارادة كاستعمال الامر في الوجوب والتهديد ولو بالنسبة الى شخصين لا ما يراد به ما يستحيل اجتماعهما عقلا اذ لا استحالة فيما ذكر وفيه انه لا وجه للحكم بعدم امكان الاجتماع اذ عدم معهودية استعمالهم له في ذلك لا يقضي بالمنع منه مع وجود المصحح ومن البين ان كثيرا من المجازات مما لم تكن جارية في كلام العرب القديم ولا كانوا يعرفونها وانما اخترعها المتاخرون بخيالاتهم كيف ولو بني على اخراج المتروكات عن محل البحث لم يبق هناك محل للنزاع لوضوح متروكية استعمال المشترك في معنييه من اصله اذ لم نجد شيئا من ذلك في الاستعمالات الدائرة ولو ورد من ذلك شيء محقق في كلماتهم لكان ذلك من اقوى ادلة المجوزين فلم لم يستند اليه احد منهم في اثبات الجواز فلو قطعنا النظر عن ظهور عدم وروده في كلامهم فلا اقل من عدم تحقق الورود ايضا فلا يكون هناك موضع يعرف كونه من محل الخلاف مع الغض عن ذلك فمتروكية الاستعمال لا يمنع من استعمال الحقايق والقول بكون الاستعمال المذكور حقيقة مما لم او في بعض الصور من الاقوال المعروفة في المسئلة فلا وجه لان لا اعتبار عدم المتروكية في محل النزاع وقيل اراد به اخراج ما لا يمكن ارادتهما معا منه في اطلاق واحد كاستعمال صيغة الامر في الوجوب والتهديد وكانه اراد ذلك بالنسبة الى شخص واحد وفعل واحد وزمان واحد نظرا الى استحالة اجتماع الامر والنهي كذلك هذا اذا قلنا باستحالة اجتماع الامر والنهي بناء على كونه من قبيل التكليف المحال لا التكليف بالمحال كما قيل ولو قلنا بالثاني فلا مانع من جهة نفس الاستعمال الذي هو محط الكلام في المقام غاية الامر عدم وروده في كلام الحكيم وكذا الحال في استعمال اللفظ في الضدين مما لا يمكن تحققهما في الخارج كما في قولك هند في القرء اذا اردت به الطهر والحيض معا فان عدم جواز الاستعمال من جهة لزوم الكذب لا لمانع في اللفظ فلا منع من جهة نفس الاستعمال الذي هو المنظور في المقام كيف ولو قيل بالمنع من الاستعمال لاجل ذلك لجرى في استعمال ساير الالفاظ اذا لم يطابق مفادها الواقع ومن البين ان احدا لا يقول به اذ لا مدخلية لمطابقة المدلول للواقع وعدمه في صحة الاستعمال بحسب اللغة وعدمها هذا اذا اراد بامكان الجمع بينهما في الارادة من جهة صحة اجتماع المعنيين بحسب الواقع واما اذا اراد به صحة اجتماع الارادتين بانفسهما كما هو قضية ما ذكرناه اولا فله وجه ان تم ما ادعوه من الاستحالة الا ان عدم قابلية المعنيين ح للاجتماع ليس لمانع في نفس الاستعمال بل لعدم امكان حصول الامرين في نفسهما ولو ادّيا بلفظين فليس المنع ح من جهة اللغة ولا مدخلية لاجتماعهما في الارادة من اللفظ الواحد فلا يكون للتقييد به كثير مدخلية في المقام وكان الاولى تفسير ذلك بما اذا كان المعنيان مما يختلفان في الاحكام اللفظية ولم يمكن اجتماعهما في الارادة بحسب ما يلزمهما من التوابع المختلفة كما اذا كان اللفظ بالنظر الى احد المعنيين اسما وبالنظر الى الاخر فعلا او حرفا او كان اللفظ بالنظر الى احد المعنيين مرفوعا وبالنظر الى الاخر منصوبا او مجرورا مع ظهور الاعراب فيه قوله ثم ان القائلين بالوقوع له اه اقول قبل تحقيق المرام وتفصيل ما يرد على الاقوال من النقض والابرام لا بد من تبيين محل الكلام وتوضيح ما هو المقصود بالبحث في هذا المقام فنقول للمشترك على ما ذكروه اطلاقات احدها ان يستعمل في كل من معنييه ومعانيه منفردا ولا كلام في جوازه ولا في كونه حقيقة وهو الشايع في استعماله ثانيها ان يستعمل في القدر المشترك بين معنييه ومعانيه كالامر المستعمل في الطلب على القول باشتراكه لفظا بين الوجوب والندب ومنه اطلاقه على مفهوم المسمى بذلك اللفظ كاطلاق زيد على المسمى بحسب ما ذكروه في مثنى الاعلام ولا تامل في كون ذلك مغايرا للمعنى الموضوع له فيتبع جوازه وجود العلاقة المصححة للتجوز وليس مجرد كون ذلك قدرا مشتركا كافيا في صحة التجوز فما يظهر من بعض الافاضل من صحة الاستعمال على النحو المذكور مط كما ترى ثالثها ان يطلق على احد المعنيين من غير تعيين وعزي الى السكاكي انه حقيقة فيه وحكى عنه ان المشترك كالقرء مثلا مدلوله ان لا يتجاوز الطهر والحيض غير مجموع بينهما يعني ان مدلوله واحد من المعنيين غير معين فهذا مفهومه ما دام منتسبا الى الوضع لانه المتبادر الى الفهم والتبادر الى الفهم والتبادر من دلائل الحقيقة اقول اطلاق المشترك على احد معنييه اما ان يكون باستعماله في مفهوم احدهما او في مصداقه وعلى الاول فكل من المعنيين ملحوظ في المقام الا انه ماخوذ قيدا فيما استعمل فيه اعني مفهوم الاحد فالقيد خارج عن المستعمل فيه والتقييد داخل فيه على نحو العمى فانه العدم الخاص المضاف الى البصر فليس خصوص كل من المعنيين مما استعمل اللفظ فيه وح فاما ان يراد به المفهوم الكلي الشامل لكل منهما او يراد به احدهما على سبيل الابهام بان يجعل الملاحظة احد نينك المعنيين على سبيل الترديد والاجمال فيدور بينهما والفرق بين الوجهين ان الاول من قبيل المطلق فيحصل الامتثال بكل منهما والثاني من قبيل المجمل فلا يتعين المكلف به الا بعد البيان وعلى الثاني فاما ان يكون المستعمل فيه احد المعنيين المفروضين على سبيل الابهام والاجمال بحسب الواقع فلا يكون متعينا عند المتكلم ولا المخاطب ويكون متعينا بحسب الواقع عند المتكلم الا انه يكون مبهما عند المخاطب نظرا الى تعدد الوضع وعدم قيام القرينة على التعيين والاول باطل اذ استعمال اللفظ في المعنى امر وجودي لا يصح ان يتعلق بالمبهم المحض كما في هذا الفرض اذ المفروض عدم استعماله واقعا في خصوص شيء من المعنيين والا لكان المستعمل فيه معينا بحسب الواقع ولا في مفهوم احدهما الشامل لكل منهما كما هو المفروض فلا يتصور استعماله على النحو المذكور وكل من الوجوه الثلثة الباقية مما يصح استعمال المشترك فيه وانت خبير بان الوجه الاخير هو الوجه الاول الثاني في استعماله والوجه الاول راجع الى الوجه الثاني لكونه في الحقيقة من الاستعمال في القدر المشترك وان لوحظ فيه خصوص كل من المعنيين بل وكذا الوجه الثاني اذ المستعمل فيه هو القدر المشترك ايضا وان ضم اليه اعتبار اخر فلا يكون استعماله في احد المعنيين اطلاقا اخر وكانه لذا لم يذكره بعضهم في عداد استعمالات المشترك بقي الكلام في العبارة المنقولة عن السكاكي وهي في بادي الراي قابلة للحمل على كل من الوجوه الثلثة المذكورة وظاهر التفتازاني في المطول حملها على احد الوجهين الاولين حيث ذكر في تحقيق كلامه ما محصله ان الواضع عين المشترك تارة للدلالة على احد معنييه بنفسه وكذا عينه اخرى للدلالة على الاخر كان ح

ذكره سلطان العلماء

فافهم

فانتقاده الى القرينة ليس لاجل نقص الدلالة بل لدفع مزاحمة الغير ثم انه حصل من هذين الوضعين وضع آخر ضمنا وهو تعيينه للدلالة على الجميع
عند الاطلاق غير مجموع بينهما وقال ان هذا هو المفهوم منه ما دام منتسبا الى الوضعين لانه المتبادر الى الفهم والتبادر من دلائل الحقيقة فعلى هذا
يرجع ذلك الى الوجه الثاني من الملازمة كما اشرنا اليه لعله لذا اسقط في شرح الشرح وجعل استعمالات المشترك دعوى وربما يظهر من الفاضل الباغنوي
ذلك ايضا الا ان الظاهر من كلامه حمله على الوجه الثاني من الوجهين المذكورين وكيف كان فالظاهر بعد الحمل المذكور بل فساده اذ لا يخفى ان المعنى المذكور
معنى ثالث مغاير لكل من المعنيين المفروضين ولا ملازمة بين وضعه لكل منهما والوضع لهذا المعنى والاحتجاج عليه بالتبادر بين الفساد اذ لا تبادر
من المشترك ذلك اصلا وانما المتبادر منه خصوص احد المعنيين المتعين عند المتكلم المجهول عند المخاطب من جهة تعدد الوضع وانتفاء القرينة المعينة
فيعلم ارادة احد المعنيين ولا يتعين خصوص المراد واين ذلك من استعماله في المفهوم الجامع بين المعنيين كيف ولو تم ما ذكره لم يمكن تحقق مشترك بين المعنيين
ولخرج المشترك عن الاجمال واندرج في المطلق بناء على الوجه الاول من الوجهين المذكورين وفساد ذلك ظاهر ولا باعث على حمل كلام السكاكي عليه مع
امكان حمله على المعنى الصحيح سيما مع عدم انطباق العبارة المذكورة عليه حيث نص على ان مدلوله ما لا يتجاوز معنييه ومن البين ان حمله على المعنى المذكور
تجاوز عن معنييه وحكم باستعماله في ثالث فالاظهر حمل كلامه على الوجه الثالث ومقصوده من العبارة المذكورة بيان ما يدل عليه المشترك بنفسه
فانه من جهة الاجمال الحاصل فيه بواسطة تعدد الوضع لا يدل على خصوص المعنى المقصود ولا يقضي بانتقال المخاطب الى ما هو مراد المتكلم بخصوصه وتفصيل
القول في ذلك ان وضع اللفظ للمعنى بعد العلم به قاض بالانتقال من ذلك اللفظ الى ذلك المعنى واحضاره ببال السامع عند سماع اللفظ وهذا القدر
من لوازم الوضع ولذا اخذ ذلك في تعريفه من غير فرق بين الحقيقة والمجاز والمشترك فان كلا من المعاني التي وضع المشترك بازائها مفهوم حال الملاحظة حاضر
ببال السامع عند سماع لفظه وكذا المعنى الحقيقي مفهوم من لفظ المجاز وان قامت القرينة على عدم ارادته ثم ان هذا المدلول هو المراد مع عدم قيام
قرينة على عدم ارادته ان لم يكن هناك تعدد في الوضع ومع التعدد يدور المراد بين واحد منها على ما ذهب اليه المحققون من عدم ظهوره في ارادة جميع معانيه
فيكون المشترك مجملا في افادة المراد غير دال على خصوصه بنفسه وانما يدل عليه بمعاونة القرينة كالمجاز الا ان الفرق بينهما ان المجاز محتاج غالبا الى
القرينة في المقام الاول ايضا فان احضار المعنى ببال السامع فيه انما يكون بمعونة القرينة في الغالب وبتوسط المعنى الحقيقي فهما مشتركان في الحاجة الى القرينة
في تعيين المراد ويختص المجاز بالاحتياج اليها في فهم السامع واحضاره بباله في الغالب وذلك فارق بينه وبين الحقيقة وهناك فارق آخر ولو على تقدير الانتقال
الى المعنى المجازي من دون ملاحظة القرينة كما يتفق في بعض المجازات فانه يحمل اللفظ على معناه الحقيقي الى ان يقوم قرينة صارفة عن الحمل عليه بخلاف المشترك
نعم يحصل الامران بالامور المذكورة بقرينة واحدة في كثير من المقامات الا ان الحيثيات فيه مختلفة والجهات متعددة بخلاف قرينة المشترك فظهر بما قررنا
استقلال المشترك في الدلالة على ما وضع بازائه من المعاني واحضارها ببال السامع بعد علمه بوضعه لها وقصوره في افادة المراد بنفسه وعدم استقلاله
في الدلالة على خصوصه لا ينتقض بهذا الوضع نظرا الى اخذهم فيه استقلال اللفظ في الدلالة على المعنى اذ المأخوذ هناك الاستقلال في الدلالة على
الوجه الاول لا في الحكم بكونه مرادا للمتكلم كيف والوضع للمعنى الحقيقي حاصل في المجاز مع انه غير دال على ارادته فوضع اللفظ للمعنى امر وراء الحكم بكون الموضوع له
مرادا للمتكلم وانما هو من فوائده وثمراته على نحو مخصوص مستفاد من القانون المقرر في اللغات من اصالة الحمل على الحقيقة وغيرها وهذا الاستقلال
في الدلالة حاصل في المشترك بالنسبة الى جميع معانيه فهو دال بنفسه على المراد وان لم يكن دالا على كونه هو المراد وهذا هو الفارق بينه وبين المجاز كما قررنا فان
الانتقال الى معناه المجازي لا يكون بنفس اللفظ بل بتوسط القرينة في الغالب وبتوسط المعنى الحقيقي خاصة في بعض المجازات واما عدم الاستقلال في افادة
خصوص المراد فهما مشتركان فيه ولا يكون الانتقال اليه الا بتوسط القرينة فيهما كما ذكرناه فتحصل مما قررنا ان ما يستقل المشترك بافادته انما هو الدلالة على
ارادة احد معانيه لا بمعنى المفهوم الجامع بينها بل خصوص واحد منها فصح القول بان مدلول المشترك واحد من المعنيين غير معين ولا ينافي ذلك تعين ذلك
المعنى في الواقع وعند المتكلم وبحسب دلالة المشترك ايضا في وجه فان المقصود عدم دلالة المشترك على خصوصه وهذا هو مقصود صاحب المفتاح من العبارة المذكورة
وقد احسن التفتازاني في تفسيرها حيث قال ان مدلوله ما لا يتجاوز معنييه غير مجموع بينهما فانه ظاهر في الانطباق على ارادة مصداق احد معنييه دون مفهوم احدهما الصادق
على كل منهما والدائر بينهما كما لا يخفى ومن الغريب ما صدر عن بعض الاعلام من حمل ذلك الكلام على كونه مستعملا في المعنيين معا الا انه يكون الحكم والاسناد
واقعا على احدهما حيث قال انه منزلة يجعل كلا من المعنيين مفهوما من اللفظ ومتعلقا للحكم لكن على سبيل التخيير والترديد فالفرق بينه وبين المتنازع فيه
انما هو في الجمع بينهما في الحكم وعدمه انتهى وكانه غفل عن قوله ان مدلوله واحد من المعنيين غير معين لصراحته في خلاف ما ذكره على ان عبارة المتقدمة غير ظاهرة
فيما ذكره بل ظاهرة في خلافه فان قوله غير مجموع بينهما بعد قوله ان مدلوله ما لا يتجاوز معنييه كالصريح في عدم اجتماع المعنيين في الارادة وحملها على عدم الاجتماع
في الحكم بعيد جدا كما لا يخفى ولعل الوجه فيما ذكره اتفاقهم على ما نص عليه من دلالته على احد المعنيين لا يمكن حصوله الا بالدلالة على المعنيين معا اذ من دون دلالته على
كل منهما لا يعقل دلالته على احدهما فيكون كل من المعنيين مدلولا للفظ كما هو المفروض في محل البحث فحكم بدلالته على احدهما وكذا التخيير والترديد المستفاد
من ذلك انما هو بالنسبة الى تعلق الحكم لا في نفس الدلالة اذ المفروض ثبوت دلالته على كل منهما وانت خبير بما فيه بعد ملاحظة ما قدمنا الثانية ان يستعمل
في المجموع المركب من المعنيين بان يكون كل منهما جزء ما تعلق الحكم به كما في قولك يد يرفع هذا الحجر اذا اريد ذلك اذ يد بين معا يرفعانه لا ان كلا منهما يرفعه ونقل
عن بعضهم ان ذلك هو محل البحث في المقام وهو غلط ظاهر لعدم انطباق الاقوال عليه ضرورة كون الاستعمال المذكور في خلاف ما وضع له اللفظ
قطعا فلا محالة لو صح كان مجازا وقد نص جماعة على خروجه عن المتنازع فيه قال الفاضل الباغنوي لا نزاع في امتناع ذلك حقيقة وفي جوازه مجازا قلت
نفيه النزاع عن جواز الاستعمال فيه مجازا كما هو ظاهر اطلاقه محل منع بل الظاهر ان ذلك يتبع العلاقة المصححة للتجوز عرفا بحيث لا يستهجن استعماله كما لو
اطلق البيع على مجموع البيع والشراء والقرء على مجموع الطهر والحيض وعسعس على مجموع اقبل وادبر فلعله لا مانع منه لوجود المناسبة المعتبرة بخلاف

اطلاق العين على مجموع الجاسوس وكفة الميزان اذ لا ربط بين الكل وكل من المعنيين ومجرد كون كل من المعنيين الحقيقيين جزء من المستعمل فيه ولو في الاعتبار لا يكون مجوزا للاستعمال مط وكانه مبني على وجود علاقة الكل والجزء ح فاطلق صحة استعماله فيه على سبيل المجاز وهو بين الوهن وانكر بعض الافاضل جواز استعماله في ذلك مط نظرا الى ان العلاقة الحاصلة في المقام هي علاقة الكل والجزء لا غيرها وهي مشروطة بكون الكل مما ينتفي بانتفاء الجزء وان يكون للكل تركيب حقيقي وذلك منتف في المقام فلا مصحح للاستعمال والدعويان الاوليان محل منع بل وكذا الثالثة لامكان وضع اللفظ بازاء كل من جزئي المركب الحقيقي مع انتفاء كل منهما خامسها ان يستعمل في كل من المعنيين على ان يكون كل منهما مناطا للحكم ومتعلقا للاثبات والنفي والفرق بينه وبين السابق عليه هو الفرق بين العام المجموعي والافرادي على ما ذكر وهذا هو محل النزاع على ما نص عليه جماعة فان قلت اذا اريد من اللفظ كل واحد من معنييه لم يكن ما استعمل فيه اللفظ الا المعنيين معا كما لو اريد منه مجموع المعنيين والا لم يكن فيما استغرق فالعام في قولك كل من في الدار يرفع هذا الحجر ليس مستعملا على كل من الوجهين الا في الاستغراق اعني جميع مصاديقه غير ان تعلق الحكم في الاول بجميع ما استعمل فيه اللفظ اعني مجموع الجزئيات وفي الثاني بكل من الجزئيات المندرجة فيما استعمل فيه اعني خصوص كل واحد من الافراد فعلى هذا ليس الفرق بين العام المجموعي والافرادي الا في تعلق الاسناد والحكم اذ يجعل الموضوع في القضية تارة خصوص فرد فرد فيكون لفظة كل سورا لها وتارة مجموع الافراد فلا يكون كل ح سورا بل الموضوع ح هو مع ما اضيف اليه ودون الكل لا مدخل له في اطلاق اللفظ على معناه واستعماله فيه الذي هو محط النظر في المقام اذ استعمال اللفظ لم يقع الا في معنى واحد على ما بيناه قلت الفرق بين المعنيين واضح مع قطع النظر عن ملاحظة الاسناد والحكم اذ المراد بكل الرجال في العام المجموعي هو مجموع الاحاد وفي الاستغراقي هو كل واحد منها وهو معنى اجمالي مفهومه مغاير لذلك المفهوم ضرورة كيف وليس الملحوظ في الاول الا المجموع وليست الاحاد ملحوظة الا في ضمنه وكل من الاحاد ملحوظة في الثاني على جهة الاجمال فالفرق بين المعنيين بين لا خفاء فيه نعم يمكن ان يقال ان المستعمل فيه في العام الاستغراقي ايض معنى واحد شامل للجزئيات فيكون المستعمل فيه في المشترك عند استعماله في جميع معانيه معنى اخر مغايرا لكل واحد من معانيه غير انه يندرج فيه اندراج الخاص في العام الاصولي كما نص عليه غير واحد من محرري محل النزاع فلا يكون استعمالا في شيء من معانيه بل هو استعمال في غير ما وضع له فيتعلق النظر في استعماله في جميع معانيه وتوقف صحته على وجود العلاقة المصححة فلا يكون من محل النزاع في شيء ولا ينطبق عليه الاقوال الموجودة في المسئلة فالحق خروج ذلك عن محل النزاع ايض وانما البحث في استعماله في كل من معنييه او معانيه على نحو اخر وتوضيح المقام ان استعمال المشترك في المعنيين يتصور على وجوه احدها ان يستعمل في المعنيين معا فيكون فيه كل منهما على نحو اندراج الاحاد تحت العشرة مثلا وح فقد يكون الحكم منوطا بكل منهما بحيث يكون كل من المعنيين متعلقا للاثبات والنفي كما قد يناط الحكم بكل من احاد العشرة اذا اسند حكم اليها وقد يكون منوطا بالمجموع من حيث المجموع وهذان الوجهان مشتركان في استعمال اللفظ في المعنيين معا الا انه قد انضم الى كل منهما اعتبار غير ما في الاخر حيث اسند الحكم بملاحظته الى كل منهما في الاول والى المجموع في الاخير وتوضيح الحال في ذلك ملاحظة العشرة اذا اسند الحكم اليها على الوجهين لاستعمالها في معناها على الصورتين الا انه يختلف الحال في ملاحظتها في المقامين وكذا الحال في التثنية فان مدلولها الفردان وكل منهما جزء مدلوله قطعا ومع ذلك فقد يناط الحكم بهما على سبيل الاجتماع وقد يناط بكل واحد منهما والمفهوم المراد منهما واحد في الصورتين الا ان هناك اختلافا في الملاحظة يترتب عليه ذلك ثانيها ان يستعمل في مفهوم كل منهما على نحو استعمال العام في معناه فيكون ما استعمل فيه عبارة عن مفهوم اجمالي شامل لهما وهو كل من المعنيين مفهوم مستقل ومن البين مغايرته لكل منهما ثالثها ان يستعمل في كل من المعنيين على سبيل الاستقلال والانفراد في الارادة بان يراد به هذا المعنى بخصوصه مرة والاخرى اخرى فقد استعمل ح في كل من المعنيين مع قطع النظر عن استعماله في الاخر والفرق بين هذه الصورة والتي قبلها ان كلا من المعنيين على الاولى ليس مما استعمل فيه اللفظ مستقلا بل المستعمل فيه هو الامر الشامل لهما كما في العام اذ من البين ان لفظ العام انما استعمل في معنى واحد هو العموم وكل واحد من الافراد مراد منه تبعا وضمنا من حيث الاندراج في المعنى المذكور على نحو تبين ارادة الاجزاء من المستعمل في الكل المجموعي واما في هذه الصورة فكل واحد من المعنيين قد استعمل فيه اللفظ مستقلا مع قطع النظر عن ارادة الاخر من غير ان يستعمل في مفهوم كل منهما الشامل لهما فالمفروض هناك استعماله في مفهوم كل منهما من غير ان يكون مستعملا في خصوص كل منهما كما هو الشأن في العام الاصولي بالنسبة الى جزئياته لوضوح عدم استعمال العام في خصوص شيء من الافراد والمفروض في هذه استعماله في خصوص كل من المعنيين مستقلا من غير تبعية لاستعماله في مجموع الامرين ولا لاستعماله في مفهوم كل منهما الشامل لهما نعم يتبعه صدق هذا المفهوم عليهما فالامر هنا على عكس العام وهذه الصورة هي محل البحث في المقام وهو المراد من استعماله في كل من المعنيين فيكون الاستعمال المذكور بمنزلة استعمالين فهناك ارادتان مستقلتان من اللفظ يتعلق كل منهما باحد المعنيين فاللفظ ح يتعلق كل منهما باحد المعنيين مستعمل في معنيين مطابقيين كما ان دلالته على كل منهما على سبيل المطابقة واما في الصورة الاولى فقد اريد من اللفظ المعنيان معا ولم يرد خصوص كل منهما الا بالتبع فلا يكون الموضوع له بكل من الوضعين الا جزء من المراد ومن البين انه ليس هناك وضع ثالث بازاء المعنيين ولا يلزم الوضع لهما من ذينك الوضعين فيكون الاستعمال فيهما مجازا قطعا سواء اخذ كل من المعنيين مناطا للحكم اولا وكذا الحال في الصورة الثانية الا ان الفرق بينهما ان كلا من المعنيين في الاولى مندرج تحت المستعمل فيه اندراج الجزء تحت الكل وفي الثانية اندراج الخاص تحت العام الاصولي فلا يكون اللفظ مستعملا فيما وضع له في شيء منهما ويتبع صحة استعماله فيهما وجود العلاقة المصححة حسبما عرفت وملاحظة كلماتهم في المقام تنادي بما قلناه ومما يوضح ذلك ان استعمال المشترك فيهما على نحو دلالته عليهما فكما انه يدل على كل من المعنيين مستقلا من غير ملاحظة لغيره اصلا كذا يراد استعماله فيهما على ذلك النحو ولا يتصور ذلك الا على ما بيناه فهناك وحدة في الارادة بالنسبة الى كل من المعنيين ولا يراد بملاحظة كل وضع الا معنى واحد الا ان هناك انضماما بين الارادتين فما يظهر من غير واحد من الافاضل من كون محل النزاع من الصورة الثانية بين الفساد وقد نص بعضهم في بحث استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه في رد حجة القائل بالمنع بكون المجاز ملزوما للقرينة المانعة المعاندة لارادة الحقيقة فيلزم الجمع بين المتنافيين ما لفظه المعتبر في المجاز نصب القرينة المانعة عن ارادة

المعنى

المعنى الحقيقي في هذه الارادة بدلا عن المعنى المجازي واما لزوم كون القرينة مانعة من ارادة المعنى الحقيقي ارادة اخرى منضمة الى ارادة المعنى المجازي
واما لزومه فهو ثم بل هو محل النزاع وهذا كما ترى صريح فيما قلناه ومن البين ان محل النزاع في المقامين من قبيل واحد واذ قد عرفت ان المناط في محل
النزاع في المقامين من قبيل كون كل من المعنيين مما استعمل فيه اللفظ واريد منه على سبيل الاستقلال من غير تبعية واندراج تحت كل او عام فنقول يعم
ما اذا كان كل من المعنيين مناطا للحكم ومتعلقا للاثبات والنفي او كان الحكم متعلقا بالمعنيين معا وتوضيح المقام ان هنا استقلالا في الارادة من اللفظ
بان يكون كل من المعنيين مرادا بارادة مستقلة واستقلالا في تعلق الحكم وكونه مناطا للاثبات والنفي فالوجوه في المقام اربعة اذ قد يكون كل من المعنيين
مستقلا في الارادة مستقلا في تعلق الحكم وقد يكون كل منهما مستقلا في الاول دون الثاني وقد يكون بالعكس وقد لا يكون مستقلا في شيء منهما
ويعرف الجميع من ملاحظة ما قدمناه والصورتان الاولتان محل النزاع في المقام بخلاف الاخيرتين فان قلت اذا كان كل من المعنيين مستقلا في الارادة
من اللفظ فكيف يتصور كون الحكم منوطا بالمجموع لقضاء ذلك بكون الكل مرادا من حيث هو كل وهو خلف قلت لا منافاة اصلا اذ لا ملازمة بين ارادة
كل من المعنيين بارادة مستقلة وكون الحكم منوطا بهما معا اذ الاستقلال في الاول انما يلاحظ بالنظر الى الارادة من اللفظ والثاني بالنسبة الى تعلق
الحكم والاسناد فقد يكون المعنيان مرادين استقلالا الا انهما يلاحظان معا من حيث وقوع الحكم عليهما الا ترى انك اذا قلت قتل زيد وعمرو وبكر اسدا فقد
اردت من كل من اللفظين معناه بارادة منفردة لكنك اسندت القتل الى المجموع فكذا في المقام اذ المفروض وقوع الاستعمال الواحد مقام استعمالين
حسب ما ذكرناه فقد ظهر بما فصلناه ما في كلام القوم من الاجمال في المقام وعدم توضيح المرام بما يرفع غشاوة الابهام عما هو محل البحث في الكلام واما
اعتبروه في المقام من كون كل من المعنيين مناطا للحكم ومتعلقا للاثبات والنفي ليس في محله وكذا ما ذكروه من اناطة الحكم بالمعنيين معا في الوجه
الرابع حيث جعلوه وجه الفرق بين الوجهين الاخيرين بل اكثر كلماتهم في تحرير محل النزاع لا يخلو ظاهره عن ايراد كما لا يخفى على الناظر فيها بعد التامل فيما قررنا
ان استعمالات المشترك ترتقي الى ثمانية ثم لا يذهب عليك ان ما ذكرناه في بيان محل النزاع انما يتم بالنسبة الى المفرد واما في التثنية فلا يصح ذلك الا اذا
اوقعوا النزاع فيها بارادة الفردين من كل من المعنيين او المعاني التي يراد من مفردها ليكون المراد بها الاربعة او الستة وهكذا على النحو الذي قررنا والظاهر انهم
لم يجعلوا ذلك محلا للنزاع بالنسبة اليها بل اكتفوا فيها بمجرد ارادة المعنيين فيكون تعدد المعنيين بانفسهما كافيا فيما يعتبر من التعدد في مدلولها ولو كان
المراد بها الفردين ولو كانا من معنيين والثاني انما يتم في غير الاعلام وكيف كان فليس الاستعمال هناك في معنيين مطابقيين كما هو المفروض في المفرد لاعتبار
الاثنينية في اصل وضع التثنية والمفروض انتفاء التعدد بالنسبة اليها وانما اعتبر في معناها الافرادي الذي هو جزء مدلولها فمرجع النزاع فيها الى انه
هل يجوز بناء التثنية من معنيين مختلفين او لا بد في بنائها من اتحاد المعنى وهي مسئلة ادبية لا مدخل لها في استعمال المشترك في معنيين على النحو المذكور
قد يقال بان في التثنية وضعين احدهما بالنسبة الى مفردها والاخر بالنسبة الى علامة التثنية اللاحقة لها والاشتراك الحاصل فيها انما هو بالنسبة الى الاول
وهو المقصود بالبحث في المقام واما وضعها الاخر فهو خارج عن محل الكلام اذ لا اشتراك بالنسبة اليه نعم لو كان التعدد ماخوذا فيها بملاحظة وضع واحد قام
الا انه ليس الحال فيها على ذلك فالنزاع جار فيها على نحو المفرد من غير فرق ويشكل بان كلا من الاثنين ملحوظ في التثنية على انه بعض المراد فالتعدد المستفاد
من وضع العلامة ان كان ملحوظا بالنسبة الى نفس المعنيين فمع خروجه عن وضع تلك العلامة قطعا يخرج ذلك عن محل البحث لكون كل من المعنيين اذن بعضا
من المراد وان كان ملحوظا بالنسبة الى الفردين فان لوحظ ذلك بالنسبة الى كل من المعنيين لزم ما قلناه اولا من كون المراد بها على القول بالجواز هو الاربعة
او الستة وهكذا والظاهر انهم لا يقولون به كما هو ظاهر ما احتجوا به وان لوحظ كل من ذينك الفردين بالنسبة الى معنى غير ما لوحظ في الاخر فمنه انه لا يمكن حينئذ ارادة
كل من المعنيين على سبيل الاستقلال ايضا حسب ما اعتبرناه في محل الخلاف اذ المفروض كون دلالتها على كل من الفردين على سبيل التضمن والمفروض ايضا ملاحظة
كل من المعنيين في ارادة الفردين فيكون المعنيان مرادين على حسب ارادة الفردين ومع الغض عن ذلك كله فلا يجري الكلام فيها فيما اذا اريد بها ما يزيد على المعنيين
مع ان محل البحث في المفرد يعم ذلك قطعا فالتثنية اولى بالشمول الا ان الظاهر تقييد النزاع فيها بخصوص الاستعمال في المعنيين فظهر من جميع ما قررناه
ان محل البحث فيها غير محل البحث في المفرد فمرجع النزاع فيها ما قلناه من الاكتفاء في بنائها بمجرد الاتفاق في اللفظ من غير حاجة الى اعتبار الاتحاد في
المعنى او يعتبر فيه ذلك ايضا ويجري الاشكال المذكور ايضا في الجمع سالمه ومكسره غير انه لا يجري فيه الاشكال المذكور اخيرا والظاهر ان محل النزاع فيه على نحو
التثنية في الاكتفاء فيه بالاتفاق في اللفظ واعتبار الاتفاق في المعنى ايضا فتدبر في المقام جيدا قوله لنا على الجواز انتفاء المانع اه قد يورد عليه تارة بان مجرد انتفاء
المانع غير كاف في اثبات المقصود من غير اثبات المقتضي فاللازم اولا اثبات وجود المقتضي ثم بيان انتفاء المانع حتى يتم الاحتجاج وتارة بان الحكم بانتفاء مطلق المانع
من جهة انتفاء خصوص ما توهمه المانعون غير متجه اذ انتفاء الخاص لا يدل على انتفاء المطلق فلعل هناك مانعا اخر ويجري الاحتمال لا يتم الاستدلال وقد
يجاب عن الاول بانه لما كان المقام هو اثبات انتفاء المانع لوضوح وجود المقتضي من جهة حصول الوضع بالنسبة الى كل من المعنيين القاضي بصحة الاستعمال لولا
المانع او من جهة اصالة الجواز فترك ذكر وجود القرينة المقتضي من جهة ظهوره لا للاكتفاء في ثبوت المدعى بمجرد دفع المانع وفيه ان دعوى كون الوضع مقتضيا
لجواز الاستعمال في كل من المعنيين على سبيل البدل واما كونه مصححا للاستعمال في المعنيين معا فهو في مرتبة الدعوى ودعوى قضاء الاصل فيه بالجواز موهونة
ايضا اذ جواز الاستعمال المذكور من الامور التوقيفية المتوقفة على توقيف الواضع وظهور جوازه من اللغة اما لقضاء دليل خاص او عام به فقضية الاصل اذن
قبل ثبوته هو المنع وسيتضح ذلك انشاء الله تعالى ان وجود المقتضي في المقام غير ظاهر ان لم نقل بظهور خلافه وعن الثاني بان المسئلة لغوية مبنية على الظن فاذا انتفى
المانع الذي ادعاه المانعون بعد بذل وسعهم في ملاحظة الموانع حصل الظن بانتفاء المانع اذ لو كان هناك مانع لاهتدوا اليه مع مبالغتهم في تحصيله
فمجرد احتمال مانع لم يهتدوا اليه لا ينافي حصول الظن على انه مدفوع بالاصل وفيه ايضا تامل لا يخفى قوله متبادر الوحدة منه اه قلت من الظاهر ان الوحدة التي يدعى اعتبارها
في المقام ليس مفهوم الوحدة ولا الوحدة اللازمة للشيء المساوقة لوجوده ولا الوحدة الطارية عليه من جهة عدم وجود ثان او ثالث معه وانما الوحدة التي

تدعى

تدعى في المقام هي وحدة المعنى بالنسبة الى كونه مستعملا فيه ومرادا من اللفظ فظهر ان اعتبار المصنف للوحدة في الموضوع له وعدم اعتبار غيره لها لا انتفاء وضع
اسماء الاجناس للطبايع المطلقة المعراة عن الوحدة والكثرة ووضع النكرات للفرد المنتشر الذي لوحظ فيه الوحدة المطلقة اذ الوحدة الملحوظة هناك ليس
وجودا وعدما هي الوحدة الملحوظة في الطبيعة بالنسبة الى افرادها فافراد في الاول وضعه للطبيعة المطلقة من غير ملاحظة شيء من افرادها من حيث الوحدة او
الكثرة وفي الثاني وضعه للفرد الواحد من الطبيعة والوحدة الملحوظة في المقام كما عرفت هو كون المعنى الموضوع له منفردا في الارادة بان لا ينضم اليه معنى اخر في
الارادة من اللفظ فلا منافاة بين ما ذكر في المقامين على شيء من الوجهين ثم ان اعتبار الوحدة في المقام يمكن تصويره بوجوه احدها ان يكون وحدة المعنى
في ارادته من اللفظ جزءا من المعنى الموضوع له بان يكون اللفظ موضوعا بازاء ذات المعنى وكونه منفردا في الارادة فيكون الموضوع له مركبا من الامرين المذكورين
اعني نفس المعنى وصفتها المفروضة وهذا هو الذي اختاره المصنف ثانيها ان يكون الموضوع له هو ذات المعنى مقيدة بكونها في حال الوحدة المذكورة فلا
تكون الوحدة جزءا من الموضوع له بل تكون قيدا فيه ثالثها ان تكون الوحدة المذكورة قيدا في الوضع ويكون الموضوع له هو نفس المعنى لا بشرط شيء فالواضع
قد اعتبر في وضعه اللفظ للمعنى ان يكون المعنى منفردا في ارادته من اللفظ واستعماله فيه رابعها ان يكون الوضع حاصلا في حال الوحدة من غير ان يكون الموضوع
له هو المعنى مع الوحدة ولا بشرط الوحدة فيكون المعنى الحقيقي للمفرد هو المعنى في حال الوحدة اذ هو القدر الثابت من الوضع له وح فيكون استعماله في المعنى
في غير حال الوحدة من غير ما علم وضع اللفظ له اما الوجه الاول ففيه بعد القطع بان الموضوع له هو ذات المعنى من غير ان يكون جزء مما وضع اللفظ له ان انفراد
المعنى في الارادة من طواري الاستعمال والصفات الحاصلة للمستعمل فيه عند استعمال اللفظ فيه وليس مدلولا للفظ فكيف يعقل كونه جزءا مما وضع اللفظ
له والتبادر الذي ادعاه في المقام لا دلالة فيه على ذلك اصلا اذ ليس المتبادر من اللفظ هو المعنى ووحدته في الارادة بحيث ينتقل من اللفظ الى الامرين
معا حتى يكون كل منهما جزءا مما استعمل اللفظ فيه اذ ذلك مما يقطع بفساده بل لا يخطر الوحدة غالبا بالبال عند سماع اللفظ كيف ولو كان ذلك جزءا من
الموضوع له لزم فهمه حال الاطلاق وانسباق الامرين الى الذهن اذ المفروض وضع اللفظ بازائهما بل المتبادر منه هو المعنى الواحد وهو غير ما ذكره فان الوحدة
ح قيد المعنى في وجه لا انه جزء له وذلك لا يستلزم احضار الوحدة بالبال اذ انسباق ذات المعنى المتصف بالوحدة حال الانسباق كاف فيه لحصول القيد بلا
بخلاف ما لو كان موضوعا للامرين للزوم فهمهما اذا حسبما عرفت واما الوجه الرابع ففيه ان وضع اللفظ للمعنى في حال الانفراد لا بشرط الانفراد الملحوظ في
الوضع او الموضوع له لا يفيد شيئا في المقام والقول بعدم ظهور شمول الوضع ح مط بل في حال انفراده فلا يعلم تعلقه به في صورة اجتماعه مع غيره فلا بد
من الاقتصار على ما علم تعلق الوضع به وهو خصوص حال الانفراد ولا يجوز التعدي عنه لكون الوضع توقيفيا مدفوع بان مجرد تعلق الوضع به في حال الانفراد
لا يقضي بالاقتصار عليه مع عدم كون الوضع بشرط الانفراد على احد الوجهين المذكورين ضرورة كون ذلك ذات المعنى ح متعلقا للوضع وهو حاصل في
الحالين ومجرد حصول صفة له حال الوضع لا يقضي باختصاص وضعه لذلك المعنى بتلك الحالة الخاصة مع عدم اعتبار الواضع لتلك الخصوصية قيدا في المقام
وكون الوضع توقيفيا لا يقضي بالاقتصار عليه مع الاعتراف بكون اللفظ موضوعا لذلك المعنى لا بشرط الانفراد كيف ولو كان وجود صفة في حال الوضع باعثا
على الاقتصار في الوضع على ذلك لزم عدم صدق الاعلام الشخصية على مسمياتها بعد تغير الحالة الحاصلة لها حين الوضع الا مع ملاحظة الواضع تعميم
الوضع لسائر الاحوال في حال الوضع وهو مما لا يتوهمه احد في المقام ولو فرض ذهول الواضع عن تعميم الوضع بل ملاحظته لذات المعنى لا بشرط شيء كاف في
التعميم المذكور فعلم بما قررنا ان عدم شمول الوضع في المقام لحال اجتماع المعنى مع غيره متوقف على اعتبار احد الوجهين المتوسطين والمال فيهما واحد
وسيجيء القول فيهما وفيما هو التحقيق في المقام انشاء الله قوله بان يراد في اطلاق واحد قد عرفت ان مجرد ذلك غير كاف في المقام بل لا بد مع ذلك من تعدد
الارادة بان يكون كل منهما مرادا على سبيل الاستقلال مع قطع النظر عن الاخر فمجرد ارادة المعنيين بارادة واحدة من اللفظ ولو كان كل منهما مستقلا
في تعلق الحكم غير محل النزاع اذ ليس المستعمل فيه اذن الا المعنيين معا وليس اللفظ موضوعا بازائهما قطعا وتعلق الوضع بكل منهما لا يقضي بكون
المعنيين معا موضوعا له ايضا ضرورة عدم تعلق شيء من الوضعين به والحاصل انه لا فرق بينه وبين ما اذا تعلق الحكم بالمجموع اصلا الا بمجرد الاعتبار
كما مر ثم ان اعتبار استقلالهما في تعلق الحكم كما اعتبره قد نص عليه جماعة منهم وقد عرفت ايضا انه مما لا وجه له فهم قد اهملوا ما هو المناط في محل النزاع
اعني الاستقلال في الاستعمال والارادة من اللفظ واعتبروا ما لا يعتبر فيه وهو الاستقلال في الاستعمال والارادة من اللفظ واعتبروا ما لا يعتبر فيه
وهو الاستقلال في تعلق الحكم فلا تغفل قوله وهو غير مشروط بما اشترط في عكسه قد عرفت فيما تقدم انه لا عبرة بخصوص شيء من انواع العلايق المقررة
المذكورة في كلمات المتأخرين بل انما يتبع جواز التجوز وجود العلاقة التي لا يستهجن استعمال اللفظ الموضوع لغير المعنى المفروض في ذلك المعنى من
جهتها وذلك هو المناط في صحة التجوز وهو غير حاصل في المقام لظهور متروكية الاستعمال في المعنيين على النحو المذكور وعدم جريانه مجرى الاستعمالات
الجارية في كلامهم ضرورة فرض كون المراد من اللفظ ح مغايرا لما وضع له كيف يصح التجوز بالنسبة اليه ومع الغض عما ذكرنا فلا ريب في عدم ثبوت الاطراد
في انواع العلاقات ليحكم بصحة الاستعمال كلما تحقق شيء منها بل لا بد من ملاحظة عدم استهجان الاستعمال في المحاورات وح فكيف يصح الاستناد الى
مجرد وجود نوع العلاقة مع الاعراض عنه في الاستعمالات قوله انهما في قوة تكرير المفرد ان اراد انهما في قوة تكرير المفرد بالعطف مط فممنوع اذ غاية ما يسلم
من ذلك كونهما في قوة تكرير المفرد في افادة التعدد في الجملة وان اراد انهما في قوة ذلك في الجملة فلا يفيده شيئا اذ هو مما لا كلام فيه قوله والظاهر
اعتبار الاتفاق في اللفظ الخ ظاهر كلامه ان ذلك مقدمة مستقلة الا انه متفرع على ما ادعاه اولا وح فنقول انه ان ثبت ما استظهره في المقام فلا حاجة الى
ضم المقدمة الاولى ولا الثالثة اذ مع ثبوت الاكتفاء في بنائهما بالاتفاق في اللفظ يتم ما ادعاه من الاستعمال فيهما بعد على المعنى الواحد ثم ان ما استظهره
من الاكتفاء بالاتفاق في اللفظ غير ظاهر ومعظم اهل العربية ذهبوا الى المنع والظاهر المتبادر منهما في العرف هو الفردان والافراد من جنس واحد بحيث
لا يكاد يشك في ذلك من تأمل في الاطلاقات وايضا قد اشرنا سابقا الى ان الظ ان لعلامتي التثنية والجمع وضعا نوعيا مغايرا لوضع مدخولهما كما هو الحال

في وضع التنوين فهي حروف غير مستقلة لفظاً ومعنى لاحقة لتلك الالفاظ لافادة معان زائدة حاصلة في مدخولها كما هو الحال في وضع ساير الحروف
فلا يكون مفادها منافيا لما يستفاد من مدخولها فعلى هذا ينبغي ان يكون التعدد المستفاد منها غير مناف للوحدة الملحوظة في مفردها على ما ادعاه فان
جعلنا التعدد المستفاد من تلك العلامات بالنظر الى حصول ذلك المعنى في ضمن فردين او افراد كما هو الظ فلا منافات بينهما اصلا ولا اشارة منها الى
تعدد المعنى وما على ما ذكره من افادة التعدد مطلقا فالمنافات ظاهرة فيما لو كان التعدد بسبب الاختلاف في نفس المعنى وايضا لو اريد المعنيان او المعاني
المتعددة من المفرد المدخول لتلك العلامات كان التعدد مستفادا من المفرد بنفسه فلا تكون العلامة اللاحقة مفيدة لمعنى جديد على نحو غيرها من
من الحروف اللاحقة فانها انما وضعت لبيان حالات لاحقة لمدخولها او متعلقها مما لا يستفاد ذلك الا بواسطتها كما في سرت من البصرة الى الكوفة لدلالة
من والى على الابتداء والانتهاء وهما حالان لمدخولها او لمتعلقها وربما يتكلف لتصحيح ذلك بما مرت الاشارة اليه الا انه لا يلائم ظاهر كلام المص كما عرفت
وسنشير اليه ايضا نعم قوله وتاويل بعضهم له بالمسمى تعسف بعيد ما اختاره المص في ذلك في اكتفائه في التعدد المستفاد من التثنية والجمع بتعدد
نفس مدلول اللفظ من غير دلالة على تعدد المصداق وهو في غاية البعد من العرف ولا يوافق ما هو المعروف في وضع الحروف كما مر الا ان يق بثبوت وضع
خاص لمجموع المفرد والعلامة اللاحقة له من غير ان يكون هناك وضع حرفي لخصوص العلامة اللاحقة كما هو الشان في الجموع المكسرة وهو بعيد في غاية ما يمكن
ان يتكلف في المقام ان يق ان العلامة المذكورة انما تفيد تعدد الفرد سواء كان ذلك الفرد المتعدد من جنس واحد او ازيد وهذا كما ترى غير جار في تثنية
الاعلام وجمعها فلا مناص فيهما من التوجيه فلا يتجه الاحتجاج بهما في المقام وايضا لا شك في كون تثنية الاعلام وجمعها نكرة حسبما اتفقت عليه النحاة و
يدل عليه دخول اللام لام التعريف عليهما وخروجهما عن منع الصرف فليست تلك الاعلام باقية على معانيها كما هو مناط الاستدلال فيكون المراد بها مفهوم
المسمى بذلك وهو معنى شايع في الاعلام كما في مررت باحمدكم وباحمد اخر فيراد من علامتي التثنية والجمع ما يراد من غيرها فالخروج عن ظ الوضع انما هو
في مدخول العلامة لا فيها فما ذكره من ان التاويل المذكور تعسف بعيد ليس في محله بعد ما عرفت من قيام الدليل عليه مضافا الى تصريح جماعة
من اساطين النحاة به بل لا يبعد كون المنساق منها في العرف عند التامل ذلك حيث ان لحوق تلك العلامات قرينة دالة عليه قوله فكما انه يجوز الخ قد عرفت ان هذه
المقدمة لا حاجة اليها بعد اسقاطها الاكتفاء بالاتفاق في اللفظ وكانها منضمة الى المقدمة الاولى ومتفرعة عليها فانه لما ادعى كونهما في قوة تكرير
المفرد بالعطف فرع عليه انه كما يجوز ارادة المعاني المتعددة من الالفاظ المتحدة المتعاطفة فكذا ما بمنزلتها فهاتان المقدمتان تفيدان الاكتفاء بالاتفاق
في اللفظ في بنائهما فهذا في الحقيقة وجه اخر لما ادعاه من الاكتفاء بالاتفاق في اللفظ وح فلا يخفى ما في تعبيره من الاضطراب وانت خبير بان الدعوى
المذكورة في محل المنع وحمل التعدد المستفاد من التثنية والجمع على التعدد المستفاد من الالفاظ المتحدة المتعاطفة قياس في اللغة وهو بخصوصه فاسد
سيما بعد عدم مساعدة العرف عليه لظهور خلافه منه وايضا ليست التثنية الا بمنزلة لفظين متعاطفين فجواز استعمال كل واحد منهما في معنى مغاير للاخر
بطريق الحقيقة انما يفيد جواز استعمال التثنية في معنيين مع ان محل النزاع في المسئلة يعم ما فوق الواحد من معاني المشترك سواء كان معنيين او اكثر
بل لا فارق بين المعنيين وما زاد عليهما بالنسبة الى المفرد فلا ينبغي نقص التثنية عنه مع اعتبار التعدد فيها في الجملة والدليل المذكور كما ترى غير ناهض
عليه بل من الواضح خلافه وان لم يعهد في اللغة والعرف اطلاقها على الثلثة والاربعة وما زاد عليها فلا يصح اطلاق القول بكونها حقيقة مع استعمالها
في الازيد من معنى واحد كما هو الظ من تحريرهم لمحل النزاع وقد يقيد النزاع منها بخصوص المعنيين كما مرت الاشارة اليه الا انه مناف لما اشرنا اليه
وان قد عرفت ضعف ما ذكره المص في المقامين تبين لك ان المنع مطلقا وقد ظهر الوجه فيه مما قررنا اجمالا الا انا نوضح الكلام في المقام بما يتبين به
حقيقة المرام ولنفصل لك برسم امور احدها انك قد عرفت ضعف القول بكون الوحدة جزء من الموضوع له وكذا عدم ثمرة للقول بوضعها للمعاني
في حال الانفراد مع البناء على عدم تقييد الوضع او الموضوع له بذلك بقي الكلام في القول باعتبارها قيدا في الوضع او الموضوع له بان يق ان الالفاظ المفردة
انما وضعت لمعانيها على ان يراد منها تلك المعاني على سبيل الانفراد بان لا يراد من لفظ واحد الا معنى واحد لا اعني بان لا يراد به معنى مركب من الموضوع له
غيره او من الموضوعين لهما او من غيرها لجواز ذلك كله في الجملة قطعا بل المقصود ان لا يراد من لفظ واحد الا معنى واحد بان لا يكون هناك ارادتان مختلفتان
من اللفظ ليكون كل من المعنيين مرادا من اللفظ بارادة مستقلة ويكون اللفظ معنيا مطابقيا مستقلا ان قد اريد دلالته على كل منهما واعتبار الوحدة
على الوجه المذكور مما لا يابى عنه العرف في بادي الراي بل قد يساعد عليه بملاحظة تبادر المعنى الواحد من اللفظ الواحد قد يستدل عليه بوجهين
احدهما ان الظ من وضع اللفظ للمعنى هو تعيين اللفظ بازاء المعنى بان يكون ذلك المعنى تمام المراد والمقصود من اللفظ الا ان يكون المقص من الوضع
افادة اللفظ لذلك المعنى في الجملة سواء اريد معه غيره او لا وهذا هو المراد باعتبار الوحدة في الوضع او الموضوع له لمساوقته لها فلا ينافيه ما هو الظ من
عدم ملاحظة الوحدة بخصوصها حال الوضع وتبادر ارادة احد المعاني من المشترك عند خلوه عن القراين اقوى شاهد على ذلك لدلالته على اعتبار ذلك
في الوضع ودعوى كونه اطلاقيا غير مسموعة اذ ظاهر الحال استناده الى الوضع حتى يتبين خلافه ثانيهما ان وضع اللفظ للمعنى انما كان في حال الانفراد و
عدم ضم معنى اخر اليه فاذا لم يقم دليل على اعتبار الانفراد وعدمه في الوضع فقضية الاصل في مثله البناء على اعتباره وانتفاء الوضع مع عدمه اقتصارا في
الحكم بثبوت الوضع على مورد الدليل وهو ما اذا كان القيد المذكور ماخوذا معه دون ما اذا كان خاليا عنه نظرا الى الشك في تحقق الوضع بالنسبة اليه
فلا يصح اجراء حكم الوضع فيه لكونه من الامور التوقيفية المتوقفة على التوقيف والقول باصالة عدم اعتبار ذلك فيه بين لفساد المعارضة باصالة عدم تعلق
الوضع بالخالي عن ذلك القيد مع الغض عن ذلك فقد عرفت انه لا مسرح للاصل في هذه المقامات كما مرت الاشارة اليه مرارا كيف ولو صح الرجوع
اليه في ذلك لجاز الحكم بوضع اللفظ لاحد الشيئين اذا دار الامر بين القول بوضعه له او للمركب منه ومن الواضح خلافه فرضا الحاصل انه لا يجوز ارادة
الزائد على المعنى الواحد بالنحو المذكور لاحتمال اعتبار الانفراد في حاصل المعنى حال الوضع في تحققه وقضية الاصل الاقتصار في الحكم بالوضع على هذا المقد

دون تعيين

دون غيره ويمكن الايراد على ذلك اما على الاول فبان دلالة اللفظ على كون المعنى مراداً منه ليس من جهة الوضع المتعلق به وليس كون المعنى مراداً من اللفظ ملحوظاً في وضعه له وانما ذلك ثمرة مترتبة على الوضع فليس اللفظ موضوعاً بازاء المعنى مقيداً بكونه مراداً للمتكلم حتى يعتبر فيه التوحد في تلك الارادة بل انما وضع اللفظ لنفس المعنى لاجل الدلالة عليه فاذا استعمله المستعمل دل ظاهر حاله على ارادته وان ذلك ما دل عليه قاعدة اصالة الحمل على الحقيقة الثابتة من تتبع الاستعمالات ان جعلناها امراً اخر مغايراً للظاهر المذكور حسب ما مرت الاشارة اليه نعم غاية ما يمكن اعتباره في المقام ان يق بملاحظة الواضع حال الوضع اللفظ للمعنى كون ذلك تمام مدلوله وذلك امر حاصل من غير اعتبار ما يضاد بعد اعتباره كون ذلك الوضع خاصاً به لا يمكن اندراج غيره في مدلوله فهو تمام المدلول بذلك الوضع ولا مانع من ان يكون غيره مدلولاً بوضع اخر فيجتمع المدلولان بملاحظة الوضعين كما هو الحال في المشتركات لحصول الدلالة على المعنيين بعد العلم بوضع اللفظ لهما قطعاً والحاصل انه قد تعلق كل من الوضعين بالمعنى المتصف بالوحدة في ملاحظة الواضع وذلك المعنى هو تمام الموضوع له بالنسبة الى كل من الوضعين في ليس الموضوع له الا ذات المعنى والظاهر انه غير مقيد بالوحدة اذ لو اريد باعتبار الوحدة فيه تقييد الوضع بكون ذلك المعنى واحداً غير ماخوذ معه غيره في المدلولية بالنسبة الى ذلك الوضع فقد عرفت انه امر حاصل بمجرد ملاحظة المعنى الواحد في الوضع وعدم ضم غيره اليه من غير حاجة الى الاشتراط ولا ينافي ذلك استعماله في كل منهما بارادة مستقلة نظراً الى كل من الوضعين كما هو المفروض في محل البحث وان اريد به اعتبار الواضع عدم ارادة غيره معه ولو من جهة وضع اخر بارادة اخرى فذلك مما لا وجه للقول به اذ ذلك مما لا يخطر غالباً ببال الواضع حال الوضع اصلاً فضلاً عن اعتباره ذلك في الوضع وقد عرفت ان ارادة المعنى من اللفظ شيء وتعيين اللفظ بازائه شيء اخر غاية الامر ان الارادة منوطة بعد ذلك التعيين والمقصود في المقام هو تبعية الارادة لكل من الوضعين ولا دليل على اعتبار الواضع في الوضع ما يمنع منه كما عرفت بل من البين انه لم يعتبر في وضع اللفظ لكل من المعنيين عدم تبعية المتكلم للوضع الاخر في الارادة لا حال تبعيته لذلك الوضع ولا في حال اخر وقد ظهر بذلك فساد الوجه الثاني ايض فانه انما يتم اذا ثبت في كون وحدة المعنى في الارادة على الوجه المذكور ماخوذة في نظر الواضع معتبرة عنده اما في الوضع او الموضوع له واما اذا كان عدم اعتباره لذلك ظاهراً بل كان الغالب عدم خطور ذلك بباله ايض حسب ما عرفت فلا وجه لذلك التصاد لا شك حتى يقتصر على القدر المذكور كيف وقد عرفت ان دلالة اللفظ على كون معناه مراداً للمتكلم ليست من جهة الوضع ابتداء بان يكون ذلك قيداً ماخوذاً في الوضع او الموضوع له فضلاً عن ان تكون خصوصية تلك الارادة قيداً فيه على احد الوجهين فلا وجه اذن للقول باشتراط الوحدة في الارادة في الوضع او الموضوع له بشيء من الوجهين المذكورين بل ليس محصل كل من الوضعين المفروضين سوى تعيين اللفظ بازاء المعنى الواحد وليس المستفاد منهما سوى دلالة اللفظ على المعنى الواحد من غير زيادة فيه وليس المقص في الاستعمال المفروض سوى دلالته على كل من المعنيين كل على حسب ما وضع له فكان كل منهما مدلول اللفظ على سبيل الانفراد كما هو مقتضى الوضعين ومعلوم من ملاحظة اطلاق المشتركات بعد العلم باوضاعها فاي مانع من ان يراد منها على حسب تلك الدلالة بل ليس ارادة المعنى من اللفظ سوى كون دلالته مقصودة للمستعمل فاذا كانت الدلالة على كل من المعنيين حاصلة قطعاً من غير مزاحمة لاحد الوضعين للاخر كان قصد المتكلم لتينك الدلالتين استعمال اللفظ في المعنيين وما يتوهم من عدم دلالة المشترك على المعنيين معاً بل انما يدل على احد المعاني فقد ظهر فساده مما مر فلا مانع اذن من صحة الاستعمال المفروض من جهة وضع اللفظ لخصوص كل من المعنيين اصلاً ثانيها انك قد عرفت ان دلالة اللفظ على المعنى غير ارادة ذلك المعنى منه وان الاولى انما تحصل بمجرد وضع اللفظ للمعنى والعلم به واما ارادته منه فقد تحصل كما في الحقايق وقد لا تحصل كما في المجازات فدلالته على المعنى وضعية حاصلة من وضع اللفظ له واما دلالته على ارادة المستعمل ذلك فليس من ذلك الوضع ونحن نقول كما ان دلالة الالفاظ على معانيها حاصلة من جعل الواضع مقصورة على القدر الثابت من توقيفه ولا يتعدى عن ذلك المقدار فكذا جواز قصد المتكلم لتلك الدلالة وافادته المعنى المدلول عليه بها مقصور على القدر الثابت من تجويز صاحب اللغة فلو منع عن قصد نحو استعمال من الدلالة او لم يعلم من تتبع استعمالات اهل اللغة تجويزه لها واذنه في استعمال اللفظ لافادته لم يجز ذلك قطعاً للوضوح كون اللغات اموراً جعلية توقيفية متوقفة على نحو ما قرره الجاعل فمجرد دلالة اللفظ على المعنى لا يقضي بجواز قصده وارادته من اللفظ كما هو الحال في اللوازم البينة للحقايق فانه لا يصح ارادة افهام تلك اللوازم من نفس اللفظ من غير ان يكون ذلك على النحو المتداول في المحاورات الكاشف عن تجويز الواضع وكذا الحال في ارادة ساير المجازات ولو بعد افهام المعاني من الالفاظ باقامة القرينة عليها فان مجرد دلالة اللفظ على ارادة المعنى نظراً الى ظاهر الحال او بواسطة القرينة غير كاف في صحة استعماله فيه بل لابد في صحة الاستعمال من كونه على النحو المأذون فيه من واضع اللغة ولذا ذهبوا الى اعتبار الوضع النوعي في المجاز مع ان فهم المعنى من اللفظ ودلالته على المراد انما هو بواسطة القرينة من غير حاجة فيها الى الوضع المذكور ونحن نقول ان القدر الثابت من تتبع الاستعمالات هو تجويز الواضع ارادة معنى واحد من اللفظ اعني تعلق ارادة واحدة بها وان كانت متعلقة بامرين وان لم يكن المعنى ح واحداً مع عدم الخروج في ذلك ايض عن مقدار ما ثبت فيه الاذن كما مر واما تجويزه لتعلق ارادتين متعددتين باللفظ الواحد فيتعلق للمتكلم قصدان بافهام معنيين فغير ثابت من اللغة بل الظ ثبوت خلافه كما يظهر من تتبع الاستعمالات المنقولة عن العرب وملاحظة الاستعمالات الجارية بين اهل العرف من غير فرق بين كون المعنيين حقيقيين او مجازيين او مختلفين فلم يجوز الواضع ان يكون اللفظ الواحد الا علماً لمراد واحد متضمناً لارادة واحدة بمقتضى الاستقراء ولا اقل من عدم ثبوت تجويزه لذلك وهو ايض كاف في المقام حسب ما عرفت فان قلت انه اذا عين الواضع لفظاً للمعنى فالفائدة فيه افهام المتكلم لذلك المعنى بواسطته وحصوله فاي حاجة اذن الى توقيفه في ذلك قلت ان ما ذكرت ايض نحو من الحقيقة التوقيف لكن لا يثبت به الا تجويز ارادة افهام ذلك المعنى في الجملة غاية الامر ان يثبت به تجويز الارادة منه انفراداً على حسب ما تعلق الوضع به واما افهام كل من المعنيين بقصدين مستقلين كما هو الملحوظ في المقام فلا يلزم من ذلك اصلاً سيما بعد جريان طريقة اهل اللغة والعرف على خلاف ذلك وظهور عدم تجويزه لذلك من استقراء الاستعمالات الشايعة والمحاورات الدايرة ومما يوضح ذلك ملاحظة التثنية فانها قد وضعت لافادة تكرار المعنى المراد من مفردها فدلالتها على الفردين دلالة مطابقية فلو صحت ارادة معنيين

من المفرد

من اللفظ الواحد كما هو المفروض لجاز ان يراد من مثنى المشترك افهام فردين من معنى وفردين من معنى آخر فيراد بها مرة هذا ومرة هذا بارادتين مستقلتين
في استعمال واحد على نحو المفرد حسب ما بيّنا ومن الواضح عدم جواز استعمالها كذلك في المحاورات ولذا لم يقع الخلاف في استعمالها في المعنيين على النحو المذكور
حسب ما اشرنا اليه وبيّنا انّ الخلاف فيها على نحو آخر غير ما قرّر في المفرد فان قلت انّ المانع هناك تعدّد الوضع في التثنية فانّ للمفرد وضعا وللعلامتها
وضعا آخر وحيث انه قد ضمّ فيها احد الموضوعين الى الآخر ولا اشتراك في وضع العلامة بل انما وضعت لافادة الفردين لا غير لم يصحّ ذلك قلت لا شكّ انّ وضع
العلامة على نحو وضع سائر الحروف فهي انما وضعت لافادة التعدّد فيما اريد من مدخولها فاذا صحّ ان يراد من مدخولها معنيان مستقلّان بالارادة كانت
تلك العلامة دالّة على تعدّد كلّ منهما بملاحظتين فان قلت انه لما كان الوضع فيها واحدا لم يجز فيه ارادة افهام التعدّد مرّتين قلت اولا انّ ذلك جار في المفرد
ايضا فانّ التنوين واللام ونحوهما اللاحقة للاسماء ايضا اوضاع حرفية على النحو المذكور وهم قد جوّزوا ارادة المتعدّد من مدخولها فيتعدّد مفادها تبعا
لها كما في المقام وثانيا انه لا مانع من استعمالها في المتعدّد بعد كون الموضوع له فيها خصوص الجزئيات فيراد منها هذا مرة وهذا مرة لتعلّق الوضع بكلّ
منها وان كان الوضع فيها واحدا ولذا نقول ايضا في ايضاح ما ذكرناه انه لو جاز استعمال المشترك على النحو المذكور لجاز استعمال اسماء الاشارة ونحوها فيما
يزيد على الواحد ايضا لتعلّق الوضع بكلّ منها على المعروف بين المتأخرين فيراد منها افادتها وكون الوضع فيها واحدا وفي المشترك متعدّدا غير فارق في الفرق
بعد تعدّد الموضوع له وتكثّر المعنى في الجملة هناك ايضا معان متعدّدة قد وضع اللفظ بازائها فلم لا يجوز ارادتها في استعمال واحد بل نقول بلزوم جواز
تلك الارادة من النكرات ايضا لوضعها للفرد المنتشر وهو صادق على كل من الآحاد فاي مانع على ما بنوا عليه من ارادة واحد منها وارادة آخر وهكذا بارادات
متعدّدة نظرا الى كون كل منها مندرجا في الموضوع له والحاصل انّ التعدّد فيما يطلق اللفظ عليه قد يكون ناشئا من تعدّد الوضع كما في المشتركات وقد يكون
من جهة تعدّد الموضوع له مع اتحاد الوضع كما في الضمائر واسماء الاشارة ونحوها على المعروف بين المتأخرين وقد يكون من جهة ملاحظة الابهام فيما وضع
اللفظ له كما في النكرات فهناك وان لم يكن تعدّد في نفس المعنى لكن التعدّد حاصل فيما يطلق اللفظ عليه نظرا الى اتحاده مع الموضوع له فانك تطلق النكرة
على خصوص الافراد من جهة كونه فردا فالتعدّد هناك حاصل ايضا في الجملة بل وكذا الحال في سائر المطلقات من الالفاظ الموضوعة للمعاني الكلية والطبايع
المطلقة نظرا الى صدقها على افرادها والاطلاق تلك الالفاظ عليها من جهة اتحادها معها فان كان كون المعنى موضوعا له في الجملة كافيا في صحة الاطلاق على المتعدّد
لزم الاكتفاء به في جميع ذلك والا فليمنع من الكل الا ان يقوم دليل على الجواز ولا وجه للتفصيل من غير بيّنة دليل وممّا يشير الى ما قلناه ايضا انّ اتحاد اللفظين
قد يكون باتحادهما في اصل الوضع كما هو الحال في المشترك على ظاهر حدّه وقد يكون بالعارض نظرا الى طرو الطوارئ كما اذا اتّحد المفرد والتثنية في اللفظ من
جهة اضافته الى المعرّف باللام وقد يكون اتحادهما في الصورة مع كون احدهما لفظا واحدا موضوعا للمعنى بخصوصه والآخر متعدّدا بملاحظة اوضاع شتّى لابعاضه
كما في سلما وسلمى ومسلمى وعبد الله بملاحظة وضعه للعلمي ومعناه الاضافي وتأبّط شرّا بالنسبة الى معناه التركيبي والعلمي فلو قيل بجواز ارادة معان عديدة من
اللفظ لوضعه بازائها فلا بدّ من القول بجوازه في جميع ذلك ان لم يكن هناك مانع من جهة الحركات الطارئة كما اشرنا اليه في اول البحث والتزام ذلك في غاية البعد
بل قد يقطع بفساده بعد ملاحظة الاستعمالات والبناء على التفصيل مع اتحاد المثال مما لا وجه له ايضا فتأمّل في المقام جيّدا ثالثها انّ الحروف اللاحقة للاسماء و
الافعال انما تفيد معاني زائدة متعلّقة بتلك الاسماء والافعال فهي ليست قاضية بخروجها عن معانيها واوضاعها الحاصلة لها قبل لحوقها كما هو معلوم من
ملاحظة الاستعمالات ولا اقلّ من قضاء الاصل بذلك حتّى يثبت المخرج وح فالنفي الوارد على اللفظ انما ينفي المعنى الثابت له قبل طرّقه فلا وجه اذن للتفصيل
بين النفي والاثبات لكون النفي مفيدا للعموم فيتعدّد مدلوله بخلاف الاثبات فانه اذا افاد العموم فانما يفيده بالنسبة الى معناه قبل طرو النفي والمفروض
انه لا تعدّد فيه ح فكيف يعقل تعدّده بعد ورود النفي عليه فغاية ما يفيده اذن هو العموم بالنسبة الى المعنى الواحد كلام فيه نعم اذا قلنا بانّ مدلول المشترك
عند الاطلاق هو احد المعاني الصادق على كل منها كما هو احد الوجوه فيما عزي الى صاحب المفتاح امكن التفصيل المذكور فانه قد يقال بانّ سلب احد المعاني
انما يكون بسلب الجميع لصدق نقيضه بحصول احد اقسامه بخلاف الاثبات لصدقه بحصول واحد منها لكنك قد عرفت ضعف الكلام المذكور وانه لا دلالة
لكلام صاحب المفتاح عليه وعلى فرض دلالته فلا حجّة فيه بعد مخالفته لصريح فهم العرف وكلام المعظم ومع ذلك فليس من الاستعمال في المعنيين كما هو مورد البحث
ثم انه لو تمّ الوجه المذكور لجرى فيما اذا كان الاثبات موردا لادوات العموم اذ لا يختصّ العموم بالنفي فلا يتّجه التفصيل المذكور وكذا الحال في علامتي التثنية
والجمع اللاحقين للمفرد انما تفيدان تعدّد معنى الحاصل حال الافراد كما ان لحوق التنوين له يفيد الوحدة ولحوق اللام يفيد التعريف فاللفظ مع قطع النظر فانهما
عن لحوق تلك الطوارئ له موضوع للطبيعة المطلقة القابلة لاعتبار كل من المذكورات معها بواسطة ما يلحقها من اللواحق المذكورة فليس مفاد كل من علامتي
التثنية والجمع سوى افادة حال ملحوقها بحصوله في ضمن فردين او اكثر وح فلا يجري اختلاف اصل المعنى فيهما فان قلت انّ ما ذكرته لو تمّ فانما يجري في التثنية
والجمع المصحّح واما المكسّر فليست افادته للتعدّد الا بواسطة وضعه لذلك مستقلا لا من غير بقاء الوضع الافرادي في ضمنه لخروج المفرد عن وضعه بالتكسير
وح فاي مانع من تعدّد مفاده على الوجه الملحوظ في المقام قلت انّ المعنى المتبادر من الجمع في الصورتين امر واحد لا اختلاف فيه من هذه الجهة اصلا كما هو ظاهر
من ملاحظة العرف فاذا ثبت عدمه في المصحّح ثبت في المكسّر ايضا مضافا الى عدم قائل بالفصل ثم مع الغضّ عمّا ذكرناه والمنع من ثبوت وضع حرفي لعلامتي التثنية
والجمع ليتمّ ما ذكر من البيان لا بدّ من القول بثبوت وضع للمجموع والمرجع فيه علماء العربية وقد ذهب المعظم منهم الى عدم جواز بناء التثنية والجمع الا مع اتفاق المعنى
ولا يعادله قول من ذهب الى جوازه مع الاختلاف فيه لرجحان الاول من وجوه شتّى ومع الغضّ عن ملاحظة كلامهم فالرجوع الى التبادر كاف في اثباته اذ لا يتفاهم
من التثنية والجمع عرفا الا تعدّد المعنى المعروض للافراد ويشهد له ملاحظة الاستعمالات نعم لا يجري ذلك في تثنية الاعلام وجمعها وقد عرفت قضاء الدليل فيها مع
بالتصرّف في معروضهما واما تثنية الضمائر والموصولات وجمعهما فلا يبعد كونها موضوعات ابتدائية كمفرداتها هذا ان قلنا بكون الوضع فيها عامّا والموضوع
له خاصّا والّا فلا اشكال على انه من جهة اتحاد الوضع فيهما يكون المعنى المستفاد منها امرا واحدا وان كان اللفظ موضوعا بازاء خصوصيّاته فالتعدّد الماخوذ في تثنيتها

وجمعهما

وجهها انما يلحق ذلك المعنى الواحد المعروض للوحدة في مفردتها اما اذا تفرع ما ذكرناه فبنا التثنية والجمع مع فرض تعدد المراد من مفردهما خروج عن وضع
التثنية والجمع فيفتقر جوازه على وجود العلاقة المعتبرة في العرف بان لا يكون خارجا عن مجاري الاستعمالات وهو غير ظاهر بل الظاهر خلافه كما يظهر بالتامل في موارد الاطلاقات
على ان التصرف في الاوضاع الحرفية مقصور على السماع في الغالب لذا اعتنى علماء العربية بضبط معانيها الجائزة حتى انه ذهب بعضهم الى لزوم نقل الاحاد منه وقد
مرت الاشارة اليه قوله لكان ذلك بطريق الحقيقة او ربما يورد عليه انه لا حاجة الى ضم المقدمة المذكورة للاكتفاء في المقام بمجرد الاستعمال سواء كان بطريق الحقيقة او
المجاز اذ المفسدة المدعاة انما تتبع وقوع الاستعمال مطلقا فيكفي ان يقال انه مستعمل ح في هذا وحده وفي ذاك وحده والتناقض حاصل بذلك ويجب عنه بان المقدمة
المذكورة لا بد منها في المقام اذ لو فرض عدم الالتفات اليها لم يلزم كونه مستعملا في هذا وحده وفي ذاك وحده لامكان سقوط الوحدة ح فيكون مستعملا في نفس
المعنى بدون القيد اقصى غاية الامر ان يكون مجازا وعبارات المفروض في محل البحث استعمال اللفظ في معنييه الموضوع لهما وذلك مما يصدق باستعماله في هذا
وحده وفي هذا وحده فاعتبار ذلك في محل النزاع مبني على المقدمة المذكورة وانت خبير بان ما ذكره في الايراد والجواب مبني على كون المفسدة المترتبة على ذلك هو
لزوم اجتماع المتنافيين في الارادة حيث يراد المعنى وحده ولا يراد وحده بعد البناء على اعتبار الوحدة في الموضوع له لكنك تعلم انه لو كان ذلك مقصود المتكلم
المستدل في المقام لم يحتج الى اطالة الكلام وضم المقدمات المذكورة ورده المشترك بين المعنيين الى المشترك بين الثلثة ثم التمسك في بيان الاستحالة
بالمنافاة بين ارادة معنيين معا مع ارادة كل منهما منفردا بل كان يكفيه التمسك بالمنافاة الظاهرة بين ارادة احد المعنيين مع الاخر نظرا الى اعتبار قيد
الوحدة في كل منهما مع الاخر بناء على الوحدة الملحوظة من جهتين ثم الذي يظهر من التدبر في كلامه انه لم ياخذ في الاحتجاج اعتبار الوحدة في وضع اللفظ لكل من المعنيين
سواء كانت جزءا من الموضوع او شرطا فيه او في الوضع كيف ولو اخذ ذلك لم يتم ما ادعاه من كون معاني اللفظ ح ثلثة لكون استعماله في المعنيين معا كاستعماله
في كل منهما منفردا حقيقة ايضا ضرورة اسقاط الوحدة المعتبرة ح فيكون اللفظ مستعملا في غير الموضوع له قطعا فكيف يلزم ان يكون ذلك ايضا حقيقة حسبما
ادعاه بل الظ ان مقصوده الزام كون المعنيين معا ايضا معنى حقيقيا للفظ نظرا الى وضعه لكل منهما واستعماله فيهما فيكون ذلك اذن بناء على القول بجواز الاستعمال
فيهما معنى ثالثا للفظ مغايرا لكل منهما فيكون اللفظ مشتركا بين تلك الثلثة ولما كان مورد النزاع هو استعمال المشترك في جميع معانيه فلا بد من كونه
مستعملا في المعاني الثلثة المذكورة ورتب على ذلك لزوم التناقض ويمكن تقرير كلامه في بيان التناقض بوجهين احدهما ان يريد بذلك لزوم التناقض
بين المرادين فان ارادة المعنيين معا قاضية بعدم الاكتفاء بكل منهما في الامتثال والاطاعة بل لا بد فيه من حصول الامرين وارادة كل منهما منفردا قاضية بحصول
الامتثال بالاتيان بكل منهما وهما متنافيان ثانيهما ان يقرر ذلك بالنسبة الى نفس الارادتين نظرا الى ان ارادة المعنيين معا قاضية بعدم ارادته لكل منهما
منفردا انما يكون بعدم ارادته الامرين معا وكان الاظهر حمل كلامه على الاول اذ لو اراد الثاني لم يقتصر في بيان المنافات على المنافات الحاصلة بين ارادة كل منهما
منفردا وارادة المعنى الثالث الذي اثبته في المقام اعني المعنيين معا لثبوت المنافات ايضا بين ارادة المعنيين الاولين ايضا نظرا الى ملاحظة الوحدة في كل منهما
وكان هذا الوجه نظرا الى التقرير المتقدم فقد يلغو معه اعتبار تلك المقدمات لامكان التمسك به من اول الامر الا ان يقال ان ذلك لا يقضي بالغاء المقدمات الذي كونه
بالنظر الى ما ذكره من التقرير غاية الامر ان لا يحتاج اليها في التقرير الاخر فلا يرد عليه استدراك بعض المقدمات بل لا يرد عليه ان هناك طريقا اخر في الاحتجاج
لا حاجة فيه الى ضم المقدمات المذكورة وهو لا يعد ايرادا على الحجة وكيف كان فلا يخفى وهن الحجة المذكورة على التقدير المذكور وعلى ما قررناه من وجوه شتى
قوله لانه ح ثلثة معانيه اه لا يخفى انه ان قيل بكون اللفظ موضوعا لكل من المعنيين بقيد الانفراد لم يكن استعماله في المعنيين معا على سبيل الحقيقة قطعا لسقوط
قيد الانفراد وان قيل بكونه موضوعا لكل من المعنيين لا بشرط الانفراد وعدمه لم يكن استعماله في المعنيين استعمالا في معنى ثالث لكونه استعمالا في نفس
المعنيين المفروضين فلم يكون استعمال المشترك ح على وجوه ثلثة الا ان يثبت له هناك معان ثلثة والفرق بين الامرين ظاهر وكان مقصوده باستعماله في المعنيين
ان يستعمل في مجموعهما كما يومي اليه قوله معا والتعبير عنه بعد ذلك بارادة المجموع وح فيكون المعاني ثلثة مما لا ريب فيه مع قطع النظر عن اعتبار الوحدة ايضا
الا ان دعوى كون استعماله في المعنيين كذلك حقيقة بين الفساد ثم انه لو صح ما ذكره في بيان كون المعاني ثلثة لجرى في كونها اربعة وهكذا فلا تنتهي معانيه
على حد قوله وقد فرض استعماله في جميع معانيه لا يخفى ان ذلك غير ماخوذ في محل البحث فان المبحوث عنه في المقام هو استعماله في ازيد من معنى واحد
استعماله في الجميع والا فهم القائل بالجواز في الاستعمال في جميع معانيه بحمله عليه عند التجرد عن القرائن وذلك مما لا يبطله بمحل النزاع في المقام قوله الاكتفاء بكل
واحد منهما ظاهر ذلك يعطي ما ذكرناه من كون مقصوده الاكتفاء به في الامتثال لظهور لفظ الاكتفاء في ذلك وكذا قوله وكونهما مرادين على الانفراد
فان الظ كون قوله على الانفراد قيدا للمراد لا للارادة لما يشتمل عليه ذلك من التناقض في نفسه ح فيرد عليه ان غاية ما يلزم ح ان يكون هناك تكاليف
ثلثة احدها التكليف بهما على الاجتماع بان يكون كل منهما بعضا من المراد كما هو قضية كلامه والثاني والثالث التكليف بكل منهما منفردا فلا تناقض نعم لو
تعلق هناك تكليف واحد بما ذكره على النحو المذكور ثبت التناقض الا ان استعمال المشترك في معانيه لا يقضي بذلك اصلا ومع الغض عن ذلك فالمراد
في محل النزاع استعمال المشترك في معانيه التي يمكن الاجتماع بينها في الارادة حسبما مر فعلى فرض كون المعنيين معا معنى ثالثا لا يلزم من القول بجواز
استعمال المشترك في معانيه ان يراد ايضا لعدم امكان ارادته ايضا نظرا الى ما قرره من لزوم التناقض فليكن المراد ح هو كل منهما منفردا وبه يحصل ما هو
المقصود على انا نقول ان موضع النزاع هو المعنى الثالث على ما يقتضيه جعله مقدمة في القياس الاول فما ذكره في تالي القياس الثاني من لزوم كونه
مريدا لاحدهما خاصة غير مرتبط بما كان فاسدا اذ مع ارادة المعنيين معا لا يراد كل منهما منفردا غاية الامر ان لا يكون ذلك استعمالا له في معانيه بل في معنى
واحد ولا مناقشة فيه بعد وضوح المراد قوله والجواب ان ذلك مناقشة لفظية اه هذا الجواب ينطبق على التقرير المتقدم وقد عرفت بعده من كلام المستدل
كيف وكثير من مقدماته المذكورة ح مستدركة ولا حاجة فيه الى التطويل المذكور حسبما اشرنا اليه قوله فانا نمنع افادة المفرد التعدد فافادة الظاهر انه اراد
بما ذكره اولا من كونهما مفيدين للتعدد هو الدلالة على تعدد المفرد وبما ذكره ثانيا هو الدلالة على تعدد نفس المعنى فانهما مستقلان في الدلالة

على التعدد

على تعدد لكن على الوجه الاول وهو الفارق بينهما وبين المفرد وامّا دلالتها على التعدد بالوجه الثاني فتابعة لافادة المعنى اياه قوله فان السجود من الثاني
اه لا يخفى ان قضية ظهور المشترك في جميع معانيه ان يكون المنسوب في الاية الى كل من المعطوف والمعطوف عليه هو جميع المعاني كما هو شان الالة على العموم
عند اسناد العام الى كل من المذكورات وليس مفاد ذلك الاية ولا ادعاه المستدل فلا يطابق ما ادعوه قوله وهو غاية الخضوع قد يستشكل في
المقام بانه لو اريد به ذلك لم يتجه تخصيصه بكثير من الناس اذ يريد به الخضوع التكويني وان اريد به التكليفي فلا يعم ما عدا المكلفين فلا يعم اسناده الى غيرهم
ايضا ويدفعه ان المراد به مطلق الخضوع الاعم من الوجهين الا ان ذلك ان اسند الى غير ذوي العقول انصرف الى الاول وان اسند الى ذويها انصرف الى الثاني
لظهور الفعل المنسوب اليهم فيما يصدر منهم على سبيل الاختيار ويؤيده ان الكفار من ذوي العقول لما تعلق فيهم الخضوع التكويني والعناد والاستكبار
الحاصل منهم في مقام التكليف تعاد لا مكانه الخضوع فيهم اويؤيد ان الفائدة في تخصيصهم بالذكر شرفهم وظهور الخضوع والانقياد بالنسبة اليهم
بخلاف غيرهم ويؤيد ذلك اندراج الكل في قوله تعالى من في السموات ومن في الارض فيكون ذكر الخاص بعد العام لاحد الوجهين المذكورين فلا حاجة
الى التزام التخصيص في الاول وقد يجعل ذكر الشمس والقمر وغيرهما ايضا من ذلك بناء على شمول من في المقام لذوي العقول وغيرهم تنزيلا للكل
في المقام منزلة ارباب العقول هذا ولنختم الكلام في المرام بالتنبيه على امور احدها ان الظاهر ان البحث في المقام انما هو في المشترك واما غيره من الالفاظ
المتحدة في الصورة المختلفة بحسب المعنى مما اشرنا اليه كالالفاظ المشتركة من جهة الاعلال وغيره والالفاظ المشتركة بين المفرد والمركب التام او غيره فالظاهر
خروجها عن موضوع البحث في المقام لكن قد عرفت ان الوجه الذي ذكروه للمنع فلا يجري انه فيه عن تامل وقد يتخيل بعض الوجوه للمنع من ارادة ما زاد
على الوجه الواحد في بعض الصور المذكورة لكنه لا ينهض حجة على المنع نعم ظاهر المحاورات يابى عنه كال الاباء والظاهر انه لا يجري التامل في المنع منه وذلك من الشواهد
على المنع من استعمال المشترك ايضا كما مرت الاشارة اليه ثانيها ان ارادة الظاهر والباطن من القرآن ليست من قبيل استعمال المشترك فان ما يراد من معنى الباطن
لما هو من عدم كون البطون مما وضع اللفظ بازائها ليكون اللفظ مشتركا لفظيا بين الظاهر والباطن فذلك شبيه باستعمال اللفظ في حقيقته ومجازه فان
كان الظاهر معنى حقيقيا او في مجازيه ان كان مجازا الا ان الظاهر انه ليس من ذلك القبيل ايضا اذ كثير من البطون المذكورة في الروايات ليس بينها و
بين المعنى الظاهري مناسبة بينة يصح استعمال اللفظ فيها بحسب المتعارف في المحاورات والظاهر ان ارادة البطون مبنية على مراتب اخر عدا الاوضاع
اللغوية شخصية كانت او نوعية بعضها من الاخص والاعم ولعلها هي مبنية على اشارات لا يعرفها الا الراسخون في العلم فلا دلالة في ارادة امور عديدة من
الايات الكريمة على الوجه المذكور على جواز استعمال اللفظ في الحقيقتين او الحقيقة والمجاز او المجازين كما قد يتوهم في المقام ثالثها ان الخروج عن مقتضى اللغة
قد يكون باللحن في اصل الكلمة او في عوارضها ولواحقها الطارية كالاعراب والتقديم والتاخير والوقف بالحركة والوصل بالسكون بناء على المنع منها
بحسب اللغة وقد يكون بالخروج عن القواعد الكلية المقررة في اللغة مما لا يتعلق بخصوص صنف من الالفاظ كمقصودية المعنى من اللفظ فان التلفظ بالكلام
من غير قصد الى معناه اصلا خارج عن قانون اللغة ولا يندرج اللفظ معه في شيء من الحقيقة والمجاز الا انه ليس فيه لحن في اصل الكلمة ولا في عوارضها
اللاحقة وانما يخالف ذلك ما تقرر في اللغة من ذكر الالفاظ لارادة معانيها الموضوع لها او غيرها مما يقوم القرينة عليها حيث ان اللغات انما قررت للتفهيم
والتفهم وابداء ما في الضمير وقد يجعل من ذلك استعمال المجازات من دون ضم قرينة اليها لخروج اللفظ بذلك عما اعتبره الواضع من ضم القرينة اليها في
الاستعمال والظاهر ان ما نحن فيه ايضا من هذا القبيل فليس في استعمال المشترك في معنييه لحن في نفس الكلمة ولا في عوارضها المعروفة من عدم مخالفة الوضع
الكل لكل من المعنيين وانما المخالفة فيه للقاعدة المذكورة بحسب ما مر بيانه فكما ان في عدم قصد المعنى من اللفظ واخلائه عن ارادة المعنى خروجا عن القانون
المقرر في اللغة في استعمال الالفاظ فكذا في جعل اللفظ علما لما زاد على المعنى الواحد وارادة كل منهما منه بارادة مستقلة على نحو ما مر بيانه فلا يحمل عليه
الكلام الوارد في المحاورات نعم ربما يخرج المتكلم عن القانون المقرر فيريد ذلك من العبارة كما قد يقع من بعض الناس في بعض المقامات كمقام المطايبة والتمليح
وهو ادون من تصرفات المتكلم كما قد يقع منه غير ذلك ايضا من التصرفات الغير الشائعة في اللغة في مقامات خاصة ولا وجه لذلك بجواز الاستعمال المفروض
بحسب اللغة كما هو محل الكلام قوله كاختلافهم في استعمال المشترك في معانيه اه محل الخلاف في هذه المسألة كالمسألة المتقدمة بعينها من غير تفاوت
والحق هنا ايضا ما حققناه هناك من عدم الجواز وما ذكرناه من الوجه هناك جار هنا ايضا بل هو في استعمال اللفظ في مجازيه وان لم يعنونوا البحث
وقد مرت الاشارة الى ذلك قوله فاكثرهم على انه مجاز اه قد يورد عليه ان اعتبار استعمال اللفظ فيما وضع اللفظ له واستعماله في غيره الماخوذان في حدي الحقيقة
والمجاز لا يشترط ان لا يكون ذلك مع استعماله في غيره فيه ذلك الاستعمال لم يتجه نفي كونه حقيقة في المقام نظرا الى شمول كل من حدي الحقيقة والمجاز
لذلك فالوجه اذن هو القول الثاني وان اخذ ذلك في الحدين بشرط ان لا ينضم اليه غيره اصلا ولو بارادة اخرى خرج الاستعمال المذكور عن الحدين معا ولم
يندرج في شيء منهما فلا وجه لعده مجازا واعتبار حد الحقيقة على الوجه الثاني والمجاز بالوجه الاول مما لا وجه له لكون التحديد فيهما على نحو واحد وكان المنشأ
من اخذ الحدين المذكورين هو الوجه الثاني وخروج الاستعمال المفروض عنهما مبني على عدم جوازه كما هو الحق واما على القول بالجواز فلا بد من اخذ الوجه
الاول فيكون الاستعمال المذكور حقيقة ومجازا باعتبارين فالقول بكونه مجازا خاصة كما عن الاكثر غير متجه نعم لو قلنا باستعمال اللفظ اذن في المعنى
الحقيقي والمجازي بارادة واحدة ليكون المعنيان معا مرادين من اللفظ اتجه ما ذكره اذ المركب من الداخل والخارج خارج قطعا الا انك قد عرفت خروج
ذلك عن محل النزاع فكان الاحتجاج المذكور مبنيا على ملاحظة المقام قوله فلان شرط المجاز نصب القرينة المانعة اه قد يورد ان اعتبار القرينة المعاندة لارادة
الحقيقة في حد المجاز انما وقع في كلام اهل البيان ولذا استشهد المستدل بما ذكروه وهم قد بنوا على تثليث الاقسام في المقام من الحقيقة والمجاز والكناية
واما علماء الاصول فالاستعمال عندهم منحصر في الحقيقة والمجاز ولذا لم يعتبروا وجود القرينة المانعة في حد المجاز فعلى هذا يتحد الاصطلاحان في الحقيقة و
انما الاختلاف بينهما في المجاز فالمجاز الاصولي اعم مطلقا من البياني لاندراج الكناية في المجاز عند الاصوليين وكونها قسيما له عند البيانيين فظهر بذلك

ان الذين

ان الدليل المذكور انما يفيد عدم جواز الاجتماع بين ارادة المعنى الحقيقي والمجازي بالنسبة الى المجاز البياني الاصطلاحي والقائل بالجواز لم يصرح بجواز الاجتماع بالنسبة
اليه بل اطلق جوازه واستعماله في الامرين ومعلوم ان ذلك انما يكون مع انتفاء القرينة المعاندة وايضا فالظاهر من اطلاق المجاز في كلامهم هو المجاز الاصولي وجواز
اجتماع الارادتين في ذلك معلوم بل متفق عليه بين ارباب البيان في الكناية بل اعتبر السكاكي فيها الجمع بين الارادتين ومن هنا حاول بعض اعاظم المحققين
جعل النزاع في المسئلة لفظيا نظرا الى ان المانع انما اراد امتناع الاجتماع بالنسبة الى المجاز البياني كما يعطيه ملاحظة دليله والمجوز انما اراد جواز الاجتماع في
المجاز الاصولي الشامل للكناية فعلى هذا لا نزاع في المعنى اذ القائل بالمنع لا يمنع من جواز الاجتماع في الكناية المندرجة في المجاز الاصولي والقائل بالجواز
لا يجوزه في المجاز البياني المعتبر فيه وجود القرينة المعاندة اذ امتناع الاجتماع ح ضروري غير قابل للانكار قلت الظاهر ان محل النزاع في المقام هو جواز استعمال
اللفظ فيما وضع له وغيره ما وضع له على النحو المفروض في المشترك من غير ملاحظة كونه مجازا اصوليا او بيانيا وكون الاستعمال ح حقيقة او مجازا حيث جعلوا
ذلك نزاعا ثانيا والقائل بالمنع يمنع من ذلك مط والمجوز يجوزه سواء كان ذلك مجازا او لا وما استند اليه المانع من ان المجاز ملزوم قرينة معاندة للحقيقة
معروف بين ارباب الاصول ايضا لما يلهجون به من توقف المجاز على القرينة الصارفة فليس ذلك في كلام علماء البيان خاصة وان اشتهرت تلك العبارة بينهم
نعم استشهاده في المقام بكلام البيانيين ليس في محله وهو ناش من الخلط بين الاصطلاحين وخصية الشاهد عن المدعى لا يقضي بتخصيص الدعوى مع انه من
الواضح دوران الامر في المقام مدار استعمال اللفظ في المعنى الموضوع له وغيره في مقابلة استعمال المشترك في المعنيين فتخصيص كلام المانع بخصوص المجاز المصطلح
عند ارباب البيان في غاية البعد كيف ولو جاز ذلك عندهم في غيره لاشاروا اليه وبينوا انه لا منع من جهة الاستعمال في المعنيين المفروضين وانما المنع
في خصوص فرض مخصوص فيقضي الاصطلاح وهو ما اذا حصلت القرينة المعاندة بالمعنى المذكور في الاستدلال ولا كلام اذن في المنع وايضا لو كان منظور
المجوز جواز اجتماع الامرين في الكناية لكان استنادهم في الجواز الى وجود الكناية المتفق عليها عند ارباب الاصول والبيان اولى وكان ذلك دليلا قاطعا على
جواز الاستعمال في المعنيين وان لم يسم ذلك الاطلاق ح مجازا في اصطلاح البيانيين مع اندراج الكناية حسب ما ذكره في المجاز الاصولي من غير ظهور خلاف
فيه مضافا الى انه لا وجه لما وقع من الخلاف بين المجوزين في كون الاستعمال المذكور مجازا او حقيقة ومجازا لاندراج الكناية في المجاز في الجملة بحسب اصطلاح
ارباب الاصول وكونها قسما ثالثا عند اهل البيان والتحقيق ان الكناية ليست من قبيل استعمال اللفظ في المعنى الموضوع له وغيره سواء ادرجناها في
المجاز او جعلناها قسما اخر فليس في صحة استعمال الكناية دلالة على بطلان القول بالمنع من الاستعمال في المعنيين المذكورين حسبما عرفت الحال فيه مما
قدمناه في الفائدة الثالثة ولنوضح الكلام فيه في المقام فنقول ان استعمال اللفظ في المعنى يكون على وجوه احدها ان يطلق اللفظ ويراد به افهام المعنى الموضوع
له استقلالا من غير ان يراد معه شيء اخر ثانيها ان يراد به افهام غير معناه الموضوع له كذلك وهذا يكون على وجهين احدهما ان يراد ذلك الغير من اللفظ ابتداء
كما في رايت اسدا يرمي فان المراد ولا من لفظ الاسد هو الرجل الشجاع من غير ان يكون معناه الحقيقي واسطة في دلالته عليه من غير ان يراد من اللفظ اصلا ثانيهما
ان يراد اولا من اللفظ معناه الحقيقي لا لان يفهم السامع عنده ويجعله متعلقا للاسناد المذكور في الكلام بل لان ينتقل منه الى المعنى المجازي الذي هو
المقصود في المقام فليس شان ارادة المعنى الحقيقي الا مجرد حضوره لينتقل منه الى غيره ويجعل وصلة الى فهمه من غير ان يكون المقصود ذلك المعنى مقصودا
بالافهام من اللفظ اصلا فالانتقال فيه الى المعنى المجازي انما يكون بعد توسط ارادة المعنى الحقيقي من اللفظ والمستعمل فيه على كل من الوجهين المذكورين
هو المعنى المجازي اذ هو الملحوظ المستعمل والمقصود بالافهام من اللفظ واما المعنى الحقيقي فليس الا واسطة في الافهام سواء لم يرد من اللفظ اصلا كما
في الوجه الثاني وقد مر بيان ذلك واشرنا هنا الى ان جملة من المجازات الجارية في المحاورات مندرجة في القسم الاخير ومن جملتها الكناية في احد وجهيها ولذا
صح قولك كثير الرماد وطويل النجاد ومهزول الفصيل مع علم المتكلم والمخاطب بانه لا رماد له ولا نجاد ولا فصيل اذ ليس المقصود حقيقة من تلك الالفاظ
الا معانيها المجازية وليس المقصود من ارادة معانيها الحقيقية سوى احضار تلك المعاني ببال السامع لتجعل واسطة في الانتقال الى غيرها فيتعلق الاسناد
بتلك المعاني المنتقلة اليها فلا كذب في تلك الاخبارات اصلا لعدم تعلق الاسناد بالمعاني الحقيقية مط فيتحقق بما ذكرنا كون الكناية مرادفة في نحوها
مع ارادة ملزومه كما ذهب اليه صاحب المفتاح غير ان ارادة اللازم في هذه الصورة بالاصالة وارادة الملزوم بالتبع من جهة توسطه في الانتقال
اليها ثالثها ان يراد من اللفظ افهام معناه الحقيقي استقلالا لكن يراد مع ذلك الانتقال الى ما يلزم ذلك ايضا سواء كان ذلك لازما لنفس الحكم او
لما تعلق به من النسبة التامة المتعلقة للحكم او لخصوص المحكوم عليه او المحكوم به وسواء كان ذلك اللازم هو مقصوده المسوق له الكلام او بالعكس
او يكون الكلام مسوقا لافهام الامرين والظاهر اندراج ذلك على جميع وجوهه في الحقيقة باصطلاح اهل الاصول لاستعمال اللفظ فيما وضع له وبالعكس
وليس المعنى الاخر مما استعمل اللفظ فيه بل انما اريد افهامه بعد افهام المعنى الحقيقي وارادته من اللفظ والفرق بينه وبين الوجه الثاني من الوجهين المتقدمين
ظاهر فان المعنى الحقيقي غير مراد هناك الا تبعا لافهام المجازي والذي يتعلق به الحكم اصلا فليس يراد من اداء اللفظ الا بيان معناه المجازي بخلاف الوجه
الاخير فان المعنى الحقيقي هناك مقصود بالافادة غير انه اريد الانتقال منه الى لازمه او لازم الحكم به ايضا وذلك لا يقضي باستعمال اللفظ فيه ولذا لا يتوقف ذلك
على نقل اهل اللغة ولا ترخيصهم في ذلك اذ ليس فيه تصرف في اللفظ ولا خروج عن مقتضى الوضع بخلاف الصورة المتقدمة والظاهر ان بعض الكنايات من
هذا القبيل كما اذا قلت زيد طويل النجاد واردت به بيان طول نجاده حقيقة وقصدت من ذلك ايضا بيان لازمه اعني طول قامته ايضا كما نص عليه علماء
البيان فعلى هذا تكون الكناية على وجهين يندرج احدهما في المجاز الاصولي والاخر في حقيقته وكان هذا هو الوجه فيما ذكره صاحب المفتاح حيث قال
في موضع ان الكناية لا تنافي ارادة الحقيقة وهو ظاهر في عدم لزوم ارادتها ايضا في موضع ان المراد في الكناية هو المعنى والازم جميعا اذ يمكن ان يكون مراده
بالاول هو ارادة المعنى الحقيقي اصالة وبالثاني ما يعمها والتبع فارادة المعنيين منها في الجملة حاصلة على التقديرين الا انه قد يكون المعنى الحقيقي فيها
مع الثاني مقصودا بالاصالة ايضا فيكون اللفظ مستعملا فيه وقد لا يكون حسبما عرفت من الوجهين واما ما كان فلا ربط للكناية بما نحن فيه من استعمال

غايته [illegible]

اللفظ

اللفظ في كلٍّ من حقيقته ومجازه على سبيل الاستقلال كما هو المبحوث عنه في المقام اذ ليس اللفظ على الاول الا مستعملاً في معناه الحقيقي وليس في الثاني الا مستعملاً في معناه المجازي فيتبع جواز استعماله على الوجه الثاني وجود العلاقة المصححة للاستعمال بخلاف الوجه الاول فان قلت اذا كان كل من معناه الحقيقي والكنائي مقصوداً بالافادة استقلالاً كان اللفظ مستعملاً في كل من المعنيين اذ ليس الاستعمال الا اطلاق اللفظ وارادة المعنى فكيف لا يعد ذلك من استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه قلت لو كان الانتقال الى معناه اللازم من اللفظ ابتداء ولو بواسطة الانتقال الى ملزومه وارادة تصويره في ذهن السامع كان اللفظ مستعملاً فيه واما اذا كان الانتقال اليه من جهة ثبوت المعنى المراد من اللفظ المستلزم لثبوته لثبوت ذلك اللازم فليس ذلك من استعمال اللفظ فيه وان اراد المتكلم افادته ايضاً وكان بناؤه على بيانه كبيان ملزومه فان الانتقال الى وجود اللازم والعلم بحصوله انما يجيء من جهة ثبوت ملزومه بارادته من اللفظ ابتداء نظير سائر اللوازم المقصودة من الكلام مما لا يستعمل اللفظ فيها كما اذا كان المقصود من الكلام افادة لازم الحكم فقط او مع افادة الحكم ايضاً اذ ليس اللفظ هناك مستعملاً الا في افادة نفس الحكم وانما ينتقل منه الى لازم الحكم بالالتزام ولذا لا يعد الكلام المقصود منه افادة لازم الحكم من المجاز والذي يوضح ذلك ان استعمال اللفظ في المعنى اما ان يكون على سبيل الحقيقة او المجاز وعلى التقديرين فالدال على المعنى هو نفس اللفظ اذ غاية الامر ان دلالته عليه قد تكون بتوسط الوضع وقد تكون بواسطة القرينة فالدال على المعنى هو اللفظ والوضع او القرينة هو الباعث على دلالته فليست القرينة هي الدالة على المعنى المجازي بل الدال هو اللفظ المقترن بالقرينة كما قرر في محله وهذا بخلاف دلالة اللفظ على لوازم المعنى المراد وان كانت تلك اللوازم مقصودة بالافادة ايضاً فان الدال عليها اولاً انما هو ذلك المعنى المراد واللفظ هناك دال بعيد بحيث انه يدل على ما يدل عليها فتبين مما قررنا وجه الفرق بين دلالة الالفاظ على معانيها المجازية ودلالتها على معانيها الالتزامية فانهما وان اشتركتا في كون الدلالة غير وضعية حسب ما مرت الاشارة اليه الا ان الدال في المجازات هو نفس اللفظ بانضمام القرينة وفي المدلولات الالتزامية يكون الملزوم هو الدال عليها بلا واسطة واللفظ انما يدل عليها بتوسط دلالتها على المعنى الدال عليها ومن هنا يظهر وجه الحاجة في دلالة المجازات على قيام القرينة مع ان من المعاني المجازية ما لا يحتاج انفهامها الى نصب القرينة كما اذا كانت من اللوازم البينة لمعانيها الحقيقية فان ذلك اللزوم لا يفيد كونها مدلولة بالدلالة الحاصلة في المجازات غاية الامر ان يفيد كونها مدلولة على النحو الثاني وهو غير قاض بكونها مدلولة اللفظ ليكون اللفظ مستعملاً فيها كما هو المعتبر في المجاز وبملاحظة ما ذكرنا يتضح اندراج دلالة المجازات في المطابقة نظراً الى تعلق الوضع الترخيصي بها حسب ما مرت الاشارة اليه اذا تقرر ذلك فقد ظهر الوجه في كون اللفظ مستعملاً في خصوص المعنى الموضوع له في المقام دون معناه اللازم فلا يكون اللفظ مستعملاً في معناه الحقيقي والمجازي كما هو الملحوظ في محل النزاع فان قلت اذا امكن ارادة اللازم من اللفظ على كل من النحوين المذكورين فاي مانع من ان يكون ذلك مراداً في الكناية على نحو ما يراد في المجاز ارادة معناه الموضوع له ايضاً فيكون اللفظ مستعملاً في معناه الحقيقي والمجازي على نحو ما يقوله المجوزون قلت الاحتمال المذكور مدفوع بما قررناه في وجه المنع من تعلق ارادتين مستقلتين بلفظ واحد وجعله علماً على كل من المعنيين المفروضين والمقصود مما بيناه دفع ما يتوهم من دلالة ما ذكره علماء البيان في باب الكناية على جواز استعمال اللفظ في معناه الحقيقي والمجازي بجواز حمل ما ذكروه على ما قررناه وقد عرفت انه الظاهر بعد التأمل في الاستعمالات ثم ان ما ذكر في وجه الجمع بين القولين من ان القائل بالجواز لا يجوزه في المجاز البياني اه محل نظر اذ قد يقال ان القدر الثابت من اعتبار القرينة المعاندة تعاندها الارادة الحقيقية بتلك الارادة لا بارادة اخرى منضمة اليها كما هو المعتبر في موضع النزاع فلا مانع من القول بجواز ارادة المعنيين مع حصول القرينة المعاندة ايضاً كيف وقد اورد ذلك جماعة من المتأخرين على الدليل المذكور وبنوا على عدم اثباته لمنع الاجتماع بين المعنيين على ما هو المفروض في المقام فلا يتجه نفي الخلاف عن عدم جواز الاجتماع بالنسبة الى المجاز البياني فان قلت ان الظاهر مما ذكره علماء البيان هو كون القرينة مانعة عن ارادة الحقيقة مطلقاً فيمكن جعله فارقاً بين المجاز والكناية لما هو الظاهر من كون كل من المعنى الحقيقي والكنائي مراداً هناك بارادة مستقلة اذ ليس المقصود هناك مجموع المعنيين ولا احدهما فلا يتم الفرق المذكور الا على ما بيناه قلت ان المقصود مما ذكرنا امكان وقوع الخلاف في المقام نظراً الى حمل كلامهم على ذلك كما توهمه اولئك الاعلام لا تصحيح حمله على ذلك فلا يتجه لاجل ذلك الحكم بانتفاء الخلاف عن جواز الاجتماع بالنسبة اليه وان كان المتجه عدم جوازه كما يشهد به الشرط المذكور ولا يلزم من ذلك جواز الاجتماع بالنسبة الى الكناية لما عرفت مما اوضحنا فظهر ايضاً مما قررنا اندفاع ما اورده الجماعة على الدليل المذكور قوله انه ليس بين ارادة الحقيقة اه هذا مبني على انكار كون المجاز ملزوماً للقرينة المعاندة لارادة الحقيقة مطلقاً اذ ليست القرينة شرطاً في صحة استعمال المجاز حتى يكون ملزوماً لها بحسب اللغة فلو استعمل اللفظ في المعنى المجازي من دون ذكر قرينة اصلاً لم يكن ذلك غلطاً في الاستعمال بحسب اللغة وانما يكون قبيحاً من جهة الاغراء بالجهل لو لم يكن هناك مانع اصلاً كما اذا استعمل المجازات في الادعية من دون ذكر القرينة لوضوح المقصود عنده تعالى وكذا لو جاز الكذب لاجل الضرورة فوري المستعمل في كلامه بارادة المعنى المجازي تفصياً من الكذب كان الاستعمال صحيحاً قطعاً ويشير الى ذلك انه لا يعتبر في القرينة ان تكون مقارنة للمجاز لجواز تأخير البيان عن وقت الخطاب في الجملة كما هو المعروف ومن البعيد ان تكون القرينة المتأخرة شرطاً في صحة الاستعمال الحاصل في زمان متقدم قبله فاذا ثبت ان ذكر القرينة لاجل الافهام لا لاجل كونها شرطاً في صحة الاستعمال ظهر فساد كون المجاز ملزوماً بحسب اللغة للقرينة المعاندة لارادة الحقيقة مطلقاً فان ما يراد بها افهام المخاطب ارادة المعنى المجازي وهو حاصل باقامة القرينة على افهام المعنى المجازي في الجملة سواء اريد معه المعنى الحقيقي ايضاً او لا ويدفعه ان ما ذكر من كون المجاز ملزوماً للقرينة المعاندة لارادة الحقيقة مطلقاً ليس مبنياً على كون القرينة شرطاً في صحة التجوز بل يتم ذلك مع كون القرينة لاجل الافهام ايضاً حيث انه بعد توقف انفهامه على قيام القرينة وكون الكلام مسوقاً لاجل الافهام يكون ارادة المعنى المجازي ملزوماً للقرينة المفهمة لكن ارادة المعنى المجازي على النحو الذي فصلناه لا يجامع ارادة المعنى الحقيقي اذ لا يصح ان يراد من لفظ واحد معنيان مستقلان حسب ما مر القول فيه بل لا حاجة في المقام الى ما قررناه في الشرط نظراً الى ان ارادة المعنى المجازي من

اللفظ موقوف على ترخيص الواضع قطعا والقدر الثابت من ترخيصه من التتبع في الاستعمالات هو ارادة المعنى المجازي منفردا واما تجويزه لارادة
المعنى المجازي مع ارادة المعنى الحقيقي ايضا حسبما فرض في محل النزاع فغير معلوم من ملاحظة الاستعمالات لو لم نقل بان التتبع قاض بالمنع منه وذلك كاف
في عدم جواز الاستعمال فاذا لم يجز الاجتماع بينهما في الارادة كانت القرينة الدالة على ارادة المعنى المجازي معاندة لارادة الحقيقة من الجهة المذكورة
وهذا هو الوجه فيما ذكره علماء البيان من كون المجاز ملزوما للقرينة المعاندة فيكون ما ذكروه كاشفا عن منع الجمع بينهما في الاستعمال واما المعنى
الكنائي فقد عرفت ان ارادته لا تنافي ارادة المعنى الحقيقي حيث انه يمكن ان يراد من اللفظ افهام معناه الحقيقي ويراد من ذلك افهام لازمه ايضا فيكون
المراد افهام اللازم لا ينافي ارادة افهام الملزوم ايضا فان اقصى الامر ان كان اللفظ مستعملا في الموضوع له لمعنى الملزوم ويكون افهام اللازم حاصلا من
افهام الملزوم واستعمال اللفظ فيه فيكون حقيقة اصولية وان اريد افهام اللازم خاصة كما اذا قام هناك قرينة معاندة لارادة الحقيقة كان مجازا بالاصطلاح
الاصولي فصح ما جعلوه فارقا بين المجاز والكناية من كون الاول ملزوما للقرينة المعاندة بخلاف الثاني حيث انه لا يستلزم القرينة المعاندة وان اتفق اقترانه
بها قوله وهو الان داخل يعني في المستعمل فيه وظاهر العبارة ارادة دخول الجزء تحت الكل او دخول الخاص تحت العام الاصولي وقد عرفت انهما خارجان عن محل النزاع
لكون الكل والمعنى العام الشامل للامرين معنى مغايرا للموضوع له قطعا وليس ذلك من الاستعمال في الموضوع له وغيره على ان يراد كل منهما بارادة منفردة كما
هو المفروض في محل البحث في شيء فعلى كل من الوجهين المذكورين لا يكون شيء من المعنيين مما استعمل اللفظ فيه بل المستعمل فيه هو الكل المجموعي او العام الاصولي
بخلاف الوجه الاخير المفروض في محل البحث لكون كل من المعنيين على ذلك الفرض قد استعمل اللفظ فيه لكونه مرادا بارادة مستقلة وحينئذ فنقول
ان كان المراد بما ذكروه في حد الحقيقة من انها اللفظ المستعمل فيما وضع له ان يكون مستعملا فيما وضع له وحده فلا بد من اعتبار ذلك في حد المجاز
ايضا لكون الحدين على نهج واحد وح فيكون اللفظ المستعمل في كل من المعنيين المذكورين خارجا عن الحدين فلا يكون اللفظ المذكور حقيقة ولا مجازا وان
كان المقصود استعماله في الموضوع له في الجملة اعني لا بشرط ان لا يكون مستعملا في غيره ايضا تعين اندراج اللفظ المذكور في كل من الحدين فيكون
حقيقة ومجازا بالاعتبارين فلا يصح ما ادعاه من الاندراج في المجاز دون الحقيقة نعم لو اعتبر الوحدة في حد الحقيقة المذكور في كل من الحدين دون
المجاز تم ما ادعاه من الاندراج في المجاز خاصة الا انه وجه ركيك لا شاهد عليه ولا باعث للالتزام به قوله في معنى مجازي شامل للمعنى الحقيقي كان ظاهر
العبارة بملاحظة ما ذكره من المثال والحكم بكونه من عموم المجاز يعطي كون اندراج الموضوع له في المستعمل فيه من اندراج الجزئي تحت الكلي فيكون
اللفظ مستعملا في المعنى الكلي المشترك بين المعنيين الصادق عليهما ولا يخفى انه خلاف الظاهر من كلام المستدل بل الذي يتراءى من ظاهر كلامه جعله من
باب اندراج الجزء تحت الكل والخاص تحت العام الاصولي على ان يكون المراد من اللفظ مفهوم كل من المعنيين حسب ما مر بيانه في بحث المشترك وقد
مر ان موضع النزاع هنا ليس على كل من الوجهين المذكورين كما مرت الاشارة اليه والى وهنه واما جعل المقام من استعمال اللفظ في مفهوم كلي مشترك
بين المعنيين صادق عليهما فمع وضوح فساده في نفسه لا وجه لحمل عبارة المستدل عليه وقد يحمل عبارة المص على بيان ما ذكرناه فيكون مراده من شمول
المعنى الحقيقي هو الثاني ولا يعطى احد الوجهين المذكورين ولا ينافيه جعله من قبيل عموم المجاز اذ لا مانع من تعميم عموم المجاز لذلك وما ذكره من المثال انما
هو لبيان عموم المجاز في الجملة وان لم يطابق ذلك العموم المجاز الحاصل في المقام هذا ويمكن ان يقال ان مقصد المستدل ان الحاصل في المقام استعمال واحد والمفروض
ان المستعمل فيه بذلك الاستعمال هو المعنى الحقيقي والمجازي فيكون المعنى المجازي مندرجا في المستعمل فيه والمفروض خروجه عن الموضوع له فلا يكون المستعمل فيه
عين الموضوع له بل غيره فيندرج في المجاز ح فلا خروج فيه عن محل البحث ولا يكون من عموم المجاز في شيء والجواب عنه ح بما عرفت من ان اندراج غير الموضوع له
في المستعمل فيه يكون على احد وجهين احدهما ان لا يتعلق الاستعمال بشيء من المعنيين الا بالتبع نظرا الى اندراجه في المستعمل فيه ح فيكون المستعمل فيه هو المعنى
الشامل له سواء كان شموله له من قبيل شمول الكل لجزئه او العام الاصولي للخاص المندرج فيه والمفروض ان ذلك المعنى مغاير للموضوع له فيكون مجازا
قطعا وثانيهما ان يتعلق الاستعمال بكل من المعنيين بان يراد من اللفظ خصوص معناه الحقيقي بارادة منفردة وخصوص معناه المجازي بارادة اخرى وح
فلا شك في كون كل من المعنيين مما استعمل اللفظ فيه فيندرج اللفظ ح في كل من حدي الحقيقة والمجاز بالاعتبارين غاية الامر ان لا يكون بملاحظة
استعماله في كل منهما مندرجا في خصوص شيء من الحدين ولا يمنع ذلك من اندراجه في الحقيقة بملاحظة استعماله في معناه الحقيقي وفي المجاز بملاحظة استعماله
في الاخر نعم لو كانت الوحدة ملحوظة في كل من الحدين لم يندرج ذلك في شيء منهما فلا يكون مجازا ايضا وهو مع منافاته لما ادعاه يعلم بالاتفاق فلا يتم كلامه الا على
ما اشرنا اليه من اعتبار الوحدة في حد الحقيقة دون المجاز وقد عرفت وهنه قوله لا يجز القول بالجواز لا يخفى ان ما ذكره انما يقضي بجواز الاستعمال المذكور
بالنسبة الى المفرد اذ الوحدة انما تعتبر فيه على مذهبه واما بالنظر الى التثنية والجمع فلعدم اعتبار الوحدة فيهما فالجهة الثانية من المعاندة حاصلة هناك
فلا وجه لاطلاق الحكم بالجواز وقد يوجه بان مراد المص في المقام هو بيان الحال في المفرد لجريان التوجيه المذكور بالنسبة اليه واما بالنظر الى التثنية والجمع فلاحتمال
لاحتمال الحقيقة نظرا الى كونهما موضوعين لتكرير المفرد بالنظر الى معناه الحقيقي فلو اريد تكريره بالنسبة الى معناه المجازي او الحقيقي والمجازي كان مجازا قطعا
وفيه ان ذلك انما يتم لو قلنا بتعلق وضع مخصوص بالتثنية والجمع وهو انما يسلم في الجمع المكسر واما التثنية والجموع الصحيحة فلم يتعلق فيهما بمجموع الكلمة
وضع مخصوص وانما هناك وضع اسمي متعلق بالمفرد ووضع حرفي متعلق بالحرف الذي يلحقها بعيد تعدده ملحوظة حسب ما مر القول فيه وح نعم على
القول بالجواز بناء على اختلاف المعنى المراد من المفرد كما هو مختار المص على ما ذكره في بحث المشترك يكون معناه الموضوع له في الاستعمال المفرد
على حاله من غير تصرف فيه فلا تجوز فيه بالنظر الى ارادته فلا يصح ح ان يراد منه معناه المجازي ايضا بناء على تسليم اعتبار القرينة المعاندة في المجاز وكان المص
قد يقول بتعلق وضع بمجموع لفظي التثنية والجمع نظرا الى اعتباره الوحدة في وضع المفرد خاصة وتوجيه ذلك على مذهبه بجعل المفرد مع عدم لحوق
علامة التثنية والجمع موضوعا بوضع وبشرط لحوق احدى العلامتين موضوعا بوضع اخر بعيد فتامل قوله فالقرينة اللازمة للمجاز لا تعاند

لا يخفى ان القرينة المعاندة المعتبرة في المجاز على ما ذكره المستدل وقرره المصنف انما هي معاندة لارادة المدلول الحقيقي بنفسه من دون اعتبار الوحدة معه كما هو ظاهر الملازم عبارة القائل وما استشهد به من كلام علماء البيان بل هو صريح ما حكاه عنهم لجعلهم ذلك وجه الفرق بين الكناية والمجاز ومن البين ان امكان ارادة المعنى الحقيقي في الكناية انما يكون بارادته معرى عن الوحدة فيكون القرينة المعاندة اللازمة للمجاز معاندة للارادة الحقيقية كذلك حتى يصح جعلها فارقة بين الامرين وغاية ما يتوهم في المقام ان ما يسلمه المصنف مما هو اعتبار القرينة المعاندة ان تكون معاندة لارادة المعنى الحقيقي على الوجه الاول دون الثاني لا ان ذلك ابطال لما ذكره المستدل وما قرره علماء البيان وهو خلاف الظاهر من كلامه بل صريحه كيف وقد احتمل كون النزاع لفظيا بالنظر الى ذلك كما سنشير اليه قوله ولعل المانع في الموضعين اه ليس في كلام المانع ما يفيد حكمه بذلك وقد عرفت في بحث المشترك عدم ابتناء كلامه في المقام على ذلك بل كيف ولو كان بناؤه عليه لم يحتج الى ما استدل به في المقام من الوجه الطويل اذ المناقضة بين الوحدة الماخوذة في الموضوع له وارادة المعنى الاخر ظاهرة فكان عليه اثبات اعتبار الوحدة في الوضع والتنبيه على المناقضة المذكورة فعدم اثباته لاعتبار الوحدة المذكورة في شيء من البحثين مع كونه هو المناط في المنع بناء على ما ذكر وتمسكه بما قرره من الوجهين المذكورين في المقامين كالصريح في عدم بنائه على ذلك قوله ومن هنا يظهر ضعف القول بكونه حقيقة ومجازا قد عرفت ان ما ذكره على فرض صحته لا يجري في التثنية والجمع اذ ليس فيهما اعتبار الوحدة فيهما نعم يمكن الاستناد فيهما الى ما اشرنا اليه ويشكل ذلك ايضا في غير الجمع المكسر بما عرفت قوله المطلب الثاني في الاوامر والنواهي هما جمعا الامر والنهي بمعنى القول المخصوص ويجريان في الامر والنهي بمعنى الطلب ايضا جاريين على القانون اذ ليس القياس في جمع فعل فواعل وحكي في النهاية عن بعضهم انكار مجيء اوامر جمعا للامر بل جمعه امور سواء كان بمعنى القول المخصوص او الفعل اذ اوامر جمع امرة قال ان هذا شيء يذكره الفقهاء وربما يؤيده ما في القاموس حيث ذكر جمع الامر على امور بعد تفسيره بضد النهي والحادثة ولم يذكر جمعه على اوامر وظاهره كون امور جمعا له على التفسيرين الا ان الظاهر من الاصوليين وغيرهم كونها جمعا للامر والنهي بالمعنى المذكور ويشهد له ملاحظة الاستعمالات الدائرة في العرف وحملها على التجوز بالنظر الى ما ذكر بعيد جدا وقد يجعلان في الاصل جمعا لامرة وناهية بتاويل كلمة امرة وناهية على سبيل المجاز من قبيل اسناد الشيء الى الة فيكون الجمع اذن على القاعدة ويكون اطلاقهما على الصيغة مجازا بملاحظة العلاقة المذكورة الا انه اشتهر ذلك الى ان بلغ حد الحقيقة فيكون اذن من المنقولات العرفية ويظهر من ذلك وجه اختصاص الجمع المذكور بالامر بمعنى القول المخصوص وربما يجعل اوامر جمعا لامور وحكاه في الاحكام فيكون جمع جمع وكانه نقل عنه الواو عن مكانه فقدم على الميم ويضعفه مع ما فيه من التعسف انه غير جار مجرى الامور في الاستعمالات لاختصاصه بالاوامر واختصاص الامور بغيرها فلو كان جمعا له كان بمنزلته الا ان يجعل ذلك من طوارئ الاستعمال في المقامين ولا يخلو عن بعد وانه لو كان جمع جمع لما كان صادقا على اقل من تسعة مع انه ليس كذلك كما هو ظاهر من ملاحظة الاطلاقات قوله صيغة افعل الكلام في بيان معنى الامر يقع في مقامات احدها في بيان معنى مادة الامر على سبيل الاجمال ثانيها في تحديد معناها المقصود في المقام ثالثها في انها هل تفيد الوجوب عند الاطلاق ولا رابعها في بيان مفاد الصيغة واقتصر المصنف على الرابع اذ هو المهتم بالبحث في المقام واما البواقي فلا يترتب عليها ثمرة مهمة في الاحكام ولا باس ان نشير اليها اما الاول فنقول ان لفظ الامر يطلق على معان عديدة منها القول المخصوص الدال على طلب الفعل كما امر فرعون برشيد والطلب المدلول عليه بذلك حسبما ياتي بيانه في المقام الثاني ومنها الفعل كما في قوله تعالى وما امر فرعون برشيد ومنها الفعل العجيب كما في قوله تعالى فلما جاء امرنا ومنها الشيء كما تقول رايت اليوم امرا عجيبا ومنها الشان تقول امر فلان مستقيم ومنها الحادثة نص عليه في القاموس ومنها الغرض كما تقول جاء زيد لامر وقد يرجع الستة الاخيرة الى معنى واحد وقد اتفقوا على كونه حقيقة في القول المخصوص كما حكاه جماعة منهم منه والامدي والحاجبي والعضدي والظاهر انها عدى الامدي حكاية الاتفاق على كونه حقيقة في خصوص القول المخصوص بل نص عليه العضدي في اخر كلامه ولا ينافي ذلك نقل الحاجبي والعضدي والقول بوضعه للقدر المشترك لاحتمال ان يكون القول المذكور حادثا بعد ما اتفقوا عليه كما اشار اليه الحاجبي ونص عليه العضدي نعم ظاهر الامدي كونه حقيقة فيه في الجملة سواء كان ذلك خصوص ما وضع له ومصداقا لحقيقتها له والمحكي عن الاكثر في كلام جماعة هو اختصاصه بالقول المخصوص وكونه مجازا في غيره وقد نص عليه جماعة من العامة والخاصة وعزاه فخر الاسلام الى الجمهور وفي السيد العميدي الى المحققين وعن جماعة انه مشترك لفظا بين القول والفعل وعزاه في النهاية الى السيد وجمع من الفقهاء وعن بعضهم اسناده الى كافة العلماء وحكى الحاجبي والعضدي قولا باشتراكه معنى بين القول والفعل الا انه نص الحاجبي على حدوث القول به في مقام ابطاله فهو يومي الى انعقاد الاجماع على خلافه كما نص عليه العضدي ومثل القول هو مختار الامدي في الاحكام فقد نص في اخر المسئلة على كونه متواطئا موضوعا للقدر المشترك بين القول والفعل وقد حكى القول به في بعض شروح المختصر عن جماعة وقد ظهر من ذلك ضعف ما ذكره في النقود والردود نقلا عن السيد ركن الدين من تفسيره حكاية الحاجبي للقول بالتواطي انه مما ذكره بعضهم على سبيل الابراد فهو مجرد ابداء احتمال واستند في ذلك الى ما في الاحكام وقد عرفت الحال فيما ذكره وكانه غفل عن ملاحظة اخر كلامه واما الاول ما ذكره في مقام الابراد وعن ابي الحسين البصري انه مشترك لفظا بين عدة من المعاني المذكورة والذي يستفاد من النهاية في بيان احتجاجه كونه مشتركا عنده بين القول المخصوص والشان والشيء والغرض فادرج الفعل في الشان ولم يجعله معنى مستقلا برأسه بخصوصه وحكى عنه في المعارج القول باشتراكه بين القول المخصوص وبين الشيء والصفة والشان والطريق واختار القول به وظاهر ما ذكره في الاحتجاج عليه ارجاعه الطريق الى الشان والصفة والشان الى الغرض الى الشيء فيكون عنده مشتركا بين الثلثة وكيف كان فالاظهر كونه حقيقة في القول المخصوص وما يعم المعاني المذكورة ولا يبعد ان يجعل الشان هو المعنى الشامل لها ما عدا القول فيكون كل من تلك الخصوصيات مفهومة من الخارج ويكون اللفظ مشتركا بين المعنيين المذكورين لتبادر الذهن من المعنيين حال الاطلاق وهو دليل الاشتراك وكثرة استعماله في غير القول من غير علاقة ظاهرة بينه وبين القول مصححة للتجوز ولو فرض وجود علاقة بعيدة فلا يبتني عليه الاستعمال الشائع بل الظاهر من ملاحظة موارد استعماله عدم ملاحظة المناسبة بينه وبين القول كما هو ظاهر للمتامل فيها ودعوى تحقق العلاقة بينهما كما في النهاية نظرا الى ان جملة ما يصدق من الانسان لما اندرج فيها القول

سمّي الجميع باسمه من باب تسمية الجملة باسم بعضها او ان الافعال تشبه للوضع القول في الدلالة على ما يقصد بها من الاغراض الانشائية كما ترى واحتمال كونه حقيقة
في القدر المشترك بعيد ما عرفت من وهنه من جهة الاتفاق على خلافه حسبما ذكره ومخالفته لفهم العرف مدفوع بانه ليس هناك جامع بين
الامرين ليمكن القول بوضع اللفظ بازائه واخذ مفهوم احد المعنيين جامعا بينهما في المقام متعلقا للوضع كما ذكره البعض كما ترى بعيد غاية البعد بل
قد يقطع بفساده عند ملاحظة الاستعمالات بل ملاحظة الاستعمالات سائر الاوضاع اذ لا نظير له في شيء من الاوضاع ويظهر من الاحكام جعله القدر
المشترك بين المعنيين هو الشأن والصفة حيث قال ان مسمّى اسم الامر انما هو الشأن والصفة وكلما صدق عليه ذلك فهو امر كان دعوى او غيره ويتّجه ان امرا
حقيقة قال وعلى هذا فقد اندفع ما ذكره من خرق الاجماع فان ما ذكرناه من جعل الشأن والصفة مدلولا لاسم الامر من جملة ما نقل وهو ما يقرّبه
او من كيف ولو كان كذلك لكان صدقه على القول المخصوص وعلى النهي على نحو واحد ومن الواضح بعد ملاحظة العرف خلافه ومن البيّن ايضا ان فهم
القول المخصوص من لفظ الامر ليس من جهة كونه من مصاديق الشأن وكان ما ادعاه في المقام مصادم للضرورة والظاهر ان ما ذكره من قول بعضهم
بكون الشأن والصفة مدلولا لاسم الامر اشارة الى ما ذهب اليه ابو الحسين حيث لم ينسب ذلك الى غيره وهو انما يقول باشتراكه لفظا بين خمسة معان
حسب ما حكاه هو وغيره فجعل ذلك شاهدا على عدم كون ما ذهب اليه خرقا للاجماع كما ترى ثم يمكن الاحتجاج على فساده ايضا بما يرى من اختلاف جمعه
بحسب المعنيين فلو كان متواطئا كما ادعاه لم يتجه ذلك اذ لا وجه لاختلاف جموع اللفظ بحسب المصاديق مع اتحاد معناه ولا نظير له في سائر الالفاظ وقد
مرّت الاشارة اليه في محله بل لما اختلاف الجمعين يومي الى الاشتراك حسبما مرّ بيانه والقول بكونه امرا جعلا للامور كما حكاه عن البعض في غاية
البعد كما عرفت حجة القول بكونه مجازا فيما عدا القول المخصوص وجوه موهونة سوى الاستناد الى اصالة تقديم المجاز على الاشتراك بعد ثبوت
كونه حقيقة في خصوص القول المخصوص نظرا الى الاتفاق عليه ويدفعه ما عرفت من قيام الدليل على كونه حقيقة في غيره ايضا حجة القول بكونه
للقدر المشترك قضاء الاصل بحيث يستعمل في كل من المعنيين وقضية دفع الاشتراك والمجاز المخالفين للاصل ان يكون حقيقة في القدر الجامع
بينهما وقد عرفت وهنه مما قررناه سيما بملاحظة ما بيّن من ان الاصل المذكور على الاطلاق حجة ابي الحسين ومن وافقه تردد الذهن بين المعاني المذكورة
عند سماع لفظ الامر خاليا عن القرائن وهو دليل الاشتراك ويوهنه بعد تسليمه ان القدر المسلّم منه انه يدلّ على الاعم مما ذكره وذكرناه فلا دلالة
فيه على خصوص ما ادعاه واما المقام الثاني فنقول انهم ذكروا له حدودا شتى كلها مدخولة منها ما حكي عن البلخي واكثر المعتزلة من انه قول القائل
لمن دونه افعل وما يقوم مقامه وهو منقوض بما اذا اريد من الصيغة غير الايجاب من التهديد والتسلية والاباحة ونحوها وما اذا صدرت الصيغة
بعنوان الهزل وما اذا كان القائل ناقلا للامر عن غيره لمن هو دونه فان قوله ذلك ليس امرا مع انه مندرج في الحد وما اذا كان القائل مستخفا نفسه
بجعله مساويا للمقول له او دونه مع اندراجه اذن في الالتماس او الدعاء وما اذا لم يكن القائل عاليا او كان مستعليا فانه اذن خارج عن الحد مع
اندراجه في المحدود وما اذا استعمل الخبر بمعنى الامر لاندراجه في الحد مع انه ليس امرا على الحقيقة مضافا الى ان الامر نفس الصيغة الصادرة لا التلفظ
بها فانه اسم للكلام دون التكلّم وقد يذبّ عن بعض ذلك بما لا يخفى ومنها ما حكي عن القاضي ابي بكر والجويني والغزالي واكثر الاشاعرة من انه القول
المقتضي طاعة المأمور بفعل المأمور به وفيه انه قد اخذ فيه لفظ المأمور والمأمور به وهما مشتقان من الامر فيدور الحد وايضا قد اخذ فيه لفظ الطاعة
ومفهومها موافقة الامر فلا يعرف الا بمعرفته فيدور ايضا وانه يقتضي بيان الثواب والعقاب على امتثال الامر ومخالفته فدام المأمور على فعل المأمور
فيندرج ذلك في الحد بل ذلك هو الظاهر من الحد المذكور نظرا الى ظهور لفظ المأمور والمأمور به في حصول العنوانين المذكورين بغير ذلك القول وانه
يندرج فيه قول المتضرع مع خروجه عن الامر فانه يشمل قول الناقل للامر فانه يندرج فيه الخبر اذا كان بمعنى الامر وقد يذبّ عن الدور بان المراد بالمأمور
والمأمور به وما يتعلق به ذلك في هذا الحد كاف في تصورهما في المقام وان المراد بالطاعة مطلق الامتثال والانقياد الشامل للطاعة الحاصلة
بموافقة الامر والنهي او يتصور بغير ذلك على وجه لا يؤخذ فيه ملاحظة الامر ثم انه يندرج فيه ح الصيغ المستعملة في الندب فينتقض بها الحد بناء على
عدم كون المندوب مأمورا به ويمكن ايضا دفع عدة من الايرادات المذكورة بما لا يخفى ومنها ما حكي عن ابي الحسين البصري من انه قول يقتضي استدعاء
الفعل بنفسه لا على جهة التذلل وفيه انه يندرج فيه الصيغ المستعملة في الندب فينتقض بها الحد بناء على عدم كون المندوب مأمورا به وانه يندرج
فيه الصيغ المستعملة في غير الطلب كالتهديد ونحوه من جهة قيام القرينة عليه لاقتضائها طلب الفعل بنفسها وانه يخرج عنه اترك ونحوه مع اندراجه
في الامر ومنها ما حكي عن بعض المعتزلة من انه صيغة افعل بارادات ثلث ارادة وجود اللفظ وارادة دلالتها على الامر وارادة الامتثال ويخرج بالاولى
اللفظ الصادر عن النائم ونحوه وبالثانية ما اذا اريد بها سائر معاني الصيغة من التهديد والاباحة ونحوهما وكذا اذا ذكر اللفظ حاكيا وبالثالثة
ما اذا كان القائل حاكيا او لاهيا عن الغير فانه لا يريد بها الامتثال وفيه اولا لزوم الدور لاخذ الامر في حد الامر وثانيا ان الامر ان كان بمعنى الصيغة فكيف
يراد بالصيغة الدلالة عليه وان كان غير الصيغة فكيف يفسّر بها وقد يذبّ عنهما بان الامر المأخوذ في الحد غير ما هو المقصود من الحد فان المراد به في
الحد هو مدلول الصيغة وفي المحدود نفس الصيغة فقد اخذ مدلول الصيغة في حدّها ولا دور فيه نعم قد يرد عليه انه احالة على المجهول اذ هو في
الجهالة كنفس المحدود وثالثا ان ارادة الامتثال لا يوجب خروج الصيغة الصادرة عن المبلغ اذ قد يقصد بتبليغه حصول الامتثال فلم يؤخذ في
الحد قصد امتثال خصوص القائل ورابعا ان تخصيصه بصيغة افعل يوجب اخراج سائر الصيغ الموضوعة له في العربية وغيرها وقد يذبّ بان صيغة
افعل من العلائم الجنسية فهي موضوعة لمطلق الصيغ الموضوعة لطلب الفعل سواء كانت على وزن افعل وغيره وقد عرفت ما فيه مضافا الى عدم
شموله للاوامر الصادرة بغير العربية من سائر اللغات مع شمول الامر لها قطعا ومنها ما حكي عن بعضهم من انه صيغة افعل على تجردها عن القرائن الصارفة
لها من جهة الامر الى جهة التهديد وغيره وفيه مع اختصاصه بصيغة افعل فلا يشمل غيرها من الصيغ ان اخذ الامر في حده يوجب الدور وانه يندرج فيه

الصيغة على سبيل الهزل مع الخلو عن القرينة الدالة عليه فانها ليست بامر في الواقع وان اعتقد المامور ذلك وكذا الحال فيها اذا استعملت في غير الطلب مع خلو الكلام عن القرينة فهذه الحدود كلها معرفة له بالصيغة والقول الصادر ولا يمكن حمل ما ورد منها في كلام الاشاعرة على الخطاب النفسي ايضا وهناك تحديدات اخر معرفة له بالمعنى المدلول عليه بالصيغة منها ما حكي عن جماعة من المعتزلة من انه ارادة الفعل وفيه ان مطلق ارادة الفعل لا يعد امرا اذ هي اعم من الطلب حسبما اشرنا سنشير اليه وانه قد يريد الفعل ولا يبرزه بصيغة الامر بل بالاشارة ونحوها ولان ارادة الفعل حاصلة في الملتمس والداعي وليست بامر وانه يخرج عنه الترك ونحوه وقد يندفع عن بعض ذلك بما لا يخفى ومنها ما حكي عن بعض الاشاعرة من انه طلب الفعل على وجه يعد فاعله مطيعا وفيه ان الطاعة موافقة الامر فيدور ويمكن دفعه بما مر وانه يندرج فيه الطلب الحاصل بغير الصيغة المخصوصة من سائر الاقوال كالخبر المستعمل في الانشاء والاشارة والكتابة وقد يندرج فيه الالتماس بل الدعاء في وجه ومنها ما حكي عن جماعة من الاشاعرة ايضا من انه خبر عن الثواب على الفعل وعن آخرين منهم انه خبر عن استحقاق الثواب على الفعل وهما في غاية الوضوح من الفساد ومنها ما حكي عن امام الحرمين في بعض تصانيفه من انه استدعاء الفعل بالقول عمن هو دونه على سبيل الوجوب وفيه انه يندرج فيه الطلب الحاصل بغير الصيغة المخصوصة كالخبر المستعمل في معنى الامر وانه يندرج فيه طلب المستخفض اذا لم يكن عاليا وانه يخرج عنه الترك ونحوه ويمكن الجواب عن بعض ذلك بما لا يخفى ومنها انه طلب الفعل على جهة الاستعلاء اختاره الآمدي في الاحكام وفيه انه بظاهره يخرج عنه طلب العالي مطلقا فان الظاهر من الاستعلاء هو طلب العلو الحاصل من غير العالي مع انتفائه عنه بحمله على الاعم منه المفهوم انه المراد في المقام فالعالي قد لا يلاحظ علوه حين الامر ولا يخرج بذلك الخطاب عن كونه امرا كما سنشير اليه ثم وانه يخرج عنه طلب الترك بنحو اترك مع اندراجه في الامر وقد يدفع بان المراد بالفعل هو الحدث المدلول عليه بالمعنى المصدري فيشمل الترك والكف المدلولين للمادة ونحوهما وانه يندرج فيه الطلب الحاصل بالاشارة والكتابة والخبر المستعمل في معنى الامر وقد يجاب عنه بانه مبني على ثبوت الكلام النفسي والطلب الحاصل بالاشارة ونحوها بنحو منه فلا مانع من اندراج ذلك فيه وان لم تكن الاشارة الدالة عليه امرا ومنها ما اختاره العلامة ره في تهذيب التهذيب من انه طلب الفعل بالقول على جهة الاستعلاء ويرد عليه ما اورد على الحد السابق سوى شموله للطلب الحاصل بغير القول وانه يندرج فيه ما اذا كان الطلب على سبيل الندب مع ان المندوب ليس بمامور به عنده والقول بخروج ذلك بملاحظة الاستعلاء في الطلب الندبي غير متجه لما سنشير اليه ثم ومنها ما اختاره الحاجبي من انه اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء ويرد عليه جميع ما يرد على السابق عليه سوى انتقاضه بالامر الندبي فان المندوب مامور به عنده ويرد عليه ايضا شموله للاقتضاء الحاصل بغير القول وخروج كف نفسك عنه فانه اقتضاء كف وقد يجاب عن الاول بما سيجيء الاشارة اليه ثم وعن الثاني تارة بان المراد الكف عما هو ماخذ الاشتقاق عند عود الكلام الى اللفظي فيدخل فيه كف اذ لا يطلب فيه الكف عن الكف واخرى بان المراد انه عند عود الكلام الى اللفظي لا يكون دالا على الكف بصيغته فيندرج فيه كف لدلالته عليه بالجوهر وهو راجع الى الاول و ثالثا بان الكف عن الفعل قد يكون ملحوظا بذاته مقصودا بنفسه فيكون كسائر الافعال المطلوبة وقد يكون ملحوظا من حيث كونه متعلقا بغيره وحالا من احوال ذلك الغير كما هو الحال في الكف الملحوظ في النهي فانه انما لوحظ من حيث كونه حالا للمنهي عنه فهو اذن غير مستقل بالمفهومية والمقصود بغير الكف في المقام هو الثاني فلا نقض ورابعا بان الكف قد يكون مقصودا بذاته وقد يكون مقصودا لحصول الترك به فالغرض الاصلي ان عدم الفعل لكنه لما لم يمكن تعلق التكليف به لكونه غير مقدور جعل تعلقه بالكف سبيلا اليه فليس الكف مقصودا بذاته بل لكونه موصلا الى غيره والمقصود في المقام هو الثاني ولا يخفى ضعف الجميع فان تقييد الكف بما اذا كان عن ماخذ الاشتقاق مما لا دليل عليه في الحد بل الظاهر من الاطلاق خلافه فان اريد بالفعل المتعلق للطلب فعل ماخذ الاشتقاق كان قوله غير كف لغوا وان اريد به نفس ماخذ الاشتقاق والاعم كان ذلك الاستثناء عنه فيخرج به ما اذا كان ماخذ الاشتقاق كفا ومنه يظهر الحال في الثاني ثم ان الظاهر من استثناء الكف كونه ملحوظا بذاته اذ لو كان ملحوظا من حيث تعلقه بغيره كان متعلق الطلب في الحقيقة هو ذلك الغير دون الكف وهو خلاف ظاهر الاطلاق ومع الغض عن ذلك فلا اقل من تساوي الوجهين وهو كاف في الايراد هذا وظاهر هذه الحدود المأخوذ فيها الطلب وما بمعناه جنسا يعطي كون الامر موضوعا بازاء المعنى دون اللفظ وهو ينافي ما نصوا عليه من الاتفاق على كونه حقيقة في القول المخصوص وقد ذكر الكرماني عند الكلام في الحد الذي ذكره الحاجبي ان الواجب عليه ان يقيد الاقتضاء باقتضاء القول لان حقيقة الامر لا بد فيها من القول اتفاقا وبهذا يظهر ضعف ما قيل من ان الامر بالحقيقة هو اقتضاء الفعل اعني ما يقوم بالنفس من الطلب وتسمية الصيغة بالامر مجاز وكان ما ذكره مبني على ما ذهب اليه بعض الاشاعرة من كون الكلام هو النفسي وان الكلام مجاز في اللفظي وحيث ان الامر نوع منه فيتبعه في ذلك وانت خبير بان ذلك لا يقضي بما ادعوه من الاتفاق في المقام اذ لا ملازمة بين الامرين الا ان يقال ان المراد بالقول ايضا هو النفسي وفيه ما لا يخفى نعم يصح على مذهبهم جواز اطلاق الامر على الامرين فلا يصح تحديده بالقول وبالامر القائم بالنفس فيكون الاول لفظيا والثاني نفسيا ومن ذلك يظهر اندفاع ما اورده الكرماني واما على راي من يرى بطلان الكلام النفسي فقد يشكل الحال في ذلك وقد يبني تحديدهم له على الوجه الثاني على التسامح فيكون تحديدا للدال بمدلوله ولا يبعد ان يقال بثبوت معنيين للامر بحسب العرف وان كان المتداول عندهم في الاصطلاح هو القول المخصوص اذ قد يراد به في العرف القول الخاص وقد يراد به الطلب المخصوص فعلى الثاني يكون مصدرا وعلى الاول يكون اسما للفظ المخصوص ان اريد به نفس الصيغة الصادرة كما هو الظاهر من اكثر تعريفاتهم المتقدمة فيكون كالماضي والمضارع ونحوهما وان اريد به التلفظ بالصيغة واراد في الخارج كما هو ظاهر اطلاقه في القول يكون مصدرا ايضا كما هو الظاهر من استعمالاته العرفية وتصحيح اشتقاق سائر المشتقات منه وعليه ينطبق الحد الاول من الحدود المذكورة كما مرت الاشارة اليه وكيف كان فالظاهر ثبوت المعنيين والظاهر انه على الاول يعم جميع الصيغ الموضوعة للطلب المذكور وان لم يكن بهاذلك سواء كانت من العربية او غيرها وفي شموله لاسماء الافعال وجهان وعلى الثاني يعم الطلب الحاصل بتلك الصيغة المخصوصة وغيرها كما هو

امرتك بكذا او اطلب منك كذا ونحو ذلك فحدّه على الاول هو القول الذي اريد به بمقتضى وضعه انشاء طلب الفعل مع استعلاء الطالب او
علوه مع عدم ملاحظة خلافه وعلى الثاني هو طلب الفعل بالقول على سبيل الاستعلاء او العلو كذلك وقد يورد عليهما بلا تترك ونحوه اذ ليس
طلبا للفعل مع كونه امرا ويمكن الجواب تارة بالتزام خروجه اذ هو نهي في الحقيقة وان كان بصورة الامر وتارة بان المراد بالفعل هو المعنى الحدثي
المدلول عليه بالمادة فيعم ما لو كان مدلولها تركا ونحوه حسب ما مرّ والحري بانه ليس المراد به مفاد مادة الامر بل المقصود به الايجاد المتعلق
بالمادة كما ان المراد بالترك المأخوذ في حد النهي هو الترك المتعلق بمادته وح فلا نقض اذ مفاد اترك هو طلب ايجاد الترك فتم بقي الكلام في المقا
م في بيان امور تتعلق بالمرام احدها انهم اختلفوا في اعتبار العلو او الاستعلاء وعدمه في صدق الامر على اقوال منها اعتبار الاستعلاء سواء
كان عاليا بحسب الواقع او مساويا او دانيا وهو المحكي عن جماعة من الخاصة والعامة منهم الفاضلان والشهيد الثاني وشيخنا البهائي وابو الحسين
البصري والرازي والحاجبي والتفتازاني وغيرهم وعزي الى اكثر الاصوليين بل حكى الشيخ الرضي الاجماع على ان الامر عند الاصولي صيغة افعل
الصادرة على جهة الاستعلاء وعزي ذلك ايضا الى النحاة وعلماء البيان ومنها اعتبار العلو خاصة وعزي الى السيد وجمهور المعتزلة وبعض
الاشاعرة ومنها اعتبار العلو والاستعلاء معا واختاره بعض المتاخرين في ظ كلامه وحكاه عن جماعة ومنها عدم اعتبار شيء منهما وعزاه في
النهاية الى الاشاعرة ويظهر ذلك من العضدي ويعزى الى ظ البيضاوي والاصفهاني والاظهر حسب ما اشرنا اليه اعتبار احد الامرين من العلو و
الاستعلاء لكن لا بد في الاول من عدم ملاحظة خلافه باعتبار نفسه مساويا للمامور او ادنى منه ويدل على ذلك ملاحظة العرف فان ما صدقه
مع الاستعلاء وان خلا من العلو فالظاهر صدق الامر بحسب العرف على طلب الادنى من الاعلى على سبيل الاستعلاء ولذا قد يستقبح منه ذلك
ويقال له ليس من شانك ان تامر من هو اعلى منك وقد نص عليه جماعة واما الاكتفاء بالعلو الخالي عن ملاحظة الاستعلاء فلاطلاق من الظ في العرف
اطلاق الامر على الصيغ الصادرة من الامير الى الرعية والسيد بالنسبة الى العبد وان كان المتكلم بها غافلا عن ملاحظة علوه حين الخطاب كما
يتفق كثيرا او ما يشير الى ذلك تخصيصا الطلب الصادر من المتكلم في الامر والالتماس والدعاء ومن البين عدم اندراج ذلك في الاخيرين فيتعين
اندراجه في الاول والحاصل انهم يعدون الخطاب الصادر من العالي امرا اذا لم يستخفض نفسه وليس ذلك من جهة استظهار ملاحظة العلو الظاهر وصدقه
مع العلم بغفلته او الشك فيها او الشك في اعتباره بملاحظة خصوص المقام والمناقشة بان حال العالي لما اقتضت ملاحظة العلو في خطابه لمن
هو دونه وكان بانيا على ذلك في طلبه جرى ذلك مجرى استعلائه ولو مع غفلته حين القاء الصيغة عن تلك الملاحظة مدفوعة بان عدّ مجرد ذلك
استعلاء محل منع ومع الغض عنه فقد يخلو المقام عن ملاحظة الاستعلاء قطعا كما اذا راى السيد احدا وشك في كونه عبده او رجلا اخر مثلا
له او على فطلب منه شيئا بصيغة الامر فان الظاهر عده امرا اذا كان عبده بحسب الواقع ولذا لو عصى العبد مع علمه بكون الطالب مولاه عد في العرف
عاصيا لامر سيده وذمه العقلاء لاجل ذلك مع انه لا دليل دال على اعتبار الاستعلاء واما عدم صدقه مع استخفاض العالي نفسه بجعلها مساوية
مع المخاطب وادنى فالظاهر عده اذن ملتمسا او داعيا في العرف كما انه يعد المساوي او الداني مع استعلائه امرا ايضا فالحاصل ان الطلب الحاصل
بالامر والالتماس والدعاء انما ينقسم الى ذلك بملاحظة علو الطالب ومساواته ودنوه بحسب الواقع او في ملاحظته على سبيل منع الخلو والعرف
شاهد عليه والظ ان الطلب لا يكون الا على احد الوجوه المذكورة وفي ذلك ايضا شهادة على ما اخترناه وحيث علمت اعتبار الاستعلاء او العلو على
النحو المذكور في مفهوم الامر كان دالا على ملاحظة العلو على احد الوجهين سواء اريد به الطلب او نفس الصيغة واما مصداقه من الصيغة والطلب
فلا يعتبر في صدق الامر عليه ملاحظة العلو فيه لما عرفت من صدقه على الصيغة والطلب مع الخلو عن اعتبار العلو فيما اذا كان المتكلم عاليا بحسب
الواقع نعم لا بد في اطلاق الامر عليه من ملاحظة العلو على احد الوجهين حجة القائل باعتبار الاستعلاء ان من قال لغيره افعل على سبيل الاستعلاء
يقال انه امره ومن قال لغيره افعل على سبيل التضرع لم يصدق ذلك وان كان اعلى وانهم فرقوا بين الامر والالتماس والدعاء بانه ان كان الطلب
على سبيل الاستعلاء كان امرا الى اخر ما ذكروه مضافا الى ما عرفت من اسناده الى الاكثر ونقل الاتفاق عليه وانت خبير بان الاول لا ينافي ما ادعيناه هنا
وما حكي عنهم من اعتبار الاستعلاء في الامر ممنوع بل الظاهر من بعضهم في حكاية الفرق بين الامور المذكورة بكون الفارق عندهم علو الرتبة ومساواتها
وانخفاضها كما هو الظ مما سيجيء في دليل القائلين بكون الامر للندب والحاصل انه ليس هناك نقل مضبوط في المقام ليصح التعويل عليه والحق ان
الفارق بينها هو ما بيناه كما هو الظ من العرف وحمل ما نقل عنهم على ذلك غير بعيد ودعوى الاتفاق في المقام بين الوهن وملاحظة العرف
اقوى شاهد على فساده حجة القائل باعتبار العلو انه يستقبح ان يقول امرت الامير ولا يستقبح ان يقول سالته ولولا ان الرتبة معتبرة في ذلك لما كان
كذلك وربما يتمسك لذلك بجعلهم الرتبة فارقة بين الامر وقسيميه وقد عرفت ضعف الاخير ويرد على الاول ان الاستقباح قد يكون من جهة نفس الاستعمال
بحسب اللغة وقد يكون من جهة قبح ما يدل عليه اللفظ بحسب العرف نظرا الى خصوصية المقام والشاهد على الخروج عن الوضع انما هو الاول دون الثاني
فان اريد بالاستقباح المدعى ذلك كان ممنوعا بل هو على اطلاقه فاسد قطعا لجواز الاستعمال فيه في الجملة عند الجميع ولو على سبيل المجاز ولا قبح فيه
اصلا نعم لو كان الاستعلاء منتفيا في ذلك المقام ايضا فربما امكن ما ذكر الا انه لا يفيد المدعى بل يوافق ما اخترناه وان اريد به الثاني فهو لا يفيد
المنع اللغوي بل فيه شهادة على الاكتفاء فيه بالاستعلاء نظرا الى كون القبح فيه من جهة استعلائه على الامير المخالف للتادب معه الا ترى انه لو طلب
شيئا من الامير على جهة الاستعلاء صح ان يقال له على جهة الانكار اتامر الامير من غير استقباح حجة القول باعتبار الامرين ظهور لفظ الامر في علو
الامر وهو المفهوم في العرف من قولك امرني فلان بكذا فاذا انضم الى ذلك ما يرى من عدم صدق الامر مع استخفاضه لنفسه دل على عدم الاكتفاء في
صدقه بمجرد العلو فيعتبر الاستعلاء معه ايضا والحاصل انه يدعي فهم العرف منه حصول العلو والاستعلاء معا وفيه ما لا يخفى ودلالة الاطلاق

الامر على علو الآمر بحسب الواقع لا ينافى وضعه لما يعم علوه فى نظره واعتباره بعد شهادة العرف بذلك فالمتبادر المدعى انما هو عند الاطلاق كما لا يخفى وربما يحتج
لذلك ايضا بانه من وضع لفظ الامر للوجوب وهو يتوقف على علو الآمر واستعلائه اذ لا يتحقق الوجوب الا مع تحققهما وضعفه ظاهر بملاحظة ما
بيناه حجة القائل بعدم اعتبار شئ من الامرين قياسه على الخبر وقوله تعالى حكاية عن فرعون فماذا تأمرون وقول عمرو بن العاص لمعاوية امرتك امرا جازما
فعصيتني وقول الآخر ليزيد بن المهلب امرتك امرا جازما فعصيتني فاصبحت مسلوب الامارة نادما وقول رب من انضجت غيظا صدره قد تمنى لي
موتا لم يطع والطاعة تتبع الامر في الصدق والجميع ظاهر لا حاجة فيه الى التفصيل ثم ان المعتبر من العلو هو العلو العرفي على نحو يصح الامر وكان المعتبر منه
ارتفاع يقضي بالتزام طاعته في العرف لا خصوص العلو الذي يوجب طاعته عقلا او شرعا كما هو ظاهر من ملاحظة الاستعمالات العرفية في اطلاق الامر على طلب
السلطان من الرعية والرئيس من المرؤسين والمخدوم من الخدام مع عدم وجوب الطاعة هناك بشئ من الوجهين في شئ منها وان لزمت طاعتهم
بملاحظة العرف وايضا الوجوب العقلي والشرعي مما لا ربط له بالاوضاع اللغوية فلو اعتبر وجوب الطاعة فيه لم يزد على اعتبار لزومها في العرف فما في
كلام بعض الافاضل من تفسيره العالي بمن كان له تفوق يوجب طاعته عقلا او شرعا كما ترى وكانه اخذ ذلك من دلالة لفظ الامر على الوجوب حسب ما
ياتي الاشارة اليه ان شاء الله وفيه ان ما قرره في ذلك المقام غير متجه والوجوب المدلول عليه بالصيغة ليس خصوص الوجوب العقلي والشرعي كما سيجيء بيانه
ان شاء الله فاعتبار ذلك مما لا وجه له اصلا على انه يتجه وجوب الاتيان بما طلبه عقلا او شرعا لا يكفي في صدق الامر كيف ولو كان كذلك لزم ان يكون الداعي
امرا اذا التزم العالي شرعا بنذر وشبهه باجابة مسؤوله كما اذا نذر السيد ان يجيب مسئلة عبده فيلزم انقلاب السؤال بذلك امرا وهو بين الفساد
الا ان يعتبر مع ذلك العلو العرفي ايضا كما قد يومي اليه تعبيره عنه بالتفوق الذي يوجب طاعته عقلا او شرعا فيكون المعتبر عنده هو العلو العرفي المقيد بذلك
وهو كما ترى وكان مقصوده بالتفوق في المقام هو كونه بحيث يجب الاتيان بما طلبه عقلا او شرعا فتامل ثانيها انهم اختلفوا في كون الطلب المدلول
للامر نفس الارادة او غيرها فالمحكي عن اصحابنا والمعتزلة هو الاول وعن الاشاعرة القول بالثاني واحتج العلامة على ذلك بانا لا نجد في الامر امرا آخر
مغايرا للارادة اذ ليس المفهوم منه الا ارادة الفعل من المامور ولو كان هناك معنى آخر لا ندركه فلا شك في كونه امرا خفيا غاية الخفاء حتى انه لا
يعقله الا الآحاد فلا يجوز وضع لفظ الامر المتداول في الاستعمالات بازاء مثله بناء على ما تقرر من عدم وضع الالفاظ الدائرة في الاستعمالات بازاء
المعاني الخفية التي لا يدركها الا الخواص وربما يحتج عليه ايضا بان المتبادر من الامر هو ارادة الفعل من المامور فيكون حقيقة فيها وقضية ذلك اتحادها
مع الطلب اذ لا قائل مع القول بدلالة الامر عليها وضعا بالتغاير بينهما واحتجت الاشاعرة بوجوه احدها ان الله تعالى امر الكافر بالايمان اجماعا ولم
يرده منه لوجهين احدهما انه يستحيل منه وقوع الايمان وارادة المستحيل من العالم بحاله مستحيلة والمقدمة الثانية ظاهرة واما الاولى فلعلمه تعالى
بعدم صدوره منه فلو فرض صدور الايمان لزم انقلاب علمه تعالى جهلا وهو محال فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة ثانيهما ان صدور الكفر من الكافر
لا بد ان يستند الى سبب وذلك السبب لا بد ان ينتهي الى الواجب لاستحالة التسلسل فايجاده تعالى لذلك السبب يستدعي ارادة وقوع الكفر منه لكون
ارادة السبب مع العلم بسببيته ارادة للمسبب فيستحيل منه ارادة ضده لاستحالة ارادة الضدين فانه من قبيل اجتماع الضدين ثانيها انه يصح ان يقول
القائل لغيره اريد منك الفعل ولا امرك به من دون تناقض بين القولين ثالثها انه يصح صدور الاوامر الامتحانية من السلطان بالنسبة الى رعيته
ومن السيد الى عبده وليس هناك ارادة الفعل مع انها امر على الحقيقة رابعها انه قد ينسخ الامر قبل حضور وقت العمل به فلو كان هناك مريدا للفعل
لزم ان يكون مريدا وكارها للفعل الواحد في الوقت الواحد بالجهة الواحدة وهو محال فان قلت ان الارادة والكراهة انما تعلقتا بالفعل في زمانين
مختلفين فلا مضادة بينهما قلت اختلاف زمان الارادة والكراهة غير متعقل في المقام مع اتحاد زمان الفعل وجهته الا في صورة البداء والتحول عن
الشئ وهو على حقيقته مستحيل على الله تعالى وايضا فالارادة والكراهة من صفاته تعالى وليستا حاصلتين في الزمان ليختلف الحال فيهما بحسب اختلاف زمانهما
فيستحيل اجتماعهما واورد على الاول بالمنع من عدم ارادة الايمان من الكافر وما ذكر لاثباته من الوجهين مردود اما الوجه الاول فبان العلم تابع للمعلوم
فلا يؤثر في وجوده ولا عدمه فهو على امكانه وما يترائى من تفريع المحال عليه نظرا الى لزوم انقلاب علمه تعالى جهلا انما نشأ من فرض تعلق العلم به كما انه
يستحيل وقوع احد النقيضين والضدين على فرض وقوع نقيضه او ضده الآخر وذلك لا يقضي باستحالة ذلك الشئ ضرورة ان استحالة وقوع الشئ
على فرض لا يقضي باستحالته مطلقا كذا اجاب عنه غير واحد في النهاية ويشكل بان تابعية العلم للمعلوم انما يقضي بعدم استناد وقوع المعلوم حاصلا في نفسه
بحسب الواقع نظرا الى حصول سبق تعلق العلم به على ما هو عليه وذلك مما لا ربط له بالمقام اذ المقصود اثبات استحالة وقوع خلاف المعلوم نظرا الى
تفريع المحال عليه وهو لا يستدعي استناد وجود المعلوم الى العلم فان قلت على هذا يكون استحالة وقوع خلاف المعلوم مستندا الى العلم ومن المعلوم
ايضا خلافه قلت ان اردت استناده اليه بحسب الواقع فمم بل استحالة وقوعه في الواقع انما هو بالنظر الى انتفاء اسبابه والعلم به تابع لذلك وان اردت
استناده اليه بحسب علمنا فلا مانع منه بل لا مجال لانكاره لوضوح المقدمتين وتفرع العلم بالنتيجة عليهما الا انه لا يلزم من ذلك سلب القدرة عن المكلف
فان السبب الباعث على استحالة صدور الفعل منه عدم اقدامه عليه وعدم مشيته للفعل مع اجتماع اسباب القدرة ومن البين ان المستحيل بالاختيار
لا ينافي القدرة والاختيار واستحالة وقوع المشية منه لعدم قيام الداعي اليها لا تنفي القدرة على الفعل اذ ليس مفاد القدرة الا كون الفاعل
بحيث لو شاء فعل ولو شاء ترك ومن البين صدق الشرطية مع كذب المقدمتين ومن هنا نقول بقدرته تعالى على فعل القبيح وان استحال وقوعه
منه نظرا الى استحالة ارادته له ومما قررنا ظهر فساد تقرير الاستدلال من جهة اثبات اضطراره الى الكفر نظرا الى ما ذكر فلو اراد منه الايمان لزم ارادة المحال و
ما ذكر في الجواب انما ينفع في دفع هذا التقرير دون الوجه المذكور وقد يقرر الاحتجاج بالوجه الآخر ويجعل التالي ح لزوم التكليف بالمحال لو اراد منه الفعل
وهو محال وقد اجاب عنه بعضهم بالمنع من عدم جواز التكليف بهذا المحال نظرا الى تجويزهم ذلك وانت خبير بفساد التقرير المذكور ومنعه لما عرفته

لان من

لان من البين ان الاشاعرة يجوزون التكليف بالمحال بل يحكمون بوقوعه في امثال ذلك ضرورة وقوع التكاليف المذكورة مضافا الى ما فيه من
التهافت حيث ان الماخوذ في هذا الاحتجاج اولا هو ثبوت التكليف بالايمان ودعوى الاجماع عليه فكيف يجعل التالي لزوم التكليف بالمحال ويحكم ببطلانه
من جهة استحالة صدوره والحاصل ان المقصود في المقام ان وقوع التكليف به مع استحالة صدوره ومنعه لكونه تكليفا بالمحال على ما زعموه ويجوزوه او
لعدم قضاء استحالته بعدم القدرة عليه نظرا الى ان المحال بالاختيار لا ينافي الاختيار انما هو مع عدم ارادة صدور الفعل من المكلف نظرا الى استحالة
ارادة الحكيم لما يستحيل صدوره ولو بالغير بل لو ذكر استحالة ارادته وافقا لما يعلم انتفاؤه وعدم حصوله اذ لا اقل في ارادة الشيء من احتمال حصوله كما في
المقام وقد عرفت ان ما ذكر في الجواب لا يدفع شيئا من ذلك ثم ان ما ذكر من كون المحال المذكور حاصلا من فرض العلم الى اخر ما ذكر غير متجه على اطلاقه
فان فرض الشيء قد يجامع وقوع المفروض ضرورة وقوعه وقد يكون فرضا غير واقع او غير لازم وعدم قضاء استحالة الشيء على فرض باستحالته في الواقع
انما هو في الثاني دون الاول كما هو الحال في المقام ضرورة وجود الفرض المذكور وضرورة وقوعه فكيف يمكن معه الحكم بعدم استحالة ملزومه وخلافه
فالاولى في الجواب عنه منع المقدمة الثانية وهو استحالة تعلق الارادة بالمحال على سبيل الكلية اذ لا مانع من تعلق الارادة التكليفية بالمستحيل بالاختيار فكما
ان استحالته بالاختيار لا يمنع من كونه اختياريا متعلقا للقدرة فلا مانع ايضا من تعلق الارادة التكليفية بايقاعه وقد يناقش فيه بان المانع من
تعلق الارادة بالمحال هو عدم امكان وقوعه في الخارج ولو بتوسط الاسباب الباعثة عليه وذلك مما لا يفرق الحال فيه بين كونه مستحيلا بالاختيار او الاضطرار
وفيه تامل واما الوجه الثاني فبان الداعي من فعل العبد ليس بخلقه تعالى وذلك في العبد حتى يستدعي خلقه له ارادة لازمه اعني الكفر بل غايته ان خلق
الداعي وان كان من فعل العبد والعبد هو السبب فيه لكن العبد من فعل الله تعالى ومسبب عنه فغايته ان يكون خلق السبب البعيد منه تعالى وهو كاف في
اتمام المقصود اذ لا فرق فيما ذكر بين السبب القريب والبعيد ولم يؤخذ في الاحتجاج خصوص السبب القريب حتى يجاب بما ذكر وقد يجاب ايضا بمنع
كون ارادة السبب ارادة للمسبب مطلقا اذ قد يفرق في ذلك بين السبب الاضطراري والاختياري فان ارادة الاول ارادة لمسببه واما الثاني فيمنع فيه
ذلك نظرا الى كون الفعل موكولا الى اختيار الامر وارادته وهو كما ترى ويمكن الجواب بمنع المقدمة الاخيرة فان ارادة الكفر نظرا الى ارادة مسببه البعيد ارادة
تبعية تكوينية حيث انها تابعة لارادة ايجاد ذاته التكوينية وارادة الايمان منه ارادة تكليفية اصلية نظرا الى ثبوت قدرته على الفعل واختياره فيه لما عرفت
من كون سببيته للكفر اختيارية وان كان ثبوت الكفر لازما بعد اختياره فلا مانع اذن من تعلق الارادتين المفروضتين بالنسبة نظرا الى الجهتين فيهما بما
ذكره وفيه ايضا تامل لا يخفى وعلى الثالث ان الارادة المثبتة في المثال ليست ارادة خالصة وقد يحصل في الانسان ارادة مشوبة بعوارض فلا يتعقبها الفعل
كذا اجاب قدس سره وفيه انا نرى صحة ذلك مع فرض كون ارادته في كمال الخلوص نقول لعبده لا اخشى من السلطان ولا اطلب منك من دون تناقض اصلا لكن
هناك انما يمنع من اظهار الارادة لا من نفسها لتكون غير خالصة وقد اجاب عنه في ب بان نفي الامر معناه نفي الالزام وان كان مريدا لايقاعه الفعل من
دون امره وتوضيحه ان الارادة اعم من الطلب المقصود في المقام فان المراد بارادة الفعل من المطلوب منه على جهة الزامه به والارادة قد تخلو عن ذلك فنفي
الاخص لا يستلزم نفي الاعم ولذا يصح اثبات الاعم ونفي الاخص كما في المثال المفروض وقد ظهر بما قررنا ان المقصود في المقام اتحاد الطلب مع الارادة من
حيث حصولهما لا اتحادهما بحسب المفهوم كما قد يتراءى من ظاهر كلامهم وانت خبير بان الالزام فعل من الافعال مغاير للارادة غاية الامر ان ينضم اليها فلا
فايدة في الجواب المذكور لدفع الاحتجاج وسيأتي الكلام في ذلك انشاء الله وعلى الثالث ان الاوامر الامتحانية انما هي في صورة الامر ليست باوامر على الحقيقة
كما ان الارادة هناك منتفية فكذا الطلب وكما لا يريد العاقل ما هو مبغوض عنده فكذا لا يطلبه وفيه كلام يأتي الاشارة اليه انشاء الله وعلى الرابع المنع من
جواز النسخ قبل حضور وقت العمل بل الخطاب امتحاني كذا ذكروه وفيه ايضا تامل كما يظهر الوجه فيه في محله انشاء الله وسنشير اليه ايضا في المقام انشاء الله هذا والذي
يقتضيه التحقيق في المقام ان يقال ان هناك ارادة لصدور الفعل من الغير بحسب الواقع واقتضاء بحسب الخارج لايقاعه الفعل بالزامه به او ندبه اليه ومن
البين ان الثاني لا يستلزم الاول وان كان الظاهر صدور الاقتضاء على طبق الارادة الواقعية لظهور الزام المامور بالفعل مثلا في كون ذلك الفعل
محبوبا للامر مرادا له بحسب الواقع الا انه مع العلم بالتخلف لا يخرج الاقتضاء عن حقيقته فنقول ان ظاهر ما حكي عن الاصحاب والمعتزلة من كون الطلب عين الارادة
هو القول بوضع الامر لخصوص المعنى الاول فمعناه الموضوع له هو ارادة ايقاع المامور به من المامور بحسب الواقع وهذا هو الذي يستفاد منه بحسب وضع
اللغة فاذا اريد به ذلك كان حقيقة مستعملا فيما وضع له وان لم يرد به ذلك فقد استعمل في غير ما وضع له ويشهد بذلك ما حكي عنهم في الاحتجاج فان
ظاهره الانطباق على ما ذكر وانت خبير بان المعنى المذكور ليس معنى انشائيا حاصلا بالصيغة حتى يندرج من جهته الامر في الانشاء لظهور كون ذلك امرا
طلبيا واقعيا حاصلا قبل اداء الصيغة وانما يحصل منها بيان ذلك واظهاره كما في سائر الاخبارات وذلك مما يكون قابلا للصدق والكذب لظهور
ان ارادة الواقع بالدلالة اللفظية لا يستلزم المطابقة فان طابق الواقع بحصول ذلك المدلول في النفس كان صدقا والا كان كذبا كيف ومع البناء
على ما ذكر اي فرق بين اظهار تلك الارادة بصيغة الامر او بصيغة الاخبار كان يقول فاريد منك كذا وانا طالب لك منك ونحو ذلك ومن الواضح المتفق
عليه الفرق بين التعبيرين وقبول الثاني للصدق والكذب بخلاف الاول والحاصل ان الارادة امر نفساني حاصل بتوسط الدواعي الباعثة عليه فلا يعقل
ايقاعها بصيغة الامر ليمكن القول بوضع تلك الصيغ لذلك وهذا بخلاف ما لو قيل بوضعها للمعنى الثاني لظهور حصول ذلك الاقتضاء
في الخارج بايقاع تلك الصيغ مريدا بها معناها فيقع مدلولها بايقاع الصيغة في الخارج على ما هو الشان في سائر الانشاءات ويمكن توجيه كلامهم بحمله
على ارادة الوجه الثاني لكن مع تقييده بكون ذلك الاقتضاء على وفق الارادة الواقعية والمحبة النفسية فيكون ذلك قيدا فيما وضع له ولا يكون اللفظ
مستعملا فيما وضع له الا مع كون الاقتضاء المذكور عن الارادة الموصوفة فالامر الخالي عن ذلك ليس امرا على الحقيقة وهذا الوجه وان امكن القول به في المقام
وربما يشهد له التبادر من حيث ان المتبادر من الصيغة هو كون الاقتضاء من الارادة القلبية لكن تطبيق كلامهم على ذلك لا يخلو عن بعد سيما بملاحظة

الاحتجاج الاول وكيف كان فالاظهر ابتناء على الوجه الثاني وعدم اعتبار القيد المذكور فيما وضع الامر له فان ذلك هو المستفاد من نفس الصيغة و
نظيره التي في ساير الانشاءات من التمني والترجي والتعجب والنداء والاستفهام والمدح والذم وغيرها فانها اسام لخصوص تلك الايقاعات
الحاصلة بواسطة الالفاظ الدالة عليها المستعملة لافادتها سواء وافقت ما هو المحبوب عند المتكلم بها المراد له في نفسه ولا الا ترى انهم حكموا
بصدق العقد على الواقع على سبيل الجبر والاكراه ولذا حكموا بصحته اذا تعقبه الاجازة مع ان القبول القلبي غير حاصل مع الاكراه قطعا فليس ذلك
الا لكون مفاد القبول الملحوظ في قبلت هو انشاء القبول في الظاهر الواقع بارادة معنى اللفظ المذكور وان لم يكن هناك قبول نفساني ورضا قلبي
بالايجاب الواقع من صاحبه حين صدور العقد ولذا حكموا بصدق العقد الفاسد عليه اذا لم يتعقبه الاجازة مع اعتبار الايجاب والقبول في مطلق العقد
فمدلول الامر ايضا هو انشاء الطلب في الخارج سواء كان ذلك موافقا لما هو مقصوده في الواقع او لا فالاوامر الامتحانية اوامر حقيقية لاستعمالها في الطلب
على الوجه المذكور وان لم يكن فائدة الطلب هناك ايقاع المطلوب في الخارج بل فوايد اخر مترتبة على نفس الطلب ولذا يتحقق عصيان المامور بترك
المامور به ويحسن عقوبته لاجل ذلك مع انه ينبغي عدم تحقق العصيان على الوجه الاخر الا من جهة التجري نعم لو قامت قرينة على عدم ارادته لانشاء
الطلب في الخارج بل بما ذكر صورة الامر لمصلحة مترتبة عليه من غير قصد الى معناه كان امرا صوريا خارجا عن حقيقته فظهر بما قررناه قوة القول بمغايرة
الطلب للارادة بالمعنى المذكور وان دلالته على الارادة المذكورة ليست وضعية بل من جهة قضاء ظاهر الحال بها نظرا الى ان الظاهر من الزام المامور
بالفعل كون ذلك مرادا له بحسب الواقع حتى يقوم دليل على خلافه ومن ذلك يظهر الجواب عما ذكر من دعوى تبادره فيما ذكره لعدم استناده الى نفس
اللفظ حتى يقوم دليلا على الوضع وقد يرجع الى ذلك كلام القائلين بالاتحاد فيعود النزاع لفظيا الا انه لا يخ عن بعد ثم ان هذه المسألة هي مبنى
ما ذهب اليه الاشاعرة من جواز الامر بالشيء مع علم الامر بانتفاء شرطه وما ذهبوا اليه من جواز النسخ قبل حضور وقت العمل به وظاهر الاصحاب المنع من الامرين
وسيجيء توضيح الكلام فيهما انش وعليها ايضا يبتني ما ذهبوا اليه من جواز التكليف بالمحال نظرا الى تسليمهم امتناع ارادة المحال فتجويزهم للتكليف بالمحال انما
هو من جهة بنائهم على المغايرة وعدم الملازمة بين التكليف والارادة والحق هناك المنع عن التقدير المذكور ايضا على حسب ما نبينه في محله انش ثالثها
المحكي عن اكثر علمائنا وكافة الاشاعرة وبعض المعتزلة القول بعدم اشتراط الارادة في دلالة الامر على الطلب فهو يدل عليه بالوضع وعن الجبائيين
القول باشتراط دلالة الامر على الطلب بارادته فلا دلالة فيه عليه الا معها وانت خبير بوهن الخلاف المذكور على ظاهره وكانه نظير ما حكي من القول باشتراط
دلالة الالفاظ على معانيها بالارادة وهو بظاهره قول سخيف لا يليق صدوره من اهل العلم فانه ان اريد توقف دلالته على ارادة المعنى بحسب الواقع فهو
غير معقول اذ لا يعقل ترتبه على ذلك بل الامر بالعكس وان اريد توقفها على قيام دليل على ارادته فهو كسابقه في الفساد اذ المقصود من وضع الالفاظ الانتقال
الى مراد المتكلم بواسطتها فلو توقفت دلالتها على العلم بالمراد لم يعقل فائدة في وضعها بل لزم الدور وخلافه بين اذن فلابد من حمل كلام القائل باشتراط الارادة
على ما لا ينافي ذلك وقد يحمل ذلك على ارادة توقف دلالة اللفظ على معناه على كونه مرادا ولو بالنظر الى الاطلاق من جهة قضاء الاصل ذلك
بارادته فلو قام هناك قرينة على عدم الارادة لم يكن دالا عليه بل على ما دلت القرينة على ارادته وهو ايضا كما ترى اذ لا قصور في دلالة اللفظ
على نفس المعنى لوضوح الاكتفاء في حصولها بالوضع والعلم به وانما تمنع القرينة من دلالته على ارادة ذلك المعنى مع الغض عن ذلك فهو لا يوافق ما احتجوا
به على ذلك في المقام من انتفاء المايز بين الصيغة اذا كانت طلبا او تهديدا الا بالارادة بل لا يوافق الاحتجاج المذكور ظاهر ما عنون به الدعوى
فان الارادة المذكورة في الاحتجاج انما يراد بها ارادة المطلوب كما هو الظ والارادة الماخوذة في العنوان انما هي ارادة الطلب هذا وقد ذكر في المقام
نزاع اخر وهو ان الامر هل يصير امرا وقد ذكروا هنا اقوالا عديدة منها ما حكي عن السيد المرتضى من انه يصير امرا بالارادة وعزي الى بعض محققي
المعتزلة واختاره المحقق في المعارج ومنها ما حكي عن الاشاعرة من انها تكون امرا بالوضع من غير اشتراطها بالارادة فان اريد بذلك توقف كونه امرا على ارادة
الطلب فلا يكون امرا بدونه فهو من الامور الظاهرة ولا وجه لانكاره ولا يظن ان احدا يخالف فيه كما هو الشأن في ساير الالفاظ لكون الارادة هي المخصصة
لها بمعانيها حقيقية كانت او مجازية وان كان الوضع كافيا في حملها على معانيها الحقيقية والحكم بارادتها من غير حاجة الى قيام دليل اخر عليها فيعود
النزاع اذن لفظيا لحمل كلام الاشاعرة على الاكتفاء في ذلك بظاهر الوضع وان اريد توقفه على ارادة المطلوب بعنوان ان الصيغة انما تكون امرا اذا اريد
بها من المامور ايقاع الفعل دون ما اذا لم يرد ذلك كان المقصود الاشارة الى الخلاف الواقع في اعتبار ارادة المطلوب في تحقق الامر حسبما عرفت من زعم
الاشاعرة عدم الحاجة اليها في تحقق الامر وبنائهم على المغايرة بين الطلب والارادة واما غيرهم فبنوا على اتحاد الامرين وح فلا يمكن تحقق الامر بدون
حصولها فيرجع هذا البحث اذن الى البحث المتقدم ولذا احتج في المعارج وغيره بان الصيغة ترد امرا كقوله اقيموا الصلوة وغيره كقوله اعملوا ما شئتم وتهديدا
فلا مخصص الا الارادة فان اريد به توقف كونه طلبا على ارادة المطلوب اذ لا مخصص له بذلك الا الارادة المذكورة فيكون الغرض دفع ما ذهب اليه الاشاعرة من الاختلاف
بين الامرين وامكان مفارقة الطلب عن الارادة فلا حاجة اليها في صدق الامر ففيه ان من البين ان ارادة الطلب كافية عندهم في تخصيصه بالطلب من
غير حاجة الى ارادة المطلوب وان اريد به توقف كونه طلبا على ارادته اذ لا مخصص له سواها كما هو الظ من كلامه فقد عرفت انه مما لا كلام فيه وكيف كان
فالظ ان النزاع المذكور اما لفظي او انه يعود الى النزاع المتقدم وان اختلفا في ظاهر العنوان فعدهما بحثين من اطالة الكلام في المقام كما في النهاية ليس على
ما ينبغي المقام الثالث في ان لفظ الامر هل يفيد الوجوب وضعا او لا وقد اختلفوا فيه بعد فهم ما اذا كان في ذلك على قولين والارجح كونه حقيقة في
الطلب والصيغة الدالة عليه على نحو ما ذكرناه في حده فيعم ما اذا كان الطلب على سبيل الحتم والالزام او على سبيل الندب سواء كان صادرا من العالي
او المستعلي فيهما معا ويدل عليه انه لا فارق عرفا من الجهة المذكورة بين الامر ومطلق الطلب الصادر من العالي والمستعلي مع ان لفظ الطلب حقيقة
في المعنى الاعم اتفاقا على ما يظهر منهم فكذا ما يرادفه بل لو غض عن ذلك وادعي تبادره عرفا في مطلق الطلب كان في محله كما لا يخفى على المتتبع ويومي اليه تعميم

الالتماس

الالتماس والدعاء لما كان الطلب الواقع من المساوي والداني على سبيل الحتم او غيره كما هو ظاهر من ملاحظة العرف فالقائل بكون الامر ايضا كذلك مضافا
الى انه لم يعتبروا في حده ما يفيد الالزام وانما اخذوا فيه طلب الفعل واقتضائه واستدعائه وما يفيد مفاد ذلك الشامل لصورة الالزام وخلافه
وليس ذلك الا لانصرافه الى ذلك بحسب فهم العرف ولاخذ الاستعلاء في جملة من حدوده لا يدل على كون الطلب على سبيل الحتم لوضوح ان الطلب الحتمي
كما قد يكون مع الاستعلاء وقد يكون مع عدمه كذلك الطلب الندبي يكون على الوجهين فان اقتضاء الشيء مع الاذن في تركه لا ينافي استعلاء المتكلم
اصلا بل لو قال اذنت لك في تركه يفيد الاستعلاء كما ان قولك ندبت عليك هذا الفعل ظاهر فيه والحاصل ان الاستعلاء مما يتبع اعتبار المتكلم
سواء كان ذلك في مورد التكليف وغيره فلو قال ابحت لك هذا الفعل افاد الاستعلاء بل قد يحصل الاستعلاء في الاخبارات ايضا نظرا الى ملاحظة
الخصوصيات الملحوظة في المخاطبات وخصوصا بعض الالفاظ مما يقع بها الخطاب بل قد يكون الاستعلاء مستفادا من الافعال وملاحظة الاحوال
فما في كلام بعض الاعلام من جعل الاستعلاء مستلزما للالزام المنافي للندب كانه في ما اورده على القائل بعدم افادة لفظ الامر الوجوب بانه
اما ان يقول بان الامر هو الطلب من العالي من حيث انه مستعل وقد عرفت بطلانه او باخذ الاستعلاء في مفهوم الندب فيجعله اعم من الندب
وستعرف بطلانه غير وارد عليه لما عرفت من انتفاء المنافاة بين الامرين وما ذكره في وجهه بعد ذلك من ان طلب الشيء على سبيل الندب هداية
وارشاد ولا يلزم فيه اعتبار الاستعلاء غير متجه فان عدم لزوم اعتبار الاستعلاء لا يستلزم عدم حصوله فاي مانع اذن من اختصاص لفظ الامر بصورة
حصوله كما ان الطلب الحتمي لا يستلزم الاستعلاء ضرورة حصوله ايضا في الالتماس والدعاء مع اختصاص صدق الامر عليه اذا صدر من غير العالي بما اذا
كان حصوله على سبيل الاستعلاء على ان القائل بعدم دلالته على الوجوب لا يلزمه القول بكون الامر هو الطلب الصادر من العالي من حيث انه مستعل
بل لو جعل مفاده هو الطلب من العالي سواء كان مستعليا او لا صح ما ذكره وان قلنا باستلزام الاستعلاء للالزام فعدم اخذ خصوص الاستعلاء
في مفهوم الامر كاف في تصحيح ما ذكره من غير حاجة الى اعتبار اخذه فيه حسبما الزمه به في ظاهر كلامه وان امكن توجيهه بحمله على عدم اخذ الاستعلاء فيه سواء
اتفق حصوله اولا الا انه بعيد عن العبارة كما لا يخفى مضافا الى انك قد عرفت اكتفاء احد الامرين فيه من العلو والاستعلاء حسبما قررناه وعليه فالكلام
المذكور ساقط من اصله لظهور ما ذكرنا ان من اعتبر الاستعلاء في مفهوم الامر لا يلزمه القول بدلالته على الوجوب كذا تبادر علو الامر واستعلائه
من لفظ الامر ان سلم لا دلالة فيه على اعتبار الالزام وكذا ظهوره عرفا في الطلب الحتمي لا يفيد ذلك فانه كظهور مطلق الطلب فيه من باب انصراف
المطلق الى الفرد الكامل كما سنشير اليه ان شاء الله وقد يحتج لوضعه للمعنى الاعم تارة بتقسيم الامر الى ما يكون على سبيل الوجوب وما يكون على سبيل الندب
والظاهر من التقسيم ان يكون المقسم حقيقة في الاعم وفيه ما عرفت من عدم وضوح دلالة التقسيم على ذلك على انه قد يحصل الانصراف في المقام بالنسبة
الى سائر مستعملات الامر ايضا نعم قد يرجع الامر في ذلك الى التبادر بان يدعى تبادر المعنى القابل للقسمة المذكورة منه بحسب العرف فيؤول الى ما ذكرناه
واخرى بان فعل المندوب طاعة والطاعة الحاصلة بالفعل هو فعل المامور به وقد يمنع من كلية الكبرى اذ قد تكون الطاعة بفعل المامور به وقد
تكون بفعل المندوب وقد يذب عنه بان المفهوم من الطاعة عرفا هو موافقة الامر فلا يتجه المنع بعد فهم العرف لكن الدعوى المذكورة محل خفاء
وان لم يخل عن ظهور ما بل ادعى بعضهم الاتفاق عليه ايضا ويؤيد ما قلناه احتجاج القائل بكونه حقيقة في الوجوب بالتبادر وبالايتين الايتين
وقوله صلى الله عليه وآله لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك مع وضوح طلبه على سبيل الندب ويدفع الاول بان المتبادر من مادة الامر وصيغتها ليس الا
طلب الفعل والطلب في الوجوب فلذا ترى التبادر الحاصل منهما حاصلا في قولك اطلب منك الفعل واريد منك الفعل ونحوهما مما يفيد مفاده
من غير تفاوت اصلا مع ظهور كون الطلب فيما بمعناه موضوعا للاعم وليس ذلك الا لظهور المعنى المذكور في الطلب الحتمي لكونه اظهر افراده عند الاطلاق
ويشير اليه ايضا ان المتبادر من الاطلاق هو الوجوب النفسي العيني التعييني كما سيجيء الاشارة اليه مع ان ظاهر الجمهور عدم وضع الامر له بخصوصه فيكون
التبادر المذكور اطلاقيا عندهم ايضا فهو من الامر في دعوى كونه اطلاقيا بالنسبة الى الوجوب ايضا فلا دلالة في التبادر المفروض على الحقيقة
ولذا ايضا يكون الطلب في الارادة حقيقة في خصوص الحتمي فالتبادر المذكور مدفوع اولا بالنقض ثم بالحل بما ذكرنا ومنه يظهر الجواب عن الايتين و
الرواية وما يفيد مفادها اذ لا كلام لنا في انصراف الاطلاق الى الوجوب انما الكلام في استناده الى الوضع ولا دلالة فيها عليه قوله صيغة وما في
معناها اراد بما في معناها سائر صيغ الامر الحاضر نحو تفعل وتفاعل وصيغ الامر الغائب نحو ليفعل وليفاعل واراد باسماء الافعال نحو صه
وحيهل والامر منهما وقد يعين حمله على الوجه الثاني ما حكي عن النحاة من ان افعل علم جنس لكل صيغة يطلب بها الفعل كما ان فعل ويفعل علمان
لكل ماض ومضارع مبني للمفعول ويبعده انه ان ثبت الاصطلاح المذكور فانما يثبت في عرف علماء الصرف وسائر علماء العربية وثبوته
في عرف علماء الاصول غير معلوم بل الظاهر خلافه وليس من الاصطلاحات الشايعة الدائرة بين سائر الناس من اهل ذلك الاصطلاح كلفظ غير مرة
الفاعل والمفعول ليستظهر الحمل عليه لحمل العبارة على ذلك مما لا شاهد عليه ثم على فرض ثبوت الاصطلاح المذكور فشموله لصيغ الامر الغائب
محل تامل ايضا هذا واعلم ان صيغة الامر قد استعمل في معان عديدة كالوجوب والندب والطلب الجامع بينهما والاباحة والاذن والارشاد
والالتماس والدعاء والتمني والترجي والخبر والتهديد والانذار والاحتقار والاهانة والاكرام والتعجيز والتسخير والتكوين والتسليم والامتنان .
وانقطاع الامل والتحزن والتهكم وغيرها وليست حقيقة في جميع ذلك اتفاقا واكثر المعاني المذكورة انما يفهم من جهة انضمام القرائن وملاحظة
المقامات وفي النهاية بعد ما ذكر معاني خمسة عشر للصيغة انها ليست حقيقة في جميع ذلك بالاجماع بل النزاع وقع في امور خمسة الوجوب والندب
والاباحة والكراهة والتحريم وفي الاحكام قد اتفقوا على انها مجاز فيما سوى الطلب والتهديد والاباحة واراد بالطلب ما يعم الجامع بين الوجوب
والندب والارشاد او بعضها وقد اتفقوا ايضا على كونها حقيقة في الطلب في الجملة حكاه في المعارج ثم ان الخروج عن مقتضى الوضع في عدة من المعاني المذكورة

X

بالنسبة الى وضعها باعتبار الهيئة كما في الاباحة والاذن والتمني والترجي ونحوها وفي عدة منها بالنسبة الى ملاحظة وضع الهيئة والمادة معا بل في
معناها التركيبي الانشائي كما في التهديد بل الانذار والتهكم ونحوها فان مفاد تلك الجمل الانشائية هو انشاء طلب الفعل من المامور به وقد استعملت
في انشاء ما يتبعه ويلزمه بحسب المقام فاريد من تلك الجمل الخاصة صورة الطلب بملاحظة وضع المادة والهيئة لينتقل منه بملاحظة المقام الى ما يتبعه
من التهديد بل الانذار وغيرها فتلك التوابع هي المرادة من تلك الجمل الانشائية وقد جعل معناها الموضوع له واسطة في فهمها كما هو الحال في سائر
المجازات المركبة قوله حقيقة في الوجوب قد يورد في المقام امور منها ان الحقيقة هي اللفظ المستعمل في تمام ما وضع له وليس الوجوب الا بعض مفاد
صيغة الامر اذ لا دلالة لها على الوجوب مثلا والحدث الذي يتصف بذلك الوجوب فكيف يقال بكونها حقيقة في الوجوب الذي هو جزء معناها ولو
اجيب بان المراد من الصيغة هو خصوص الهيئة وليس معناه الحدثي مستندا الى وضعها الهيئي فيكون الوجوب تمام الموضوع له بذلك الوضع
ففيه اولا ان الهيئة بنفسها لا وضع لها وانما هي شرائط وآلة لوضع الالفاظ المعروضة لها فهي موضوعة بازاء معناها المادي والهيئي بوضع واحد
وثانيا ان معناها الهيئي ايضا ليس مجرد الوجوب لاخذ الزمان والاسناد الى فاعل ما في معنى الافعال اذ ليس لا دلالة لها على ذلك الا من جهة وضعها
الهيئي فهو بتلك الملاحظة ايضا بعض من مدلولها ومنها ان الوجوب بمعنى كون الفعل مما يترتب على تركه استحقاق الذم او العقاب كما هو المعنى
المصطلح من الامور العقلية او الشرعية التابعة لملاحظة حال الآمر مع المامور في وجوب طاعته واستحقاق الذم او العقاب على مخالفته فهو من اللواحق
القارية على الفعل المامور به في بعض الاحوال واين ذلك من وضع الصيغة بحسب اللغة ومنها ان صيغة الامر من جملة الافعال المسندة الى فاعلها
فكيف يصح جعل الوجوب مدلولا لها مع انها من حيث الصدور من لواحق الآمر ومن حيث القيام من لواحق الفعل المامور به على المادة المتعلقة في
هيئة الامر وليس من لواحق المامور الذي هو الفاعل لتلك الصيغة ليصح اسناده اليه والحاصل انه ان اخذ الوجوب مدلولا لصيغة الامر فان فسر
بطلب الفعل على سبيل المنع من الترك كان مسندا الى الآمر فينبغي ان يسند الفعل الى المتكلم دون المخاطب والغائب وان فسر بالصفة القائمة بالفعل فهو
من لواحق الحدث الذي اخذ مبدء للامر فلا وجه لاسناده الى المخاطب وغيره ومنها ان صيغة الامر من جملة الانشاءات الغير المحتملة للصدق والكذب فلو
كان مدلولها بحسب الوضع هو وجوب الفعل على المامور كان محتملا للصدق والكذب لامكان مطابقة المدلول المفروض للواقع وعدمها وبالجملة
المعنى المذكور من المعاني الخبرية التي لها مطابق بحسب الواقع فلا يصح جعلها مدلولا للانشاء ومنها ان ما يستفاد من الصيغة بناء على القول المذكور
انما هو ايجاب الفعل على المامور والزامه به ووجوب الفعل عليه متفرع على الايجاب تابع له فلا يصح جعل الموضوع له للصيغة هو الوجوب بل ينبغي جعلها
بازاء الايجاب كما هو مختار البعض والجواب عن الاول انه ليس المراد من كونه حقيقة في الوجوب ان ذلك تمام معناه بل المقص كونها حقيقة فيه مع انضمام ما ينضم
اليه مما اخذ في معنى الامر لما كان هذا الجزء هو محل الخلاف في المقام وكان اعتبار غيره معلوما من الخارج اكتفوا في المقام بذكر الوجوب وتركوا ذكر
الباقي اتكالا على الوضوح ويمكن ان يجاب ايضا بان المراد كون الصيغة باعتبار وضعها الهيئي حقيقة في ذلك وليس المراد وضع الهيئة بنفسها لذلك حتى
يرد ما ذكر من كون الهيئة مرآة للوضع لا انها موضوعة للمعنى فان قلت لا ريب في عدم تعدد الوضع المتعلق باللفظ الواحد باعتبار المعنى الواحد وح فليس
لصيغ الامر بالنسبة الى ما يراد منها الا وضع واحد متعلق بتلك الكلمة باعتبار مادتها وهيئتها فليس هناك وضعان متعلقان بها احدهما بمادتها
والآخر بهيئتها كما قد يتراءى من ظواهر بعض الكلمات فالاشكال المذكور بحاله قلت لا ريب في كون الوضع المتعلق بتلك الصيغة باعتبار مادتها وهيئتها
واحدا كسائر المواد والهيئات المأخوذة في الجوامد وان كان الوضع هنا نوعيا وفي الجوامد شخصيا الا ان الفرق بينهما ان المادة والهيئة في الجوامد حتى المصادر
ملحوظتان في الوضع بلحاظ واحد بخلاف المقام حيث انه ملحوظ الواضع حين الوضع كون اللفظ باعتبار مادته بازاء الحدث وباعتبار هيئته بازاء الوجوب
على الوجه الذي سنذكره انشاء وغير ذلك من المعاني الملحوظة في هيئتها فبملاحظة ذلك ينزل الوضع المذكور منزلة وضعين وكان هذا هو مرادهم بما ذكروه
من تعلق وضعين بتلك الصيغ باعتبار موادها وهيئاتها حسبما نفصل القول فيه في محل آخر انشاء الله وح فاطلاق ان الصيغة حقيقة في ذلك بما يراد
به ذلك بقي الكلام فيما ذكر من تعدد معناه الهيئي ايضا نظرا الى اخذ الزمان والاسناد الى فاعل ما في مدلول الافعال فلا يكون الوجوب تمام معناه الهيئي
وقد يدفع بان فعل الامر منسلخ عن الزمان حيث انه لا يراد منه الا الطلب للفعل فلا دلالة فيه على الزمان حسبما يجيء الاشارة اليه في كلام المص والاسناد
الملحوظ في المقام ليس معنى تاما بل انما هو ملحوظ في النسبة المأخوذة في تلك الصيغ فالنسبة ملحوظة فيه حسبما سنشير اليه انشاء الله وعن الثاني بان مفاد الصيغة
هو الوجوب المصطلح حيث انه وضعت الصيغة للدلالة عليه فيكون الالزام المستفاد منها هو الحاصل من العالي الذي يستحق في مخالفته الذم والعقاب
فيدل على ان القائل بها مختص بالعالي وموجب للفعل على المخاطب والحاصل ان الصيغة موضوعة لخصوص الامر اي لخصوص الطلب الصادر من العالي المستعلي
بناء على اعتبار الاستعلاء في الايجاب فلا يكون الطلب الصادر من غيره من موضوع اللفظ ويكون استعماله فيه مجازا كما اختاره بعض الافاضل عند
تقرير محل النزاع الخلاف على طبق ما حكيناه عنه من اعتبار العلو والاستعلاء معا في الامر وتفسيره العلو بما مر وانت خبير بان الكلام المذكور في غاية البعد
وكيف يقال بانحصار مدلول الامر حقيقة في ذلك مع ان معظم استعمالاته اللغوية والعرفية على خلاف ذلك وقد عرفت ان العلو المأخوذ فيه حسبما مر
هو العلو الذي يوجب استحقاق الذم والعقاب في مخالفته فدعوى دلالة الصيغة على ان المتكلم بها من يجب طاعته عقلا او شرعا موهون جدا بل دعوى
كونها موضوعة لخصوص الامر غير ظاهر ايضا بل الظ وضعها للاعم من الامر والالتماس والدعاء فليس العلو والاستعلاء معتبرا في وضعها اصلا وانما يعتبر
ذلك في كونها امرا كما يعتبر خلافه في كونها التماسا او دعاء وذلك بعد ملاحظة الاستعمالات المتداولة كمال الظهور كيف ولولا ذلك لم يكن الطلب
الالتماسي والدعائي صيغة موضوعة يكون استعمالها فيهما حقيقة مع ان الحاجة اليهما في الاستعمالات وورودهما في المخاطبات ان لم يكن اكثر من الامر
فليس باقل منه فكيف يتصور تخصيص الواضع لوضع صيغة الطلب بالامر واهماله لهما فالذي ينبغي ان يقال بناء على القول بوضع الصيغة للوجوب انها

موضوعة للطلب الحتمي بمعنى طلب الفعل على وجه لا يرضى بتركه وذلك ان صدر من العالي والمستعلي كان امرا وان صدر عن غيره كان التماسا او دعاء
مدلول الصيغة وضعا شيء واحد في الجميع وخصوصية الامر والالتماس والدعاء تعرف من ملاحظة حال القائل وليست تلك الخصوصيات مما يستعمل اللفظ فيه
واستعمال الصيغة على كل من الوجوه المذكورة على سبيل الحقيقة من غير تعدد في الوضع واستحقاق الذم او العقاب على تركه بحسب الواقع انما يجيء من
الخارج بعد ثبوت وجوب الاتيان بما يطلبه المتكلم من العقل والشرع وليس ذلك من مدلول اللفظ بحسب وضع اللغة اصلا فالمقصود بالوجوب في
المقام هو ما ذكرناه من الطلب الحتمي لا الوجوب المصطلح وهو وان كان خلاف مصطلحهم الا ان المقام قرينة مرشدة اليه ويتحد ذلك بالوجوب المصطلح
اذا صدرت الصيغة من الشرع ان اخذ الوجوب بمعنى طلب الشرع على الوجه المخصوص وان اخذ بمعنى كون الفعل بحيث يستحق تاركه الذم او العقاب فلا
يكون ذلك من مدلول اللفظ الصيغة بحسب الوضع مطلقا بل هو من المعاني المنتزعة اللازمة للطلب المذكور واذا صدرت الصيغة ممن يحرم مخالفته سواء
صدرت من الشارع او غيره وليس ذلك من خواص الامر بل قد يوجد في الالتماس والدعاء حسبما مرت الاشارة اليه فيما قررناه ظهر اندفاع الايراد المذكور
لابتنائه على حمل الوجوب على المعنى المصطلح وعن الثالث ان المراد بالوجوب هنا كما عرفت طلب الفعل على سبيل الحتم وعدم الرضا بالترك لكن ليس الطلب
المذكور ملحوظا في المقام على سبيل الاستقلال اذ يكون الوجوب معنى مستقلا ملحوظا بذاته ليمكن وقوعه مستقلا ملحوظا مسندا في المقام اذ ليس
القابل للاسناد في الافعال الا معانيها الحدثية فانها هي المعاني التامة الصالحة للاسناد الى الغير والطلب المذكور انما اخذ الة ومرآة لملاحظة نسبة
الحدث الى فاعله والمستفاد من تلك الجملة الطلبية اسناد الحدث المدلول عليه بالمادة الى فاعله على سبيل كونه مطلوبا منه فليس الطلب الملحوظ في المقام
الا معنى حرفيا غير مستقل في الملاحظة وقد جعلت هيئة الامر دالة عليه كما وضع له في ساير الطلبيات من التمني والترجي والاستفهام وغيرها مخصوصة
فليس الوجوب في المقام متعلقا للاسناد ولا معنى تاما ملحوظا بذاته ليكون قابلا للاسناد المذكور وجعلهم مدلول الامر هو الطلب ووجوب المأتي
به على المخاطب بناء لما هو حاصل بالامر على نحو ما يذكرونه في معاني الحروف الا ان ذلك بالملاحظة المذكورة هو مدلوله بحسب الوضع حتى يكون الطلب
او الوجوب هو المعنى المدلول عليه بالصيغة استقلالا كما في قولك اطلب منك الفعل او اوجبت عليك الفعل ونحوهما ليكون المعنى الحدثي ملحوظا
معه شرطا او شطرا ليكون مفاد الامر معنيين مستقلين او معنى واحدا هو الطلب خاصة ويكون الامر فيه ابدا من لوازم بعد التأمل في مفاده بحسب
العرف وملاحظة اوضاع مبادئها خلافه فليس المعنى المستقل بالمفهومية في الافعال الا معانيها الحدثية المفهومة منها بملاحظة اوضاعها المادية
واما وضعها الهيئي فلا يفيد الا معنى حرفيا حتى ان الزمان المفهوم منها انما يؤخذ مرآة الحال الغير وليس ملحوظا بذاته ولاجل ما ذكرنا دخل النقص في معاني
الافعال فالحال في وضع هيئة الامر على نحو اوضاع الحروف فعلى ما اختاره المتأخرون من كون الوضع فيها عاما والموضوع له خاصا يكون الحال هنا
ايضا كذلك فتطلق الطلب والوجوب مما اخذ مرآة في الوضع واما الموضوع له فهو جزئيات الطلب او الوجوب ثم نقول ان الاسناد الى الفاعل تاما من المعاني
المأخوذة في اوضاع الافعال بملاحظة الهيئات الطارية على موادها وذلك الاسناد قد يلحظ بينهما على النحو الحاصل في ساير الاخبارات بان يفيد انتساب
الحدث المدلول عليه الى غيره بحسب الواقع وقد يلحظ على سبيل الانشاء بان يعتبر في نسبة ذلك الحدث الى ما اسند اليه ما يحصل معه تلك النسبة بمجرد
اسناده اليه فيقع الانشاء بينهما بمجرد الاسناد من غير ان يكون بيانا لنسبة حاصلة في الواقع نظير قولك ليت زيدا قائم فانك قد اسندت القيام الى زيد
لا على انه حال له في الواقع كما في زيد قائم بل على ان تلك الحال حالة متمناة له واسناده اليه على سبيل التمني حاصل بنفس تلك الاسناد وكذا الحال في
مدلول الامر فانه يفيد اسناد مدلوله الحدثي الى فاعله من حيث كونه مطلوبا منه او حصوله منه حسبما عرفت فافادة النسبة المذكورة في هذه المقامات
مفيدة لحصولها موجدة لها بخلاف النسبة الحاصلة في الاخبارات فظهر بما قررناه ان الفرق بين الانشاءات والاخبارات انما هو بملاحظة النسبة والاسناد
ومنه يتبين الجواب عن الايراد الرابع وانت اذا تأملت فيما قررناه عرفت ان معنى قولهم ان الامر الوجوب والايجاب امر واحد لا فارق بينهما بحسب الحقيقة فان المقصود
منه هو افادة ما بيناه وذلك المفهوم المأخوذ واسطة في انتساب الحدث الى فاعله ومرآة لملاحظة حال ذلك المنسوب بالنظر الى ما نسب اليه ان لوحظ بالنسبة
الى ذلك الحدث سمي وجوبا ويوصف معه الفعل بالوجوب وان لوحظ بالنسبة الى الامر من حيث صدوره عنه ووقوعه بايقاعه سمي ايجابا وتكليفا
بمعناه الحدثي فيصح التعبير بكلا الوجهين من غير تكلف ولذا قد يعبرون عنه بالاول وقد يعبرون عنه بالثاني من غير تنبيه منهم على الاختلاف في ذلك و
فسروا الوجوب بطلب الفعل مع المنع من الترك مع انه تفسير للايجاب في الحقيقة فما ذكره بعض المتأخرين من تغاير الامرين بحسب الحقيقة وان ما ذكر من اتحادهما
بالذات واختلافهما بالاعتبار من خرافات الاشاعرة ليس على ما ينبغي والظاهر ان ما ذكره مبني على اخذ الوجوب بمعنى رجحان الفعل مع المنع من الترك و
قد عرفت ان المراد به في المقام غير ذلك وربما يظهر تغايرهما حقيقة من المحقق في المعارج وغيره ويما ذكرنا يظهر الجواب عن الايراد الخامس قوله وفاقا
لجمهور الاصوليين وقد عزي ذلك الى المحققين وعزاه في النهاية الى اكثر الفقهاء وجماعة من المتكلمين وفي الاحكام الى الفقهاء وجماعة من المتكلمين والعضدي الى
الجمهور وحكى القول به عن كثير من العامة والخاصة منهم الشيخ والفاضلان والشهيدان وكثير من المتأخرين والشافعي في احدى النسبتين اليه وابو الحسين
البصري والحاجبي والعضدي والرازي والغزالي في احدى الحكايتين عنه وغيرهم قوله وقيل في الطلب هو الجامع بين الوجوب والندب وقد يجعل الاعم من الارشاد
ايضا حسبما يستفاد من الاحكام حيث جعل مفهوما الطلب شاملا للثلاثة وفرق بين الندب والارشاد بان الندب ما كان الرجحان فيه لاجل مصلحة
اخروية والارشاد ما كانت المصلحة فيه دنيوية الا انه لم ينقل فيه قولا بوضع الصيغة للاعم من الثلاثة وقد وافقه على الفرق المذكور غيره ايضا ولا يخفى ما
ذكره غير تام والمعروف جعل الطلب قدرا مشتركا بين الوجوب والندب وذلك هو الاظهر اذ الظاهر ان المقصود من الارشاد هو بيان المصلحة المترتبة من دون
اقتضاء هناك على سبيل الحقيقة فهو ايراد للمصلحة المترتبة على الفعل بصورة الاقتضاء الا ترى انه قد يكون ما يأمر به على سبيل الارشاد مبغوضا
عنده ولا يريد حصوله اصلا كما اذا استشاره احد في اكرام زيد وعمرو وهو يبغضهما ويريد اهانتهما ومع ذلك اذا كانت مصلحة المستشير في اكرام

زيد مثلاً يقول له اكرم زيداً مريداً بذلك اظهار المصلحة المترتبة عليه من غير ان يكون هناك اقتضاء منه للاكرام بل قد يصرّح بانه لا يريد اكرامه ويبغض الاتيان
به وهذا بخلاف الندب لحصول الاقتضاء هناك قطعاً الا انه غير بالغ الى حد الحتم من غير فرق بين ما يكون السبب فيه المصلحة الدنيوية او الاخروية كما انه
لا فرق في الارشاد بين ما اذا كان الغرض بذلك المصلحة الدنيوية او الاخروية كيف ولولا ما قلنا لم يكن ندب في اغلب الاوامر العرفية لعدم ابتنائها على المصالح
الاخروية في الغالب مع الغض عن جميع ما ذكر فقد يكون المصلحة الدنيوية المتفرعة على الفعل عائدة الى غير المأمور وليس ذلك من الارشاد اذ غاية
ما ذكر من الفرق الآن يختص ما ذكر من التفصيل بالمصلحة العائدة الى المأمور وهو كما ترى هذا وقد ذهب الى وضع الامر بازاء الطلب جماعة من اصحابنا
منهم السيد العميدي وجماعة من العامة منهم الجويني والخطيب القزويني وبعض الحنفية على ما حكي عنهم وهو المختار كما سنبين الوجه فيه الا ان الاوامر المطلقة
مط محمول على الوجوب لانصراف مطلق الطلب اليه عرفاً الا ان يقوم دليل على الاذن في الترك وكأنه لانصراف المطلق الى الكامل واختاره صاحب الوافية ايضاً الا
انه ذهب الى حمل الاوامر الشرعية كتاباً وسنة على الوجوب لا لدلالة الطبيعة عليه بل لقيام قرائن عامة شرعاً عليه والى هذا ذهب العلامة في النهاية بحسب وضع اللغة
وجعلها موضوعة في الشرع لخصوص الوجوب قوله وذهب السيد المرتضى الى انها مشتركة بين الوجوب والندب قد تبعه فيما فصّله السيد بن زهرة وقد ذهب
الى اشتراكه لفظاً بين المعنيين جماعة وهم لم يفصّلوا بين اللغة والشرع قوله وتوقف في ذلك قوم فلم يدروا انها للوجوب او للندب قد حكي ذلك عن الاشعري
والقاضي ابي بكر وبني عليه الامدي في الاحكام وحكاه عن الاشعري ومن تابعه كالقاضي ابي بكر والغزالي الا ان ظاهر كلامه بملاحظة سابقه هو التوقف بين الوجوب والندب
والارشاد وربما يعزى الى جماعة التوقف بين كونها للوجوب والندب ولهما اشتراكاً لفظياً او للقدر الجامع بينهما ليكون مشتركاً معنوياً وعن البعض التوقف
بين الاخيرين وعن بعض اهل التوقف بين الاحكام الخمسة فهي موضوعة لواحد من الاحكام لا نعلمه قوله وقيل انها مشتركة بين ثلثة اشياء قد حكي ذلك عن جماعة
قوله وزعم قوم اه قد حكاه الحاجبي والعضدي عن الشيعة ولا اصل له اذ هو غير معروف بينهم ولا منسوب الى احد من فضلائهم فهو فرية عليهم او كان مذهبا
لبعض الشيعة من سالف زمانهم ممن لا يعتد بقوله لعدمهم وقد عزى الامدي في الاحكام الى الشيعة الاشتراك بين الوجوب والندب والارشاد وهو ايضاً غير معروف
قوله بين الاصحاب وقيل فيه اشياء أخر منها القول بانها للاباحة خاصة حكاه في الاحكام ومنها القول بالاشتراك اللفظي بين الاحكام الخمسة ومنها القول بالاشتراك
بين الوجوب والندب والاباحة والتهديد والتعجيز والتكوين ومنها القول بالاشتراك بين الطلب والتهديد والتعجيز والاباحة الى غير ذلك مما يقف
عليه المتتبع في كلماتهم ولا جدوى في التعرض لها لندورها ووضوح فسادها وظاهر ما حكي من الاتفاق يدفعها قوله لنا انا نقطع ان السيد اه فهذه عمدة
ادلة القائلين بوضعها للوجوب وهو استناد الى التبادر فتقريره ان السيد اذا قال لعبده مع خلو المقام عن القرائن افعل فلم يفعل عدّ عاصيا وذمه
العقلاء على ترك الفعل وهو معنى الوجوب وقد يورد عليه بوجوه منها انه لو تبادر منه الوجوب لزم انتقال الذهن من الامر الى المنع من الترك وليس
كذلك اذ قد لا يخطر الترك بالبال فضلاً عن المنع عنه ويدفعه ان الوجوب معنى بسيط اجمالي يؤخذ فيه المنع من الترك عند التحليل العقلي فلا يلزم تصور المنع
من الترك عند تصور الوجوب اجمالاً وذلك ظاهر من ملاحظة سائر المفاهيم الاجمالية المنحلة عند التفصيل الى مفاهيم عديدة مضافاً الى ان المنع من الترك ليس
جزء من مفهوم الوجوب ولو عند التحليل بل هو من لوازمه حسبما يأتي الاشارة اليه ومنها المنع من خلو المقام الذي يفهم منه ذلك عن القرينة اذ الغالب
في العرف قيام القرائن الحالية او المقالية على ذلك وقد اشار اليه المصنف بقوله لا يقال اه ويأتي الكلام في الجواب عنه ومنها ان الفهم المذكور قد يكون
من جهة ايجاب الشرع طاعة السيد على العبد والزامه بامتثال اوامره او من جهة قضاء العرف به ففرض وقوع الامر من السيد بالنسبة الى عبده قاض بذلك
بملاحظة حكم الشرع او العرف واين ذلك من دلالة الصيغة بنفسها عليه وهذا فان الشرع او العرف انما اوجب على العبد الاتيان بما اوجبه مولاه لا
غير ذلك وايجابه في المقام فرع دلالة الامر ومنها ان العصيان بمعنى مخالفة الامر لا يثبت كونه محرماً الا بعد دلالة الامر على الوجوب ضرورة انتفاء الاثم
منها مع عدمها وانه قد يقع الذم على ترك بعض المندوبات وارتكاب بعض المكروهات فلا اختصاص له بالمخالفة المحرمة فلا يلزم من عده عاصياً وترتب
الذم على تركه وجوب الفعل عليه وتحريم تركه وفيه ان العصيان لا يطلق عرفاً الا على فعل الحرام او ترك الواجب ليس مخالفة مطلق الامر عصياناً بل لا يطلق
الا على مخالفة الامر الايجابي فاذا عد مخالفة الامر المطلق عصياناً كان مفيداً للايجاب وان الذم لا يتعلق بالمكلف من جهة ترك ما هو مندوب عند الذام
وانما يتعلق بترك الامر الالزامي او بفعل المحرم وربما يرد على ترك المندوب لوم ولا يعد ذماً ولذا عرفوا الواجب بما يذم تاركه وورود الذم عرفاً على ترك
بعض المندوبات انما هو من جهة لزوم الاتيان به في العرف وعدم ارتضائهم بالاهمال فيه وان جاز تركه بحسب الشرع ومنها انه معارض بالصيغة المجردة
عن القرينة الصادرة من مجهول الحال ممن لا يعلم وجوب طاعته بحسب الشرع او العرف وعدمه فان المأمور لا يعد عاصياً ولا يتعلق به ذم ولو كان حقيقة
في الوجوب لزم ترتب الذم عليه وقد يجاب عنه بان دلالة اللفظ لا يستلزم مطابقة مدلوله للواقع فغاية الامر دلالة اللفظ عليه في المقام وهو لا يستلزم
وجوباً يتفرع عليه استحقاق الذم نعم لو علم وجوب طاعة الامر من الخارج دل ذلك على مطابقة المدلول للمأمور للواقع وترتب الذم على مخالفته ولذا فرضوا
الكلام في المقام في امر السيد لعبده وفيه ان ما ذكر انما يتم في الاخبار واما في الانشاء فانما هو ايجاد المدلول في الخارج فلا يصح فيه ما ذكرهم والحق في
الجواب انك قد عرفت ان ما وضع له الامر هو الطلب الحتمي الذي لا يرضى الطالب معه بترك المطلوب ومن لوازمه كون الفعل بحيث يذم تاركه او يعاقب عليه
اذا صدر ممن يجب طاعته والمعنى المذكور حاصل في المقام وانما لم يترتب عليه الذم من جهة الشك في وجوب الطاعة وانما فرضوا في الاحتجاج صدور الامر ممن يجب
طاعته ليعلم من وجود اللازم المذكور الدال على حمل الصيغة على الطلب بالمعنى المفروض كونها حقيقة في ذلك ومنها ان غاية ما يفيده دلالة الصيغة الصادرة
من العالي على الوجوب واين ذلك من دلالة الصيغة عليه مط كما هو المدعى ويدفعه بناء على تعميم المدعى انه اذا ثبت كون الصيغة حقيقة في الوجوب في الصورة
المفروضة ثبت ذلك في غيرها ايضاً باصالة عدم تعدد الوضع او من جهة ظهور عدم اختلاف معنى اللفظ باختلاف المتكلمين كما يظهر من استقراء
سائر الالفاظ ومنها ان التبادر المذكور بعينه حاصل في لفظ الطلب وما بمعناه كما اذا قال لعبده اطلب منك شراء اللحم او اريد منك ذلك مع انه لا كلام

في كون

في كلامهم كون الطلب اعم من الوجوب والندب فلو كان التبادر المفروض دليلا على الوضع للوجوب بالخصوص لجرى في ذلك مع انه من المعلوم خلافه والقول
بان قضية التبادر ان يكون الوجوب موضوعا له في المقامين الا انا خرجنا عن ذلك في الثاني نظرا الى قيام الدليل على وضعه للاعم فيبقى غيره تحت الاصل
مدفوع بان كون الاصل في التبادر مطلقا ان يكون دليلا على الوضع مما لا دليل عليه وانما الدليل على الوضع هو التبادر المستند الى نفس اللفظ فلا يتجه الاستناد
الى التبادر في ثبوت الوضع الا بعد ثبوت كون التبادر المفروض من ذلك القبيل علما او ظنا واما مع حصول الشك فلا وجه لدعوى الاصل فيه ولا اقل في
المقام من الشك بعد ملاحظة ما قررنا فلا يتم الاستناد اليه ومنها ان التبادر انما يكون دليلا على الوضع اذا كان الانصراف مستندا الى نفس اللفظ دون
ما اذا استند الى امر خارج حسبما مر تفصيل القول فيه ولذا قلنا ان انصراف اللفظ الى الوجوب في المقام من جهة دلالة اللفظ على الطلب المتحصل من اطلاقه في
الوجوب كما عرفت في انصراف لفظ الطلب كانه من جهة كون الوجوب هو الكامل منه نظرا الى ضعف الطلب في المندوب من جهة الرخصة الحاصلة في تركه وقد
مرت الاشارة الى ذلك قوله معللين حسن ذمه بمجرد ترك الامتثال لا يخفى انه بعد اخذ ذلك في الاحتجاج لا يتوجه ما اورده بقوله لا يقال بعد ثبوت تعليلهم
حسن الذم بمجرد ترك الامتثال لا فرق بين قيام القرائن على ارادة الوجوب وعدمه اذ غاية ما يلزم من ذلك ح ان تكون القرائن مؤكدة لا مفيدة للوجوب
والا لم يحسن التعليل والحاصل انه اما ان يؤخذ في الاحتجاج انتفاء القرائن في الصيغة الصادرة من السيد وتعليلهم الذم بمجرد ترك الامتثال يتم الاحتجاج
باخذ واحد منهما وح يمنع اخذ التعليل المذكور في الاحتجاج وعدم اعتباره انتفاء القرائن هناك لا يتجه الايراد لاحتمال وجود القرائن في المقام وقد يوجه
ذلك بان ظاهر ترتب ذم العقلاء على مخالفة الصيغة الواردة هو فرض ورودها خالية عن القرائن الدالة على الوجوب وما ذكره من تعليل الذم بمجرد ترك
الامتثال تاييد لذلك في المقصود من الايراد منع المقدمة المذكورة ويظهر منه ايضا منع التعليل المذكور وان لم يصرح به قوله فليقدر كلما لو كانت في الواقع
موجودة قد يورد عليه بان مجرد التقدير لا فائدة فيه بعد وجودها في الواقع فان الفهم انما يتبع العلم بالقرينة ومجرد تقدير عدمه لا يفيد شيئا بعد كون
الحكم بحصول الظن الذم من جهة الصيغة المنضمة الى القرينة نعم لو انتفت القرائن بحسب الواقع وعلم بالذم تم المقصود ويدفعه ان الحكم بارادة المعنى المجازي
او خصوص احد معنيي المشترك موقوف على ملاحظة القرينة فاذا قدر انتفاء القرائن وان لا يلاحظ شيئا منها وحصل الفهم المذكور دل ذلك على عدم استناد
الفهم الى غير اللفظ فالمقصود من تقدير انتفاء القرائن عدم ملاحظة شيء منها عند تبادر المعنى المذكور ليكون شاهدا على استناد الفهم الى مجرد اللفظ
قوله والمراد بالامره كانه اشارة الى دفع ما قد يتوهم في المقام من ان اقصى ما يفيده الاية هو كون لفظ الامر للوجوب فيكون المراد به الطلب الحتمي والصيغة الدالة
عليه ولو بتوسط القرينة واما كون الصيغة بنفسها دالة عليه لا بتوسط القرينة واما كون الصيغة بالخصوص كما هو المدعى فلا فاجاب بان المراد بالامر
هو نفس الصيغة المذكورة اعني قوله اسجدوا ولحيث ان تقدمها قرينة على ارادتها اذ لم يقع منه تعالى في ذلك المقام طلب اخر سواها ويمكن المناقشة بان
اطلاق الامر عليها مبني على ارادة الوجوب منها وهو اعم من ان يكون من جهة دلالتها عليه بالوضع او بواسطة القرينة واصالة عدم انضمام القرينة اليها معارضة
باصالة عدم دلالتها على الوجوب مضافا الى ان مجرد الاصل لا حجة فيه في المقام لدوران الامر فيه مدار الظن فان قلت انه قد علل الذم والتوبيخ بنفس
الامر فاحتمال استناده الى مجموع الصيغة والقرينة مخالف لظاهر الاية قلت تعليله بنفس الامر لا يفيد دلالة الصيغة بنفسها على الوجوب اذ غاية الامر ارادة
الصيغة المستعملة في الوجوب وهو اعم من ان يكون موضوعا بازائها اشد ما يفتقر ارادته منها الى القرينة اولا فيتوقف على ضمها اذ على الوجهين يصح تعلق الذم
بمجرد مخالفة الامر بعد فرض كون لفظ الامر دالا على الوجوب نعم لو علق الذم بمجرد مخالفة قوله اسجدوا صح ما ذكره ويمكن ان يوجه ذلك بان ظاهر سياق الحكاية
كون الطلب الصادر هو قوله اسجدوا مع الاطلاق اذ لو كان هناك قرينة منضمة اليه يتوقف فهم الايجاب على انضمامها لاقتضى المقام الاشارة اليها
لتوقف ما يورده من الذم عليه فعدم ذكره في مقام الطلب الا مجرد الصيغة ثم تفريعه الذم على مخالفتها معبرا عنها بالامر ظاهر في اطلاق الامر على الصيغة
المجردة عن القرائن وتفريعه الذم على مخالفتها فيتم المدعى مضافا الى ان الظن من ملاحظة العرف عند الصيغة المجردة عن القرائن الصادرة من العالي المراد
الملازم لفظ الامر عليها على سبيل الحقيقة من غير اشكال سواء قلنا بكون الصيغة حقيقة في الوجوب اولا فيستفاد كونها للوجوب من الاية فبملاحظة ما قررنا
ليس المراد من قوله اذ امرتك الا ما حكاه اولا من نفس الصيغة الصادرة وهو ظاهر من سياق الاية كما لا يخفى فيكون الذم واردا على مخالفة مجرد الصيغة
وما يقال في المقام من ان المراد بلفظ الامر هنا هو الصيغة المتقدمة والذم على مخالفتها دال على استعمالها في الوجوب والاصل في الاستعمال الحقيقة ففيه
اما اولا فلان ترتب الذم على المخالفة انما يفيد كون المقصود هناك ايجاب السجود واما ان اللفظ مستعمل في خصوص الوجوب كما هو المراد فلا ولا ملازمة بين
الامرين اذ قد يكون من قبيل اطلاق الكلي على الفرد او بمعنى من غير ارادة الخصوصية من اللفظ فلا يجوز صحبا في الاشارة اليه واما ثانيا فبان مثل
الاستدلال بالاية هو ترتب الذم على مخالفة قوله اسجدوا خاليا عن القرائن لدلالته على استفادة الوجوب من نفس الصيغة وهو يتوقف على وضعها
له لانحصار الوجه في دلالة اللفظ على المعنى في الوضع وانضمام القرينة والمفروض انتفاء الثاني فيتعين الاول وح فلا حاجة الى انضمام الاصل واما اثبات
مجرد استعمالها في الوجوب بقرينة الذم المتاخر الكاشفة عن حصول ما يفيده عند استعمال الصيغة من الوضع او انضمام القرينة فلا يفيد شيئا في المقام اذ لا
يستفاد من ذلك ازيد من ظهور استعمال الامر في الوجوب مما لا تامل فيه عندهم حتى يحتاج فيه الى الاستناد الى الاية الشريفة والتمسك بالاصل
المذكور في دعوى اصالة الحقيقة هنا غير متجه ايضا لتعدد مستعملات اللفظ وكون الاستعمال اعم من الحقيقة معروف بينهم قوله فان هذا الاستفهام
ليس على حقيقته كانه دفع لما قد يتوهم من انه لا توبيخ ولا ذم في الاية الشريفة اذ ليس ما ذكر الا استفهاما عن علة الترك وهو يجتمع مع كون الامر للندب واجيب وما
واما القدح والابعاد المترتب عليه فقد يكون من جهة العلة الداعية له على الترك اذ قد يكون ترك المندوب على وجه محرم بل باعث على الكفر فاجاب بان الاستفهام
في المقام ليس على حقيقته لاستحالته عليه تعالى فهو اريد به معناه المجازي وهو في المقام للتوبيخ والانكار ويرد عليه ان المراد انه لا يتعين الامر ح في كون الاستفهام انكاريا
لاحتمال ان يكون للتقرير والمقصود بيان العلة التي بعثته على ترك السجود واقراره بها حتى تتم الحجة عليه فلا دلالة في الاستفهام على ذمه وتوبيخه ولا

في طرده وابعاده بعد انزاله فيكون العلة فيه ما ذكر معلقا على ترتبه على مجرد تركه ليفيد المدعى وما يقع من الاستكبار من ابليس لم يكن على الله تعالى ليكون محرما
بل على آدم عليه السلام فيرجع بالنسبة الى الله تعالى الى محض المخالفة التبعية لغير المقصودة بالذات لولا ما ترتب عليه من المخالفة الحاصلة من الحمية والعصبية وهذه شيء
ربما يعد من تبعها في عداد المقصرين مدفوع بان الترك الصادر من ابليس قد كان على جهة الانكار وكان استكباره على آدم عليه السلام باعثا على انكاره رجحان السجود
ولا شك حينئذ في تحريمه بل بعثه على الكفر فهناك امور ثلاثة اباؤه للسجود واستكباره على آدم عليه السلام وانكاره رجحان السجود المأمور به من الله تعالى بل بدعوى قبحه لاشتماله
على تفضيل المفضول ولا ريب في بعثه على الكفر كما لو انكر احد احد المندوبات الثابتة بضرورة الدين وكان في قوله تعالى ابى واستكبر وكان من الكافرين ايماء
الى الامور الثلاثة فليس عصيانه المفروض مجرد ترك الواجب بل معصيته باعثة على الكفر سيما بالنظر الى ما كان له من القرب والمكانة وغاية العلم والمعرفة ومع النظر
عن ذلك فكون الترك الصادر منه على سبيل الاستكبار على آدم كافيا في المقام اذ لا دليل على كون ما ترتب على مخالفته من الابعاد والاهانة متفرعا على مجرد
الترك ليفيد المدعى ومجرد احتمال حرمة الاستكبار سيما بالنسبة اليه خصوصا بالنظر الى كونه على آدم عليه السلام كاف في هدم الاستدلال مضافا الى ما هو في قوله تعالى فما
يكون لك ان تتكبر فيها في قصة تحريمه بل هو الظاهر من سياق في سائر الايات ايضا وربما يظهر منها ان ما ورد على ابليس انما كان من جهة الكبر وقد يستظهر ذلك من
الاخبار ايضا فنقول ان هذا شيء ربما يعد من تبعها في عداد المقصرين مشهرا به الى ان الاية لا تدل على ذلك بل المكروه كما ترى ثم انه قد يورد على الاحتجاج امور
منها ان اقصى ما يفيده الاية دلالة الامر على الوجوب في عرف الملائكة قبل نزول آدم عليه السلام الى الارض وافادة الامر الوجوب في لسانهم لا يفيد دلالته عليه عندنا
وقد يجاب عنه باصالة عدم النقل وهو كما ترى اذ هو انما يفيد مع اتحاد اللسان وكون الخطاب هناك بالعربية غير معلوم سيما اذا قلنا بكون الاوضاع
اصطلاحية ومع احتمال اختلاف اللسان لا يعقل التمسك باصالة عدم النقل وقد يجاب ايضا بان حكاية اقوال اهل اللسان الاخرين انما يصح من الحكيم اذا اتى بما يفيد
المقصود من لسان الاخرين استعمل حقيقتهم في حقيقتهم ومجازهم في مجازهم وان تحيز بان اقصى ما يلزم ان يعتبر الحكيم عدم اختلاف المعنى واما اعتبار التوافق
في النقل بين حقائق ذلك اللسان وهذا اللسان وكذا المجاز فمما لا شاهد على اعتباره ولا جعله احد من شرائط النقل بالمعنى نعم يمكن ان يجاب بان حكاية قصة
تلك الواقعة بهذه الالفاظ دليل على كون الالفاظ المذكورة حقيقة فيما ذكر لتدل على القصة بنفسها والا فلا تكون وافية باداء المقصود ولا موافقا لما وقع
في ذلك الامر ومنها ان اقصى ما يفيده الاية دلالة ذلك الامر بخصوصه على الوجوب واين ذلك من دلالته عليه بحسب اللغة وما قد يجاب عنه من ان المتبادر من التعليل هو
كون العلة مخالفة الامر من حيث انه امر لا من حيث انه امر خاص مدفوع بان اضافة الامر الى نفسه في التعليل انما يفيد ترتب الذم على مخالفة امره من حيث
انه امره فدعوى التبادر المذكور مع ان الظاهر من اللفظ خلافه غريب نعم يمكن ان يدفع بذلك ما لعله يقال ان غاية ما يفيده الاية لزوم حمل اوامره تعالى مع
الاطلاق على الوجوب وهو اعم من كونه موضوعا له اذ قد يكون ذلك لقيام قرينة عامة على الحمل المذكور فان تعليل الذم بمجرد مخالفة الامر يدفع ذلك لا فضائه
كون الامر بنفسه دالا على الوجوب لا من جهة انضمام القرينة الخارجية ولو كانت عامة ويمكن الجواب ايضا بان ثبوت كونه حقيقة في الوجوب بحسب الشرع قاض
بثبوته بحسب اللغة ايضا بملاحظة اصالة عدم النقل فغاية الامر ان يتم الاصل المذكور الى الاية لاتمام المقصود كما اخذ ذلك في الاحتجاج بالتبادر بل الظاهر اخذه في
غيره ايضا وان لم يشر اليه ومنها ان غاية ما يدل عليه الاية دلالة الصيغة الصادرة من العالي على الوجوب واما دلالة صيغة افعل عليه مطلقا كما هو المأخوذ في
العنوان فلا ويمكن دفعه بعد تسليم كون النزاع في الاعم بنحو ما مر في الاحتجاج السابق ومنها ان ما يستفاد من الاية دلالة الامر على الوجوب من دون انضمام القرينة
واما كون تلك الدلالة بالوضع بخصوصه فغير معلوم اذ قد يكون ذلك لدلالته على الطلب وظهور الطلب في الوجوب كما انا اشرنا الى ذلك في لفظ الطلب الموضوع
للاعم قطعا فما يدل عليه الاية اعم من المدعى على نحو ما مرت الاشارة اليه في الاحتجاج المتقدم قوله الثالث قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره الاية
قد يورد على الاحتجاج بهذه الاية الشريفة ايضا امور اشار المصنف الى بعضها منها انه لا دلالة في الاية الا على كون الامر للوجوب بمعنى دلالته على الوجوب منها انه لا عموم في الاية
وهو مما لا كلام فيه وقد اشار اليه المصنف ومنها انه على فرض تسليم عموم الاية بكون امره للعموم انما يفيد حرمة مخالفة جميع اوامره تعالى وانما يفيد اشتمال تلك
الاوامر على ما يراد منه الوجوب فيرجع الى الوجه الاول ومنها انه بعد تسليم دلالته على كون كل من اوامره للوجوب فاقصى ما يفيده كون المراد منها ذلك وهو
اعم من الوضع له فما يستفاد من الاية الشريفة هو حمل الاوامر المطلقة في الكتاب والسنة ايضا على الوجوب فلا مانع من ان يكون ذلك قرينة عامة قائمة على
ذلك مع كونها حقيقة لغة وشرعا في مطلق الطلب حسب ما ذهب اليه بعض المتأخرين مستدلا على حملها على الوجوب بالاية المذكورة وغيرها ومنها انه
لو سلم دلالتها على الوضع للوجوب فانما تدل على وضعها للوجوب بحسب الشرع لورود التهديد المذكور من الشارع فلا دلالة فيها على الوضع للوجوب
بحسب اللغة كما هو المدعى فيكون الاية دليلا على مقالة السيد والعلامة ومن يحذو حذوهما ومنها انه لو سلم دلالتها على الوضع بحسب اللغة فانما تدل
على كون مفاد لفظ الامر هو الوجوب دون الصيغة وقد عرفت انه لا ملازمة بين الامرين فاي مانع من القول بكون لفظ الامر موضوعا بازاء الصيغة التي
يراد منها الوجوب وان كانت ارادة ذلك منها على سبيل المجاز او الاشتراك او من قبيل اطلاق الكلي على الفرد بوضعها للاعم من الوجوب ومنها انه لو سلم دلالتها
على حال الصيغة فانما تفيد وضع الصيغة التي يكون مصداقا للامر بازاء الوجوب اعني الصيغة الصادرة من العالي او المستعلي وهو مفاد دون مطلق صيغة
افعل كما هو المأخوذ في عنوان البحث لتكون نفس الصيغة موضوعة لخصوص الامر والدلالة على الوجوب حسب ما مر الكلام فيه ومنها المنع من افادة الاية للتهديد
فانها مبنية على كون الامر للوجوب مع التمسك به في الاحتجاج فقد اشار اليه المصنف ومنها المنع من كون مطلق التهديد على الترك دليلا على الوجوب
وانما يكون دليلا عليه اذا وقع التهديد بعذاب يترتب على ترك المأمور به على سبيل التعيين دون الاحتمال وهو غير حاصل في المقام لدورانه بين الفتنة و
العذاب ولا مانع من ترتب الفتنة على ترك بعض المندوبات فغاية ما يفيده التهديد المذكور هو حجية في المخالفة لما فيه من احتمال ترتب الفتنة الحاصلة بمخالفة
الندب او العذاب الحاصل بمخالفة الامر الوجوبي فلا ينافي القول بالاشتراك بين الوجوب والندب لفظيا او معنويا بل وغيرهما ايضا لقيام احتمال
الوجوب الداعي لاحتمال ترتب العذاب على الترك فيصح الكلام المذكور وان لم يستعمل شيء من الاوامر في الوجوب ومنها انه انما وقع التهديد في مخالفة الاوامر

بلصابة

بإصابة الفتنة أو العذاب الأليم فيحتمل أن يكون ذلك على سبيل التقسيم بأن يراد بأن المخالفين لأوامره تعالى بعضهم يصيبه الفتنة وبعضهم يصيبه العذاب وكان المراد بالفتنة الآفات والمصائب الدنيوية الظاهر من مقابلته بالعذاب فلا يفيد كون أوامره مطـ للوجوب بل غاية ذلك جواز انقسام الأوامر إلى قسمين على حسب الغاية المترتبة على مخالفتها فأقصى ما يفيده إرادة الوجوب من بعض الأوامر وهو ما هدد عليه بالعذاب ونحو ذلك مما لا كلام فيه فلا يفيد المدعى ومنها أنه لا يتعين أن يراد بمخالفة أمره تعالى ترك ما أمر به كما هو مبنى الاحتجاج إذ يحتمل أن يراد به حمله على خلاف مراده فلا يفيد المدعى وقد أشار إليه المصـ ره و منها أنه يحتمل أن يراد بالمخالفة الحكم على خلاف ما أمر الله تعالى به كما هو الإطلاق المعروف في مخالفة بعض الناس لبعض ومنها أن التهديد المذكور وإن تعلق بمخالفة الأمر لكن المهدد عليه غير مذكور في الآية فقد يكون التهديد واردا عليهم لأمر غير المخالفة فلا يفيد المط ومنها أن المخالفة في الآية قد عديت بعن مع أنها متعدية بنفسها فليس ذلك إلا لتضمينها معنى الإعراض كما أشار إليه المصـ وح فيكون التهديد المذكور واردا على المخالفة على سبيل الإعراض ويحتمل أن يكون ورود التهديد عليهم من جهة إعراضهم عن الأمر لا لمجرد تركهم كما أخذ في الاحتجاج ومنها أنه يحتمل أن يكون قوله الذين مفعولا ليحذر ويكون الفاعل مستترا فيه راجعا إلى السابق فيكون المقصود بيان الحذر عن الذين يخالفون عن أمره لا وجوب الحذر عليهم ليفيد استحقاقهم للعذاب من أجل مخالفتهم ومنها أنه لا دلالة في الآية على تهديد كل مخالف للأمر إذ لا عموم في الموصول فقد يراد به العهد ويكون إشارة إلى جماعة مخصوصين فغاية الأمر ح أن يكون الأوامر المتعلقة بهم للوجوب وأين ذلك من دلالة مطلق الأمر عليه ومنها أن ظ المخالفة هو ترك الأمر الإيجابي إذ المتبادر منها هو التصدي لخلاف ما يقتضيه الأمر إذا نسب إلى الأمر وخلاف ما اقتضاه الآمر إن نسبت إليه وليس في ترك الأوامر الندبية مخالفة للأمر ولا للآمر نظرا إلى اشتمال الأمر الندبي على الإذن في الترك فإن أتى بالفعل فقد أخذ بمقتضى الطلب وإن ترك فقد أخذ بمقتضى الإذن الذي اشتمل عليه ذلك الطلب ولو عد ذلك أيضا مخالفة فلا ريب أن إطلاق المخالفة عنه منصرف إليه وإضافة المخالفة في الآية إلى الأمر لا يقضي بكون كل ترك للمأمور به مخالفة وإنما يقضي بتعلق التهديد على الترك الذي يكون مخالفة وهو الترك الذي لم يأذن فيه فيختص التهديد بمن ترك العمل بمقتضى الأوامر الوجوبية لا من ترك المأمور به مط ليفيد كون الأمر المطلق للوجوب ومنها ما عرفت في الأمر على التبادر والآية السابقة من أن أقصى ما يفيده دلالة الأمر على الوجوب مع الإطلاق وهو أعم من وضعه له إذ قد يكون ذلك لوضع الصيغة لمطلق الطلب وانصراف الطلب إلى الوجوب حتى يقوم دليل على الإذن في الترك كما هو ظاهر من ملاحظة الحال في لفظ الطلب حسب ما مرت الإشارة إليه وقد يجاب عن الأول تارة بأن قوله تعالى عن أمره مصدر مضاف وهو مفيد للعموم وقد أشار إليه المصـ ره وتارة بعد الغض عن كونه عاما بكفاية الإطلاق في المقام لتنزيله منزلة العموم ولجريان ورود التهديد على مخالفة مجرد الأمر وقضيته ذلك كون المناط في ورود التهديد هو مخالفة أمره تعالى من حيث أنه مخالفة له وذلك كاف في إثبات المط مع عدم ملاحظة العموم على أنه مفيد للعموم نظرا إلى حصول المناط في مخالفة سائر أوامره المطلقة وعن الثاني أن ظ عموم الأمر في المقام هو العموم الأفرادي فيكون التهديد واقعا على مخالفة كل واحد واحد من أوامره لا على مخالفة الكل بمعنى المجموع لبعده عن العبارة سيما إذا قلنا باستفادة العموم من جهة التعليق على مجرد المخالفة أو لقضاء الإطلاق به وعن الثالث ما عرفته من كون تعليق التهديد على مجرد مخالفة الأمر قاضيا بعدم استناد فهم الوجوب إلى شيء آخر عدا الصيغة وجعل نفس التهديد الواقع قرينة على إرادة الوجوب غير متجه إذ قضيته ذلك إتيانهم بما يستحق معه الذم والعقوبة مع قطع النظر عن التهديد المفروض حتى يصح تعلق التهديد بهم إلا أن يكون استحقاقهم لذلك بعد ورود التهديد عليهم كما هو قضيته جعله قرينة على إرادة الوجوب من غير دلالة الصيغة بنفسها عليه على ما هو الملحوظ في الإيراد وعن الرابع بأن ملاحظة أصالة عدم النقل وظهور اتحاد الوضع كافية في إتمام المقصود وهي معتبرة في إتمام كل من الأدلة المذكورة وقد أشار إليه المصـ في الحجة الأولى كأنه تركه في البواقي اتكالا على المعهود وعن الخامس بصدق الأمر لغة وعرفا على الصيغة الصادرة من العالي الخالية عن القرائن الدالة على إرادة الوجوب وعدمها وقد دلت الآية على التهديد بمخالفة الأمر فيفيد كون الصيغة المذكورة دالة عليه هذا ومن قال في الجواب إن الأمر حقيقة في الصيغة المخصوصة فإنه إنما عنى بها الصيغة المطلقة الصادرة عن العالي الخالية عن القرائن والمقصود أن هذه الصيغة مما يصدق عليه الأمر حقيقة من غير شائبة تجوز أصلا والشاهد عليه ملاحظة الإطلاقات العرفية مع قطع النظر عن ملاحظة الإطلاقات العرفية مع قطع النظر عن ملاحظة اعتبار الاستعلاء في مفهوم الأمر وعدمه ولا لكون لفظ الأمر حقيقة في خصوص الطلب الحتمي أو الصيغة الدالة على ذلك أو الأعم منه بل يكتفى بملاحظة صدق الأمر عرفا على الصيغة المفروضة وذلك كاف في استفادة دلالة الصيغة على الوجوب من الآية الشريفة وعلى فرض ثبوت اعتبار الاستعلاء في مفهوم الأمر وتسليم كون الاستعلاء ملزوما للوجوب لا مانع من صحة الاحتجاج إذ غاية الأمر دلالة الصيغة المطلقة ح على استعلاء المتكلم ولزومه وهو عين المط والحاصل أن ما ذكر من عدم الملازمة بين وضع المادة والصيغة مسلم إلا أن الواقع في المقام بمقتضى فهم العرف خلافه لعدم فرقهم في ذلك بين لفظ الأمر ومصداقه وعن السادس أن قضية أصالة عدم تعدد الأوضاع وملاحظة استقراء سائر الألفاظ يمكن تعميم المقصود وإن قلنا بتعميم محل النزاع للخلاف بغير مصداق الأمر أيضا فبعد ثبوت وضع الصيغة الصادرة من العالي لذلك يثبت الحكم في غيرها أيضا نظرا إلى الأصل والغلبة المذكورين فاحتمال كون الصيغة الصادرة من العالي حقيقة في الطلب الحتمي دون الصيغة الصادرة من غيره مع اتحاد اللفظ في الصورتين خارج عن سياق الوضع في سائر الألفاظ حسب ما مرت الإشارة إليه وعن السابع بما مر من الإشارة إليه في كلام المصـ وعن الثامن بأن احتمال العذاب منوط على القول بعدم إفادته الوجوب من غير قرينة سواء قلنا بكونه للندب أو مشتركا بينه وبين الوجوب لفظيا أو معنويا لقضاء أصالة عدم الوجوب بنفيه فلا يتجه توعده ما العذاب ولو على سبيل الاحتمال وعن التاسع بأنه خروج عن ظ الآية فإن الظ دوران الأمر فيما يصيبهم بين الأمرين وهو لا يتم إلا في تركنا الواجب لعدم قيام احتمال العذاب في ترك المندوب ولو بحكم الأصل حسب ما عرفت وقد يجاب عنه أيضا بأن قضية التفصيل المذكور أن يكون بعض الأوامر للوجوب نظرا إلى المحمل الأول في الآية على التقسيم فإما أن يكون حقيقة ومجازا فيه والثاني خلاف الأصل فيتعين الأول فإن كان في الباقي للندب فإما أن يكون حقيقة فيلزم الاشتراك وهو مخالف للأصل أو مجازا وهو أيضا مخالف للأصل مع أنه غير مناف للمط وأنت خبير بأن ما يريد بذلك منع كون بعض الأوامر للندب لمزوم الاشتراك أو المجاز فهو ما

لما ملتبه القائلون بالوضع للوجوب بان اراد عدم اندراج الاوامر الندبية فى الآية من الظاهر انه لا يختلف الحال فى الاصل المذكور من جهة الاندراج فيها
وعدمه مضافا الى ان الاصل المذكور لا اصل له لتعدد المستعمل فيه فى المقام على ان الاستناد الى الاصل على فرض صحته خروج عن الاستناد الى الآية وقد
يجاب ايضا بان الحمل على المعنى المذكور يقضى باستعمال المشترك فى معنييه اعنى لفظ الامر فى المعنيين المذكورين ولا يخفى ما فيه اذ اشتراك الصيغة لفظا بين المعنيين
على فرض تسليم استفادته من الآية بناء على الوجه المذكور لا يستلزم ان تكون مادة الامر مشتركا لفظيا على انه لا يلزم ان يكون اشتراك الصيغة بينهما لفظيا
اذ قد يكون معنويا وكذا القول بكون الصيغة حقيقة فى احد المعنيين مجازا فى الآخر لا يقضى بناء على حمل الآية على الوجه المذكور باستعمال لفظ الامر فى المقام
فى حقيقته ومجازه وهو ظاهر وعن العاشر بما يأتى فى كلام المص وعن الحادى عشر بان الاحتمال المذكور كما ترى خلاف الظاهر جدا وعن الثانى عشر بان تعلق التهديد
على مخالفة الامر كالصريح بل صريح فى كونه من اجل المخالفة كما فى قولك فليحذر الذين يخالفون الامير ان يهلكهم وعن الثالث عشر انه لا داعى الى اضمار الاعراض فى
المقام مع كونه مخالفا للاصل ولا الى تضمين المخالفة مفهوم الاعراض اذ يكفى فى تعديته بعن حصول ما فى معنى الاعراض فى الترك فان ترك المامور به عدل عنه
عدم فيه معنى الميل والاعراض عنه وبملاحظة ذلك يصح تعديته بعن من غير حاجة الى اضمار لفظ الخروج واخذ مفهوم الاعراض فى المخالفة ليكون خلاف الظاهر ايضا اذ ما
المورد ولذا لم يعبر المصنف عن ذلك بقوله كانه ضمن معنى الاعراض وعن الرابع عشر انه لا داعى الى الحمل عليه مع غاية بعده عن العبارة مضافا الى افادته للمطلوب ايضا
اذ لا وجه لوجوب الحذر عليهم سوى كونهم من اهل الفسوق والعصيان ووضوح ان مخالفة الامر الندبى لا يقضى بذلك سيما مع عود الضمير فى ان تصيبهم الى
الذين كما هو الظ وعن الخامس عشر ان العبرة فى المقام بظاهر اللفظ وليس فى الظاهر ما يفيد ارادة المعهود فظاهره الاطلاق ومع تسليم انصرافه الى المعهود
فالتهديد انما وقع على مجرد مخالفة الامر وهو كاف فى المقام اذ لا يصح ذلك من دون استفادة الوجوب من مطلق الامر ففى الآية ايذان بالاخيرين والظ ورود هما
فى المقام قوله حيث هدد سبحانه مخالف الامر الخ استفادة التهديد من الآية اما مبنية على كون الامر فى الآية للتهديد او الانذار المقارن له كما هو الظاهر من
سياقها او على كون الحكم بالحذر فى شانهم دليلا على حصول موجب العذاب وهو معنى الانذار والتهديد والثانى هو الذى قرره المصنف قوله الا بتقدير
كون الامر للوجوب مبنى الاعتراض على ان فهم التهديد من الآية يتوقف على كون الامر المذكور للوجوب بناء على ان وجوب الحذر دال على استحقاق العذاب
المفيد للتهديد واما استحباب الحذر او الامر به على سبيل الارشاد ونحوه فلا دلالة فيه على استحقاق العذاب اذ قد يكون ناشيا عن احتمال العذاب
فلا يفيد كون الامر للوجوب فيدور الاستدلال لظهور ما قررناه ان مبنى الاحتجاج بزعم المورد ليس على كون الامر المذكور للتهديد او التوجيه المنع
اليه سيما مع البناء على كونه مجازا او انما يبتنى على كون التهديد مستفادا من الكلام حسب ما قررناه وهو الظاهر من كلام المجيب ايضا فيتوقف على
كون الامر للوجوب فالايراد عليه بان كون الامر بالحذر للتهديد لا يتوقف على كونه للوجوب ضرورة كون التهديد انشاء والايجاب انشاء آخر لا ربط
لاحدهما بالآخر فمنع كون الامر للوجوب ليس باخلال فى شىء من المقدمات الملحوظة فى الاستدلال ليس على ما ينبغى نعم يمكن الايراد عليه بان فهم التهديد فى
المقام ليس منحصرا فى ذلك اذ يصح استفادته من المقام فان المقام مقام التحذير والتهديد ولا يبعد حمل الامر فيه على الانذار وبيان كون المخالفة باعثة
على استحقاق العقوبة او اصابة الفتنة كما فى قولك فليحذر السالم للامير ان يضربه وقد يحمل على التهكم او التعجيز فيفيد التهديد ايضا قوله اذ لا معنى لندب الحذر
عن العذاب او اباحته اذ لو كان هناك استحقاق للعذاب كان الحذر واجبا والا كان لغوا وسفها لا يصح الامر به من الحكيم فنفى الفائدة دالة على كون الحكمة هنا الافادة الخ
وان لم نقل بوضعها له واورد عليه بان ما تم بالنسبة الى العذاب المحقق وقوعه او عدمه واما بالنسبة الى المحتمل فلا اذ قد وقع مثله فى الشرع كثيرا مثل
ندب ترك الطهارة بالماء المشمس للحذر عن البرص وندب تفريق الشعر للحذر عن احتمال التفريق بمنشار النار وعليه فعدم قيام احتمال المقتضى للعذاب
غير كاف فى ذلك فانه ان ثبت هناك مقتضى العذاب فذاك والا فيح العذاب من الحكيم حسب ما تأتى الاشارة اليه فى كلام المورد ان شاء الله تع وان
كان ما ذكره محل كلام لمجرد الاحتمال فى بادى الرأى غير كاف فى المقام حتى يحسن الحذر من جهته لما عرفت من انتفائه بعد عدم ثبوت مقتضيه قوله
فلا اقل من دلالته على حسن الحذر واما الاشتراك الاقوال المذكورة فى افادة الجواز ولو بضميمة الاصل اولان غاية ما يحصل من ذلك اذ لا معنى لحرمة الحذر عن
العذاب بناء على احتمال كون الامر المذكور تهديدا على حصول الحذر قوله انما يحسن عند قيام المقتضى للعذاب ان اراد ان حسن الحذر فى الظاهر
متوقف على العلم بحصول المقتضى بحسب الواقع فهو مم اذ احتمال القيام كاف فى المقام سواء اريد بالحذر المامور به فى الآية الاحتياط والتحرز عن الوقوع فى
المكروه او مجرد الخوف عن اصابته وان اراد توقفه على قيام المقتضى للعذاب ولو على سبيل الاحتمال فلا يفيد التقرير المذكور الا قيام احتمال ارادة الوجوب
فغاية ما يفيده الآية رجحان العمل بالمامور به نظرا الى احتمال كونه للوجوب فاقصى ما يستفاد من ذلك ان سلم عدم كون الامر حقيقة فى خصوص الندب مجازا
فى غيره لعدم احتمال ارادة الوجوب حينئذ نظرا الى الحقيقة اللفظية ولا دلالة فيه اذن على دفع الاشتراك لفظيا او معنويا ومن هنا ينقدح ايراد آخر على الاستدلال
على فرض كون الامر فيها للوجوب اذ قد يكون ايجاب الحذر من جهة قيام احتمال الوجوب واحتمال الوقوع فى العذاب فاوجب الحذر دفعا للخوف الضرر
محصل الآية حينئذ الاخذ بالاصل فى المقام ولزوم الاحتياط واين ذلك من دلالة الامر بنفسه على الوجوب كما هو المدعى وقد يجاب كلا بان المراد
قيام المقتضى للعذاب بان كان مقتضيا لاحتمال العذاب للاكتفاء بذلك فى الدلالة على الوجوب نظرا الى انتفاء احتمال العذاب على تقدير عدم
الوجوب لقبح الظلم عليه تعالى وقد يناقش بان اقصى ما يسلم فى المقام انتفاء الاحتمال المذكور على فرض عدم كون الامر موضوعا للوجوب او لما
يشمله ولما لو كان مشتركا بين الوجوب وغيره او موضوعا للقدر المشترك فاحتمال العذاب قائم نظرا الى احتمال ارادة الوجوب المقتضى
لترتب العذاب على الترك وقبح الظلم انما يقضى بعدم ايقاع العذاب مع عدم اظهار المقتضى له اصلا والمفروض ابداؤه ولو على سبيل
الاحتمال الدائر بينه وبين غيره مكونا احتمال العذاب على نحو احتمال الوجوب نعم لو قام دليل على انتفاء الوجوب بحسب
الشرع قطعا مع عدم قيام دليل شرعى على الوجوب من جهة الشارع تم ذلك الا انه فى محل المنع فان قلت ان

حمل

حمل الامر المذكور على الندب او الاباحة شاهد على عدم وجوب الفعل المتروك اذ لو كان واجبا لكان الحذر عما يترتب عليه من العذاب واجبا ايضا فعدم
وجوبه كاشف عن عدم ترتب العذاب عليه اصلا قلت لما كان الفعل المتروك غير محقق الوجوب لم يجب الحذر عما يترتب عليه بمحض الاحتمال من غير علم
ولا ظن به وغاية ما يلزم من ذلك عدم ترتب العذاب على ترك التحذر لعدم وجوبه لا على ترك المامور كما ادعى والحاصل ان مفاد الاية حسن الاحتياط
في المقام ومن البين ان ذلك انما يكون مع احتمال قيام المقتضي للعذاب اذ مع عدمه قطعا لا يكون من موارد الاحتياط وعدم وجوب الاحتياط لا يقضي
بعدم رجحانه كما هو قضية الايراد فتامل قوله بل المراد حمله على ما يخالف الامر لا يخفى بعد الوجه المذكور جدا اذ لو صح حمل مخالفة الامر على حمله على خلاف ما اريد منه فلا
شك في عدم انصراف اللفظ اليه بحسب العرف بل الظاهر من ملاحظة الاستعمالات يؤدي الى كونه غلطا ولو امكن تصحيحه فهو في غاية البعد عن الظاهر فالايراد المذكور
في غاية الوهن والاولى ان يقرر الايراد بوجه اخر وهو حمل المخالفة على مخالفته بحسب الاعتقاد بان يعتقد خلاف ما امر الله تعالى به فان صدق مخالفة الامر
عليه ليس بتلك المكانة من البعد كما انه يصدق معه مخالفة الله تعالى فلا يفيد ما هو المدعى وما ابدع الوجه المذكور ويصح الجواب عن ذلك ايضا و
يمكن الجواب عنه ايضا بعد تسليم صدق المخالفة على ذلك عرفا بانه لا دليل على تقييده بذلك فغاية الامر ان يعم ذلك والمخالفة في العمل فيصدق على كل منهما
وذلك كاف في صحة الاحتجاج قوله ذمهم بمخالفتهم اذ ليس المقصود من الكلام المذكور الاخبار بعدم وقوع الركوع منهم فيكون الغرض بملاحظة المقام هو
ذمهم على المخالفة وترك الانقياد والطاعة قوله ولولا انه للوجوب لم يتوجه الذم يرد على الاحتجاج بهذه الاية ما عرفته من الايراد على الادلة المتقدمة من
عدم دلالتها على وضع الصيغة للوجوب اذ غاية ما يستفاد منها افادتها للوجوب وهي اعم من وضعها له فلا منافاة بينها وبين ما قررناه من ظهور الصيغة
فيه من جهة ظهور مدلولها اعني الطلب في الطلب الحتمي حتى يتبين الاذن في الترك وقد يورد عليها ايضا تارة بان اقصى ما تفيد كون الامر الذي وقع الذم
على مخالفته للوجوب فلا تدل على ان كل امر للوجوب كذا يستفاد من الاحكام ويؤيده ان المامور به بالامر المفروض هو الصلوة ووجوبها من الضروريات
الواضحة فيكون الامر المذكور ايجابيا معلوما من الخارج ويدفعه ان الذم انما علق على مجرد المخالفة وترك المامور به فلو كان موضوعا لغير الوجوب
لم يصح ذمهم على مخالفة الصيغة المطلقة كما هو ظاهر الاية الشريفة وتارة بانه قد يكون الذم من جهة اصرارهم على المخالفة فان لفظة اذا تفيد العموم في
العرف فيكون مفاد الاية الشريفة ذمهم على مخالفتهم للامر كلما امروا بالركوع فلعل في تلك الاوامر ما اريد به الوجوب فيكون المذمة من جهتها او من
جهة اصرارهم على المخالفة وفيه بعد فرض تسليم دلالة اذا على العموم انه غير مناف لصحة الاستدلال فان المذمة الحاصلة انما كانت على تركهم للمامور
به وان تحقق منهم ذلك مرات عديدة نظرا الى تعدد الاوامر المتعلقة بهم فان تعدد صدور الامر لا يكون قرينة على وجوبه واحتمال ان يكون في تلك
الاوامر ما اريد منه الوجوب بواسطة القرينة مدفوع بظاهر الاية لتعليقه الذم على مجرد المخالفة وان كان المفروض في تلك المخالفة حصولها مكررة فلا
يصح ذلك الا مع كون الامر للوجوب نظرا الى عدم اخذ القرينة في ترتب المذمة وعدم مدخلية الاصرار والاستدامة على ترك المندوب في جواز
الذم والمؤاخذة لعدم خروجه بذلك عن دائرة السنية وقد يورد عليها ايضا بما مر من عدم دلالتها على افادة الوجوب بحسب اللغة كما هو المدعى فاقصى ما
يفيده دلالته على الوجوب في الشرع كما هو مذهب من وافقه ويدفعه ما عرفت من اصالة عدم النقل قوله بمنع كون الذم على ترك المامور به بمحضه
منع كون الذم المذكور على مجرد ترك المامور به بل على الترك من جهة التكذيب وحيث كان هذا الوجه بعيدا عن ظاهر العبارة وكان مدار الاحتجاج على الظاهر
اراد بيان شاهد مقرب للاحتمال المذكور حتى يخرج الكلام بملاحظته عن الظهور ليصح الجواب بالمنع فاستند في ذلك الى الاية الثانية وجعله بعض
الافاضل معارضة واستدلالا في مقابلة الاستدلال المذكور قال والمراد بالمنع ليس ما هو المشهور في علم الاداب بل المعنى اللغوي وانت خبير بما فيه لبعده
جدا عن ظاهر التعبير المذكور فان العبارة في غاية الظهور في منع المقدمة الاولى وبيان سند المنع وحمل المنع على المعنى اللغوي في غاية التعسف مضافا الى
ان المعارضة اقامة دليل يدل على خلاف مطلوب المستدل في مقابلة الدليل الذي اقامه من غير ابطال لخصوص شيء من مقدمات ذلك الدليل ومن البين
ان ما ذكر ليس من هذا القبيل لوضوح ان ما قرره لا يفيد عدم دلالة الامر على الوجوب وانما يفيد عدم دلالة هذه الاية المستدل بها على وضعها للوجوب
ومحصله دفع المقدمة القائلة بوقوع الذم على مخالفة الامر فليس ذلك الا منعا متعارفا وبيانا سندا لذلك المنع ولا ربط له بالمعارضة بوجه ولو عد
ابطال بعض مقدمات الدليل باثبات خلافه معارضة في الاصطلاح نظرا الى اقامة الدليل على خلاف الدليل الذي اقام المستدل على اثبات تلك
المقدمة فان الحكم بثبوت تلك المقدمة ايضا دعوى من الدعاوي فاذا اقام المعترض دليلا في مقابلة الدليل الذي استند اليه المستدل لاثباته كان
معارضا بالنسبة الى ذلك فمع ما فيه من المناقشة الظاهرة انه غير جار في المقام لاكتفاء المستدل عن اثبات تلك المقدمة بظهورها من غير تعرض للاستدلال
عليها فكيف يجعل ما ذكره استدلالا في مقابلة الاستدلال هذا وقد يجعل الايراد المذكور منعا ومعارضة معا فمنع اولا من كون الذم على مجرد المخالفة
لاحتمال وقوعه على المخالفة الحاصلة على سبيل التكذيب نظرا الى كون الترك من الكفار ثم اراد الاحتجاج على كون الذم على التكذيب دون مجرد المخالفة
ولما كان مجرد المنع المذكور ضعيفا لمخالفته لظاهر الاية الشريفة ومناط كلام المستدل هو الاخذ بالظاهر اضرب في الجواب عن التعرض له واشار الى فساد المعارضة
المذكورة وهو كما ترى خروج ايضا عن ظاهر العبارة وعن ظاهر كلام ارباب المناظرة قوله فان كان الاول ذا ورد عليه بانه خارج عن قانون المناظرة لان اللازم على جازمة
المستدل اثبات ان الذم على الترك لا يكفيه مجرد الجواز والاحتمال وما ذكره المورد انما هو على سبيل المنع بابداء الاحتمال الهادم للاستدلال وليس المنع قابلا
للمنع واجيب عن ذلك بما تقدمت الاشارة اليه من كون الايراد المذكور معارضة لا منعا فيكفي في رده ابداء الاحتمال وقد عرفت ما فيه فالصواب
في الجواب ان يقال انه لما كان المنع المذكور مبنيا على مساواة الاحتمال المذكور لما اخذه المستدل مقدمة في الاستدلال وكانت الاية الشريفة في ظاهر الحال
ظاهرة فيما ادعاه المستدل توقف منعه على اثبات مساواة الاحتمال المذكور لما ادعاه المستدل او ترجيحه عليه اذ مطلق المنع بابداء مجرد الاحتمال لا ينافي
الاستدلال بالظواهر بل لا بد من ابداء الاحتمال المساوي او الراجح فصحة المنع المذكور مبنية على صحة ما قرره في السند فيكتفي في الجواب بمنع ما قرره

في بيانه لبقاء الظاهر المذكور على حاله الى ان يتبين المخرج عنه فحصله ان ما جعله باعثا على الانصراف عن ذلك الظاهر غير تم حسب ما قرره في الجواب فتأمل هذا وقد
ذكروا في المقام وجوها اخر في الاحتجاج على وضع الصيغة للوجوب لا بأس بالاشارة الى جملة منها منها ان تارك المأمور به عاص وكل عاص متوعد عليه
بالعذاب فيكون تارك المأمور به متوعدا عليه بالعذاب وهو دليل على كون الامر للوجوب اما المقدمة الاولى فلظاهر عدة من الآيات كقوله تعالى لا
يعصون الله ما امرهم وقوله لا اعصي لك امرا وقوله افعصيت امري وفي كلمات العرب ايضا كقوله امرتك امرا جازما فعصيتني ونحوه قول الاخر عصاني فما
الى تصريح جماعة بان العصيان ترك المأمور به وربما يحكى الاجماع عليه واما الثانية فلقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها الاية و
يورد عليه تارة بالمنع من كون ترك المأمور به مطلقا عصيانا بل انما يكون ترك المأمور به على سبيل الوجوب عصيانا ولا دلالة في الآيات المذكورة
وغيرها على الاطلاق المذكور واذا اضافة العصيان الى الامر انما تقضي بتحقق العصيان بترك المأمور به في الجملة لا ان كل ترك للمأمور به عصيان كما هو المدعى
ويدفعه ان ظاهر اطلاق الآيات المذكورة وغيرها تحقق العصيان بمجرد الفعل اي ما كان لا خصوص بعض منه سيما الاية الثانية وتارة بان قضية تلك
الآيات وغيرها تحقق العصيان بترك المأمور به دون مخالفة الصيغة ولا ملازمة بين الامرين فاقصى ما يفيده الحجة المذكورة دلالة مادة الامر على الوجوب
وهو غير المدعى ويدفعه ما عرفت من ان الصيغة المطلقة الصادرة من العالي او المستعلي يسمى امرا في العرف واللغة وهو كاف في المقام وثالثا بالمنع
من كون كل عاص متوعدا بالعذاب في الاية المذكورة لا دلالة فيها على ذلك لاشتمالها على التوعد بالخلود وهو مختص بالكفار كما دلت عليه الادلة و
ما اجيب عنه من ان المراد بالخلود المكث الطويل ليس باولى من التزام التخصيص في الموصول مع ما تقرر من رجحان التخصيص على المجاز والقول بان
البناء على التخصيص في المقام يوجب خروج اكثر الافراد للزوم اخراج جميع المعاصي عنه سوى الكفر والتزام التجوز اولى منه اذ هو على فرض جوازه بعيد
حتى ذهب كثير الى المنع منه مدفوع بان لا تخصيصه الا باهل الايمان فالباقي اضعاف الخارج ويمكن ان يقال ان ما دل على توعد العصاة واستحقاقهم للذم
والعقوبة لا ينحصر في الاية المذكورة بل هو معلوم من ملاحظة سائر الآيات والروايات ورابعا بانه لا دلالة فيما ذكر الا على كون الامر للوجوب بحسب الشرع
لا اختصاص الوعيد في الاية بعصيانه تعالى وعصيان الرسول فلا يفيد وضعه بحسب اللغة كما هو المدعى ويدفعه بعد وضوح الذم شرعا على عصيان الله و
رسوله ايضا ما عرفت من اصالة عدم النقل مضافا الى ان العصيان حقيقة في مخالفة ما الزمه الطالب من الفعل او الترك بحكم التبادر وصحة اطلاق الامر
عصيانا دليل على افادته الالزام وان لم يلزم منه الوجوب بالمصطلح الا بضميمة الدليل العقلي او النقل عن المنع من عصيانه حسب ما مرت الاشارة اليه وما
قررنا الظهور جار في تمام الدليل المذكور من دون حاجة الى التمسك بالاية الاخيرة وخامسا ان ذلك انما يفيد افادة الامر للوجوب مع الاطلاق
وهو اعم من وضعه له بالخصوص اذ قد يكون من جهة انصراف الاطلاق اليه كما اشرنا اليه ومنها ما دل على وجوب طاعة الله والرسول والائمة عليهم السلام
من الآية والرواية مع كون الاتيان بالمأمور به طاعة كما يشهد به ملاحظة العرف واللغة فيكون الاتيان بالمأمور به واجبا ويرد عليه ايضا ما مر من افادته
دلالة الامر على الوجوب بحسب الشرع دون اللغة ويجاب بما عرفت من تتميمه باصالة عدم النقل وبان وجوب الطاعة انما يتبع ايجاب المطاع فلولا دلالة
الامر على ايجاب المأمور به لم يعقل وجوب الاتيان به لوضوح عدم وجوب الاتيان به لوضوح عدم وجوب الاتيان بما لم يوجبه
الامر الذي يجب طاعته فيحصل الاستدلال لان امتثال الامر طاعة له فاذا صدر الامر ممن يجب طاعته عقلا او شرعا وجب امتثاله سواء في ذلك الاوامر الشرعية
او العرفية كاوامر السيد لعبده والوالد لولده والزوج لزوجته وغير ذلك فلا اختصاص له بالشرع وايضا لا يتم ذلك الا مع دلالة الامر على الايجاب بما عرفت
من كون الوجوب بالمعنى المصطلح من لوازم الايجاب الصادر ممن يجب طاعته نعم يرد عليه ان ما يقتضيه الوجه المذكور دلالة الصيغة الصادرة من العالي ونحوه
غيره وح لا بد في تتميم المدعى من ضم اصالة عدم تعدد الاوضاع وكون الغالب في وضع الالفاظ عدم اختلاف معانيها بحسب اختلاف المتكلمين كما مر
ويمكن الايراد عليه بان فعل المندوب طاعة قطعا وليست بواجبة فالقول بوجوب الطاعة مطلقا ممنوع وانما يجب الطاعة مع ايجاب المطاع وحصوله بمجرد الامر
اول الكلام وقد يدفع بان قضية الاطلاقات الدالة على وجوب طاعة الله تعالى والرسول والائمة عليهم السلام هو وجوب طاعتهم مطلقا ومن البين صدق الطاعة
على امتثال الاوامر المطلقة الصادرة عنهم فيجب الاتيان بها الا ما قام الدليل على خلافه وهو ما ثبت استحبابه وفيه انه بعد ظهور صدق الطاعة على
امتثال الاوامر الندبية لا بد من تقييد ما دل على وجوب الطاعة بخصوص ما يتعلق به الطلب الالزامي دون غيره فضلا عن مفاد تلك الادلة هو وجوب الطاعة
في خصوص ما الزموه وح فلا يفيد المدعى اذ لا ربط لذلك بدلالة الامر على الوجوب او الندب والاعم منهما الا ترى انا لو قلنا بدلالة الامر على الندب
لم يناقض ما دل على وجوب الطاعة اصلا لاختلاف المقامين فان مفاد ما دل على وجوب الطاعة هو وجوب الاتيان بما الزموه وحتموه والكلام في
المقام في دلالة الامر على الوجوب والالزام ولا ربط لاحدهما بالاخر ومنها الاخبار الدالة على ذلك فمن ذلك خبر بريرة وكانت امة لعائشة وقد زوجها من
عبد فلما اعتقتها وعلمت بخيارها في نكاحها ارادت مفارقة زوجها فاشتكى الى النبي صلى الله عليه وآله فقال لها ارجعي الى زوجك فانه ابو ولدك وله عليك منة
فقالت يا رسول الله أتأمرني بذلك فقال لا انما انا شافع فان نفي الامر واثبات الشفاعة مع افادة الشفاعة الاستحباب دليل على كون الامر للوجوب
واورد عليه بانه قد يكون سؤالها عن الامر من جهة ثبوت رجحان الرجوع شرعا سواء كان على سبيل الوجوب والاستحباب فلما اعلمها النبي بعدم ان
امره بالرجوع على سبيل الشفاعة اجابت لالتماس زوجها فانه لا حاجة لي فيه واجيب عنه بان اجابة شفاعة النبي صلى الله عليه مندوبة فاذا لم يكن الرجوع مأمورا به مع
ذلك تعين كون الامر للوجوب واورد عليه بانه اذا كانت الشفاعة في الرواية المذكورة غير مأمور باجابتها فلا نسلم انها كانت في تلك الصورة مندوبة كذا
ذكره في الاحكام وانت خبير بان استحباب اجابة الشفاعة غير كون الطلب الصادر منه على سبيل الندب فلا منافاة بين الاستحباب المذكور وعدم وروده
الامر على جهة الندب بل على جهة الشفاعة ان جعلنا ما اصدها معاني الصيغة او جعلناها للارشاد فلا حاجة الى التزام عدم رجحان اجابة شفاعة النبي صلى الله عليه
لكن الظاهر ان الامر في الشفاعة لا يخرج عن طلب من التشفيع ولو كان غير حتمي وح فظاهر قولها أتأمرني يا رسول الله هو السؤال عن الطلب الحتمي فليس في كلامها

اشارة

اشارة الى كون السؤال عن رجحان رجوعها اليه في اصل الشرع سواء كان على سبيل الوجوب او الندب فحمله على ذلك في غاية البعد ومتدفع بذلك المناقشة المذكورة نعم يرد عليه انه لا دلالة فيه لذلك على مفاد الصيغة وانما غاية الدلالة على كون لفظ الامر للوجوب ومن ذلك خبر السواك المشهور الوارد من طرق وهو قوله ص لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك من تواتر طلبه على سبيل الندب وقد اورد عليه في الاحكام بان قوله ص ان اشق قرينة على كون المراد بالامر في قوله لامرتهم هو الامر الايجابي اذ لا يكون المشقة الا في الايجاب نظرا الى الزام الفاعل بادائه ولا يذهب عليك ان ما ذكره بعد تسليمه خروج عن ظاهر الرواية و التزام لتقييد الاطلاق من غير قرينة عليه فانه كما يصح ان يكون ذلك قرينة على التقييد كذا يصح ان يكون شاهدا على كون الامر للوجوب كما هو قضية اطلاقه وعليه مبنى الاستدلال نعم يرد عليه ما تقدم من عدم دلالته على افادة الصيغة للوجوب كما هو المدعى وقد يدفع ذلك بنحو ما مرت الاشارة اليه ومن ذلك قوله ع لابي سعيد الخدري حيث لم يجب دعائه وهو في الصلوة اما سمعت قوله تع يا ايها الذين امنوا استجيبوا لله وللرسول الاية فظاهر توبيخه يعطي كون امره للوجوب وكذا احتجاجه على وجوب الاجابة بمجرد الامر الوارد في الاية الشريفة واجيب عنه بان القرينة على وجوب الامر المذكور ظاهرة حيث ان فيه تعظيما لله تعالى وللرسول ص ودفعا للاهانة والتحقير الحاصل بالاعراض كذا في الاحكام وهو على فرض تسليمه انما يفيد حمل الامر الوارد في الاية الشريفة على الوجوب واما دلالته على كون الدعاء على سبيل الوجوب فلا فينبغي الاستناد الى التوبيخ المذكور على حاله وقد يجاب عنه بان دعائه لم يعلم كونه بصيغة الامر ولم يعلم ايضا كون التوبيخ الوارد عليه من جهة مجرد عدم اجابة الدعاء بل قد يكون من اجل الامر الوارد في الاية الشريفة المقرونة بقرينة الوجوب لكن لا يذهب عليك ان ظاهر ذكر الاية الشريفة في مقام التوبيخ شاهد على عدم تعيينا كون الدعاء بلفظ مخصوص فيندرج فيه ما اذا كان بصيغة الامر لصدق الدعاء عليه بحسب العرف قطعا وان وجوب الاجابة المستفاد من الاية فرع كون الدعاء على سبيل الوجوب اذ يبعد القول بوجوب الاجابة مع كون الدعاء على سبيل الندب فيفيد دلالة الصيغة على الوجوب والا لم يتجه اطلاق الحكم بوجوب الاجابة ومن ذلك جملة من الاخبار الخاصة [illegible] الفاضلين الواردة في التقصير في السفر وقد احتج الامام عليه السلام باية التقصير فقالوا قلنا انما قال الله تع لا جناح عليكم ولم يقل افعلوا فكيف اوجب ذلك كما اوجب التمام في الحضر ثم اجاب ع عنه بورود لا جناح في الكتاب في اية السعي وقد استدلوا على وجوبه في الحج بذكره تع في كتابه وصنعه النبي ص له فكذلك التقصير ففي فهمهما الوجوب من صيغة افعلوا وتقرير الامام عليه السلام على ذلك دلالة على المطلوب ويرد على ذلك وعلى الاحتجاج بسائر الروايات المتقدمة ما عرفت من ان غاية ما يستفاد منها كون الصيغة مفيدة للوجوب ظاهرة فيه وهو اعم من كون ذلك بالوضع او من جهة ظهور الطلب فيه والظاهر انه احد الوجه الثاني كما يظهر من ملاحظة ما قدمناه فلا تفيد المدعى ومنها الاجماع المحكي في كلام جماعة من الخاصة والعامة على الاحتجاج بالاوامر المطلقة الواردة في الشريعة على الوجوب فقد حكاه من الخاصة السيدان والشيخ والعلامة في النهاية وشيخنا البهائي ومن العامة الحاجبي والعضدي وهو حجة في المقام سيما مع اعتضاده بالشهرة العظيمة وملاحظة الطريقة الجارية في الاحتجاجات الدائرة وبضميمة اصالة عدم النقل يتم المدعى ولا يذهب عليك ان ذلك ايضا اعم من المدعى فان قضية الاجماع المذكور انصراف الامر الى الوجوب وهو كما عرفت اعم من وضعه له قوله اذا امرتكم بشيء الخ لا يخفى ان هذه الرواية في بادي الراي تحتمل وجوها ولا ارتباط لشيء منها بدلالة الامر على الندب حتى يوجه به الاحتجاج المذكور فان المراد بالشيء المامور به اما الكلي الذي له افراد او الكل الذي له اجزاء او الاعم منهما وعلى كل حال فمن في قوله منه اما تبعيضية او ابتدائية وعلى كل حال فما في قوله ما استطعتم اما موصولة او موصوفة او مصدرية فهذه ثمانية عشر وجها يقتضي بعضها ان يكون مفادها مفاد ما لا يدرك كله لا يترك كله ولذا او للوجه الاتي قد يحتمل ورودها لذلك الخبر ويستدل بها على ما يستدل عليه بذلك وفي بعضها تفيد ان الامر اذا تعلق بكلي فالمطلوب اداؤه في ضمن الافراد المقدورة وفي بعضها تفيد الامرين وفي بعضها تفيد وجوب التكرار ان حملنا الامر فيها على الوجوب فيمكن ان يحتج بها على كون الامر للتكرار لو لا افادة رجحان الاتيان بالمامور به بعدد او المقدار اللازم كما انه يحتمل بناء على كون الامر موضوعا للطلب الطبيعي حسب ما ياتي الاشارة اليه في كلام المص وقد يومي الى هذا الوجه ملاحظة اول الرواية ومورد ها فتامل قوله رد الاتيان بالمامور به الى مشيتنا انت خبير بان المذكور في الرواية هو الرد الى الاستطاعة وهو ما لا يبطل الرد الى المشية كما هو مبنى الاستدلال وتفسير الاستطاعة بالمشية غريب وكان الذي ادخل عليه الشبهة تفسير الاستطاعة بالاختيار فان ما لا يستطيعه الانسان لا اختيار له فيه ثم جعل الاختيار بمعنى المشية فان اختيار الاتيان بالشيء هو مشيته او ما يقرب منها فيكون قد خلط بين المعنيين فان الاختيار يجيء بمعنى القدرة وعدم الاجبار وبمعنى الترجيح ايضا وقد يوجه ايضا بان كون الفرد الماتي به بعد تعلق الامر بالطبيعة هو المقدور من افرادها امر واضح غني عن البيان فحمل العبارة على ظاهرها قاصر بالغاية فلذا صرف الاستطاعة عن ظاهرها وفسرها بالمشية وقد يجعل ذلك مبنيا على الجبر وعدم ثبوت الاستطاعة للعبد فلا بد من صرفها الى المشية ولا يخفى وهن الجميع قوله وهو معنى الندب لا يخفى ان الرد الى المشية يشير الى الاباحة ولا اقل من كونه اعم منه ومن الندب فمن اين يصح كونه بمعنى الندب ثم انه لا دلالة فيه على كون اللفظ موضوعا للندب اذ غاية الامر ان يكون ذلك مرادا منه وهو اعم من الحقيقة مضافا الى ان اذا من ادوات الاهمال فلا يفيد الا اعطاء رد بعض الاوامر الى المشية واين ذلك من اثبات العموم وقد يقال ان اذا وان كان من ادوات الاهمال بحسب اللغة الا انها تفيد العموم بحسب الاستعمالات العرفية على ان الاطلاق كاف في المقام لكونه من مورد البيان وارادة بعض ما بما لا فائدة فيه فيرجع الى العموم واذا دلت الرواية على حمل المطلقات من الاوامر على الندب كان منزلة بيان لازم الوضع فينكشف عن وضعه بازاء ذلك وهذا وان لم يدل على وضعه له بحسب اللغة كما هو المدعى الا انه يتم ذلك بملاحظة اصالة عدم النقل هذا غاية ما يوجه به كلام المستدل وهو كما ترى في غاية الوهن قوله وهو معنى الوجوب كذا ذكره الحاجبي والعضدي وانت خبير بان الرد الى الاستطاعة كما هو حاصل في الواجب فكذا في المندوب ضرورة عدم استحباب الاتيان بغير المقدور وهو لازم من الوجوب والندب ولذا اجاب الامدي عنه على الوجه المذكور حيث قال انه لا يلزم من قوله ما استطعتم تفويض الامر الى مشيتنا فانه لم يقل ما شئتم بل قال ما استطعتم وليس ذلك خاصة الندب فان كل واجب كذلك انتهى وح فلا وجه لكون ذلك معنى الوجوب واجاب عنه القطبي بان المراد بالمعنى اللازم والمراد بكون الرد الى الاستطاعة معنى الوجوب انه لازم معناه لا انه عينه قلت فيجري به العبارة المذكورة حيث ان ظاهرها بيان الفاصر ضرورة ان الرد الى

الاستطاعة ليس عين الوجوب فيصح الحكم المذكور وحيث ان اللازم فلا يكون ناعم لكنك خبير بعد التوجيه المذكور عن ظاهر العبارة فان غاية ما يحتمله العبارة
كون ذلك من دواعيه ولوازمه المساوية وبتوجيه يندفع عنه ما قد يورد عليه من ان زوال الاستطاعة ليس عين الوجوب والايراد المذكور باق على حاله و
ربما يوجه ذلك بان تعليق الاتيان به على الاستطاعة يدل على انه لا يسقط منا الا مع الاستطاعة لنا فيه فيفيد الوجوب وهو ايضا كما ترى فان التعليق
على الاستطاعة قوله فاتوا فان اريد به الوجوب صح والا فلا نعم اذ لا يزيد ذلك على افادة عدم سقوط المندوب مع الاستطاعة وقد يوجه ذلك بان فيما
دل على كون لفظ الامر مفيدا للوجوب فرده الى الاستطاعة ثم محقق ارادة الوجوب بخلاف ما اورد الى المشية كما ادعاه المستدل لدلالته على عدم ما ذكره
ارادة الوجوب من الامر كما يستفاد من كلام بعض الافاضل قوله وفيه نظر حكى ابن المص نقلا عن والده في وجه النظر امرين احدهما ان المدعى ثبوت الوجوب
لغة فقول المجيب ان الوجوب انما يثبت بالشرع لا وجه له وثانيهما ان الظ من كلامه الفرق بين الايجاب والوجوب والحال انه لا فرق بينهما الا بالاعتبار وانت
خبير باندفاع الوجهين اما الاول فبما عرفت سابقا من ان المراد بالوجوب المدلول عليه بالامر ليس هو الوجوب المصطلح الذي هو احد الاحكام الخمسة الشرعية
بل المقصود منه هو طلب الفعل مع المنع من الترك وعدم الرضا به من اي طالب صدر وهو المعبر عنه بالايجاب في كلام المجيب ومن البين ان الحاصل بالطلب
المذكور هو مطلوبية الفعل لذلك الطالب على النحو المفروض ولا يستلزم ذلك كون الفعل في نفسه وبملاحظة امر ذلك الامر به مما يذم تاركه
او يستحق العقاب على تركه فان تفرع ذلك على الامر انما يتبع وجوب طاعة الامر بحسب العقل والشرع ولا ربط له بما وضع اللفظ له فالوجوب المدلول
عليه باللفظ لغة وشرعا هو المعنى الاول والوجوب بالمعنى الثاني من الامور اللازمة للمعنى الاول في بعض الصور حسبما عرفت وهو انما يثبت بواسطة
العقل او الشرع وليس مما وضع اللفظ له فلا منافاة بين كون الوجوب مدلولا عليه بحسب اللغة وما ذكره من عدم ثبوت الوجوب الا بالشرع لاختلاف
المراد منه في المقامين نعم كلام المجيب لا يخ عن سوء التعبير حيث يوهم عدم دلالة الامر على الوجوب مطلقا الا بالشرع ولا مشاحة فيه بعد وضوح المراد ومن
ذلك يظهر اندفاع الوجه الثاني ايضا فان الوجوب الذي يقول بمغايرته للايجاب على الحقيقة وانفكاكه عنه بحسب الخارج هو الوجوب بالمعنى الثاني بالنسبة
الى الايجاب بالمعنى الاول دون الوجوب بالمعنى الاول بالنسبة الى ايجابه لوضوح انفكاك مطلوبية الفعل على سبيل المنع من الترك عن طلبه بل الامران هما علم
في الواقع شيء واحد يختلف بحسب الاعتبار من حيث ما ذكره واراد المدقق المحشي عليه بان القول بكون الايجاب والوجوب متحدين بحسب الحقيقة وبالذات
ومختلفين بالاعتبار من خرافات الاشاعرة ولا محصل له اصلا ليس على ما ينبغي واسناده ذلك الى الاشاعرة مما لم يتضح وجهه ولا ربط له بشيء من اصولهم
وكان ملحوظه في ذلك انه لما كان الوجوب عند الاشاعرة عبارة عن مجرد كون الفعل مطلوبا للشارع وهو معنى الحسن عندهم من غير حصول امر آخر لم يكن الوجوب
الحاصل عندهم الا المعنى الاول وقد عرفت انه متحد مع الايجاب بالذات مغاير له بالاعتبار بخلاف العدلية القائلين بالتحسين والتقبيح العقليين و
حصول وجوب عقلي متبوع للامر تارة او تابع له اخرى فلا معنى لاتحاد الايجاب معه بحسب الحقيقة حسبما عرفت هذا هو مقصود السيد المحشي حيث ذكر بعد
بيان الفرق بين الايجاب والوجوب ان الفرق يتم على مذهب المعتزلة دون الاشاعرة لكنك خبير بان ذلك مما لا ربط له بالمقام فان الوجوب المقصود في المقام
متحد مع الايجاب على القولين من غير فرق فيه بين المذهبين فالايراد المذكور ليس في محله هذا وقد اورد ايضا على ما ذكره في وجه النظر بانه لو سلم اعتبار
استحقاق الذم في مفهوم الوجوب الملحوظ في المقام فلا يلزم من كون السؤال دالا عليه ترتب الذم عليه بحسب الواقع لجواز التخلف في الدلالة اللفظية
فكان مقصود المجيب ان الامر والسؤال يدلان على الوجوب بالمعنى المذكور الا ان حصول الوجوب وثبوته في الواقع يتبع الشرع دون دلالة اللفظ فلذا لا يكون
حاصلا في السؤال دون الامر فما ذكره في وجه النظر اشتباه ناش من الخلط بين دلالة اللفظ على الشيء وتحصيله وايجاده وفيه ان ما ذكر من جواز تخلف
المدلول عن الدال في الدلالات اللفظية انما يتم في الاخبارات واما الانشاءات فيمتنع تخلف المدلول عنها كما هو معلوم من ملاحظة التمني والترجي
والنداء وغيرها فلو كان مدلول الامر هو وجوب الفعل بمعنى كونه على وجه يستحق تاركه الذم لم يمكن تخلفه عنه ويمكن دفعه بان الانشاء وان لم يكن يتخلف
مدلوله عنه عند استعمال اللفظ فيه لكون اللفظ هنا آلة لايجاد معناه الا انه ليس مفاد الامر بناء على تفسير الوجوب بالمعنى المعروف ايجاد ذلك الوجوب
في الخارج بل مفاده حينئذ هو انشاء ايجاده على حسب جعل الجاعل وهو لا يستلزم وجوده في الخارج الا مع اقتدار الجاعل على ايجاده في الخارج بمجرد الانشاء
المذكور الا ترى انه لو صدر منا انشاء الوجوب بنحو قولنا وجبت عليك الفعل مريدا به الوجوب المصطلح كان اللفظ مستعملا في ذلك مع عدم تفرع الوجوب
عليه في الخارج الا مع حصول ما يتوقف وجوده عليه ويوضح الحال فيما ذكرناه ملاحظة الامر التكويني الصادر عن غير القادر على الجعل والايجاد فان مفاد
الامر الصادر منه ومن القادر عليه بمجرد التوجيه اليه واحد الا انه لا يتفرع الوجود على انشائه المفروض ويتفرع على انشاء الاخر ويجري نحو ذلك فيما يقع في غيرهما
من الانشاءات كما في انشاء البيع والاجارة والنكاح ونحوها فان الانشاء المفروض حاصل في البيوع الصحيحة والفاسدة والانشاء في جميع المذكورات انما
يتعلق بالذات بالامر النفسي دون الخارجي فان اجتمع شرائط وجوده الخارجي تفرع عليه ذلك والا فلا قوله والتحقيق ان النقل المذكور الخ قد عرفت مما قررنا
اتجاه الجواب الاول ويؤيده ملاحظة استقراء سائر الالفاظ اذ لا يعرف لفظ يختلف معناه الموضوع له بحسب اختلاف المتكلمين به مع عدم اختلاف العرف
بل لا يعرف ذلك في سائر اللغات ايضا ولو فرض وقوعه في اللغة فهو نادر جدا وذلك كاف في اثبات اتحاد معنى الصيغة في المقامين حسبما مرت الاشارة
اليه فيتأتى تحقيقه في الجواب على المنع من ثبوت النقل المذكور مشيرا بذلك الى التزام اختلاف وضع الصيغة في الصورتين منضم مع ... مضافا الى انه
كما يتبادر من السؤال والالتماس من غير فرق فان المتبادر من الملازمة للامر والالتماس والسؤال ليس الا الطلب الحتمي الذي لا يرضى الطالب بتركه فظهر
ان النقل المذكور مستند بما ذكرناه فتعين في المقام غير متجه قوله والا لزم الاشتراك المخالف للاصل كانه اراد بذلك ان ما يكون القول بكونها مجازا
في الندب والقدر المشترك بينهما على وفق الاصل بعد اثبات كونها حقيقة في خصوص الوجوب فان اراد بذلك قلب الدليل على المستدل فلا يرد
عليه ان ما دل من الادلة على كونها حقيقة في الوجوب على فرض صحتها كما دلت على كونها حقيقة فيه دلت على كونها مجازا في غيره فلا حاجة في الاستناد الى

مجازية

مجازيته منهما الى الاصل المذكور فان ذلك دليل الحزعلى بطلان ما ذكره والمقص هنا الرجوع الى الاصل فقلب الدليل عليه بعد الضميمة المذكورة قوله
لان استعماله في كل من المعنيين بخصوصه مجاز اورد عليه بان استعماله في كل من المعنيين بخصوصه وان كان مجازا الا انه لا يلزم من القول بكونه حقيقة في
القدر المشترك كون استعماله فيهما على النحو المذكور اذ قد يكون استعماله فيهما من حيث حصول الكلي في ضمنهما واتحاده بهما فيكون استفادة الخصوصية
من الخارج ح فلا مجاز وبالجملة ان الكلام في الاستعمالات الواردة ولا يلزم فيها شيء من الاشتراك والمجاز بناء على القول المذكور بخلاف ما لو قيل بكونه
موضوعا للكل من الخصوصيتين او باختصاصه باحدهما ولزوم التجوز على فرض استعماله في كل من المعنيين بخصوص مما لا ربط له بما هو الملحوظ في المقام ثم لا يذهب
عليك ان القول بوضع الصيغة للقدر المشترك واستعمالها فيه لا ينافي ما تقرر عند المتاخرين من وضع الافعال بحسب هياتها لخصوص الجزئيات حيث
ان الوضع فيها عام والموضوع له خاص كالحروف فانها من قبيل واحد بحسب الاستعمال فكما ان الحروف لا تستعمل الا في خصوص الجزئيات ولا يصح استعمالها
في المعنى الكلي فكذا الحال في هيئات الافعال فان لفظة اضرب مثلا لا يراد بها الا الطلب الجزئي القائم بنفس المتكلم لا المفهوم العام ولذا اطبق المتاخرون
على كونها حقيقة في تلك الخصوصيات لئلا يلزم ارتكاب التجوز في جميع تلك الاستعمالات كما قد يلتزم به من يجعل الموضوع له هناك عاما وذلك للفرق البين
بين تلك كون المستعمل فيه خاصا بملاحظة كونه حصة من حصص مطلق الطلب او مخصوصا ومرادا من افراد الايجاب او جزئيا منه وكونه ايجابا جزئيا من جزئياته
وكونه ايجابا مخصوصا وفردا من افراد الايجاب وحصة منه فعدم ملاحظة خصوصية الوجوب والندب في الموضوع له وكونه ملحوظا لا بشرط كون الطلب ايجابيا
او ندبيا لا ينافي خصوصيته بالنظر الى ما جعل مرآة الملاحظة له واعتبار تلك الخصوصية فيما وضع له الا ترى ان قولك هذا الحيوان انما يفيد ملاحظة الحيوان
الخاص من حيث كونه حيوانا خاصا فاذا اطلق على الانسان او الحمار من حيث كونه حيوانا خاصا كان حقيقة لا بملاحظة خصوصية كونه انسانا خاصا او حمارا
خاصا فهو بحسب الوضع يعم الامرين ويكون حقيقة فيهما مع عدم اخذ تينك الخصوصيتين في مفهوم الحيوان والا كان خارجا عن مقتضى الوضع وكذا الحال
في ساير الالفاظ الموضوعة بالوضع العام للجزئيات حسب ما اختاروه فان لفظة هذا مثلا انما وضعت لجزئيات المشار اليه من حيث انها مشار اليها لا
من حيث كونها انسانا او حمارا او شجرا فالموضوع له هناك مما لم يلحظ فيه شيء من تلك الخصوصيات فهو مطلق بالنسبة اليها وان كان مقيدا بملاحظة كونه
جزئيا من المشار اليه هنا اورد على الايراد المذكور بما محصله ان الاستعمال المذكور ليس من قبيل استعمال العام في الخاص ليكون حقيقة مع عدم ملاحظة
الخصوصية نظرا الى كون وضعه بازاء الخصوصيات واستعماله في الجزئيات ليس على ما ينبغي لما عرفت من عدم ابتناء الايراد على استعمالها في المعنى العام مطلقا
وانما الملحوظ فيه الملاحظة بالنسبة الى اعتبار خصوصية الوجوب او الندب وقد عرفت انه لا منافات بين كون المعنى ماخوذا على سبيل الخصوصية من حيث كونه
فردا من الطلب وملحوظا على وجه الاطلاق بالنظر الى عدم اعتبار خصوصية الوجوب والندب فيه قوله فالمجاز لازم في غير صورة الاشتراك نظرا الى كون
استعمال الكلي في خصوص الفرد مجازا حيث لم توضع الصيغة لخصوص الوجوب او الندب فاستعمالها في الخاص مع ملاحظة الخصوصية في المستعمل فيه يكون مجازا
مستعملا في غير ما وضعت له وقد نبه المصنف في الحاشية على ان كون استعمال الكلي في خصوص الفرد مجازا ظاهر عند من لا يقول بان الكلي الطبيعي موجود
بعين وجود افراده نظرا الى وضوح كون استعماله في الفرد استعمالا له في غير ما وضع له سواء قيل بوجود الكلي في ضمن الفرد او بعدم وجوده في الخارج مطلقا
استعماله في الاول في مجموع ما وضع له وغيره وفي الثاني فيما يغايره راسا واما لو قلنا بوجود الكلي الطبيعي بعين وجود افراده بمعنى اتحادهما في الخارج وكون
الفرد الخارجي عين الطبيعة المطلقة فقد يشكل الحال نظرا الى كون الفرد المراد عين الطبيعة الموضوع لها فلا مجاز فاجاب بان ارادة الخصوصية يتضمن نفي
صلاحية اللفظ في ذلك الاستعمال للدلالة على غير الفرد المخصوص ولا امر ان هذا النفي معنى زائد على ما وضع اللفظ له وقد اريد معه فيكون مجازا او
كان مقصوده بذلك ان الخصوصية المتحدة مع الطبيعة الكلية لنافية لصلاحية ذلك المعنى للصدق على الغير زائد على الموضوع له وقد لوحظت في
الاستعمال حيث بعثت على عدم صدق ذلك المعنى على غير ذلك الفرد الخاص والا فمن الواضح ان نفي صلاحية اللفظ للغير ليس مما استعمل اللفظ فيه
فكيف يتعقل اندراجه في المستعمل فيه كما قد يتراءى من ظاهر كلامه فالايراد عليه بان ذلك من عوارض الاستعمال لا انه جزء من المستعمل فيه ليس على
ما ينبغي وكذا ما اورد عليه من انه لا فرق في كون اطلاق الكلي حقيقة او مجازا بين القول بوجود الكلي الطبيعي في الخارج وعدمه للاتفاق على اتحاده مع
الفرد نحوا من الاتحاد وكذا مغايرتهما في الجملة فالاستعمال فيه بالملاحظة الاولى حقيقة وبالثانية مجاز سواء قيل بوجود الكلي الطبيعي او لا اما موقظ
من عدم اباء ما ذكره المصنف عن ذلك الا انه لما كان وجه المجازية على الفرض الاول ظاهرا وعلى التقدير الثاني خفيا من جهة ما ذكره من الاشكال فقد يتوهم
الفرق بين الصورتين اراد بذلك بيان تصوير المجازية على الفرض الثاني ايضا بما قرره وكذا الايراد عليه بان ما ذكر في وجه التجوز انما يتم لو كانت الوحدة
مندرجة فيما استعمل اللفظ فيه وقد عرفت فساده عند تعرض المصنف لاعتبار الوحدة في معاني المفردات اذ من الواضح ان عدم صلاحية المعنى لغير
المصداق ليس من جهة اعتبار الوحدة في المستعمل فيه ضرورة عدمها مع عدم ما ذكر فليس مقصوده الا ما بيناه وان كان قد تسامح في التعبير نظرا الى وضوح
الحال وقد اورد عليه ايضا بانه لا مدخل لوجود الكلي الطبيعي وعدمه بالمقام على ما سيحققه المصنف من كون الوضع في الامر وغيره من الافعال عاما والموضوع
له خاصا فليس الموضوع له هناك كليا حتى يكون فيه مجال للكلام المذكور وانت خبير بان غاية ما يلزم على القول بكون الموضوع له هناك خاصا هو وضع
الصيغة لخصوص حصص الطلب وافراده من حيث كونها فردا من الطلب حسب ما مر بيانه وح فما تخيله من الاشكال قائم في المقام فاما ان قلنا بكون الكلي
الطبيعي عين افراده كانت الحصة المفروضة عين الخصوصية الحاصلة في الفرد من الوجوب والندب بحسب الخارج فيلزم انتفاء التجوز ويندفع ذلك
بما قرره الا ان ظاهر عبارته يابى عن الحمل على ما قررناه وكما نحن في ذلك على ما يقتضيه ظاهر عبارة المجيب قوله فعلى غاية الندرة والشذوذ لبعد
وقوعه نظرا الى ان الطالب اذا لم يكن غافلا عن الترك فاما ان يريد المنع منه او لا يريده فلا يخلو الحال عن ارادة الوجوب او الندب فلا يتصور ارادة الطلب المجرد
عن القيدين الا عند الغفلة عن ملاحظة الترك وهو في غاية الندرة بل لا يمكن حصوله في اوامر الشرع فرض استعماله في القدر المشترك غير معقول كذا

حكى عن المصنف معقباً له بالامر بالتأمل وذكر بعض الافاضل المدققين في وجه التأمل انه فرق بين ارادة المعنى في الضمير وارادته من اللفظ والّلازم لعين الغافل هو الاول والمعتبر في الاستعمال هو الثاني وهو غير لازم من البيان المذكور فالاشتباه انما نشأ من الخلط بين الامرين وفيه ان المنشئ للطلب انما ينشأ الطلب الخاص الواقع منه بالصيغة الخاصة فانشاء الوجوب او الندب انما يكون بالصيغة المذكورة اذ مجرد الارادة النفسية لا يقضى بانشاء المعنى في الخارج كيف ومن البين ان الطالب للشيء انما يوقع طلبه غالباً على احد الوجهين المذكورين الا ان يكون غافلاً حسب ما قرره فالطلب الخاص مراد من اللفظ قطعاً فما ذكره في الجواب غير مفيد في المقام ويمكن ان يقال ان كلاً من الوجوب والندب نوع خاص من الطلب والمنشئ للطلب انما ينشأ غالباً احد الامرين المذكورين لكن انشائه احد ذينك الامرين بواسطة الصيغة الخاصة اعم من استعمال اللفظ فيه بملاحظة الخصوصية اذ قد يكون من جهة كونه مصداقاً للطلب ينطبق عليه مطلقه وانشائه للطلب الخاص ينطبق مطلقه وانشائه للطلب الخاص من حيث انطباق المطلق عليه وكونه جزئياً من جزئياته لا يقتضي اخذ الخصوصية في مفهوم اللفظ واستعمال اللفظ فيه بملاحظة تلك الخصوصية كيف ولو بنى على ذلك لكان اطلاق المطلقات على جزئياتها مجازاً بل لو تم ما ذكره في وجه الشذوذ لكان معظم الاستعمالات مجازاً ولا يكاد يوجد حقيقة في الالفاظ الا على سبيل الندرة الا ترى انك لو قلت اكلت الخبز وشربت الماء فانما اردت بالاكل والشرب المنسوبين اليك اردت بالخبز والماء ما هو ماكولك ومشروبك فيكون مجازاً وعلى هذا القياس غير ذلك من الالفاظ الدائرة في الاستعمالات وهو بين الفساد بمكان لا يحتاج الى البيان والحل هو ما قررناه وسيجيء ان شاء الله تحقيق الكلام في اطلاق الكلي على الفرد في المحل اللائق به هذا ويمكن ارادة القدر المشترك في كلام الشارع فيما اذا تعلق الامر بشيئين يكون احدهما واجباً والاخر مندوباً كما لو قيل اغتسل للجنابة والجمعة اذ لا يمكن ارادة الوجوب منه ولا الندب والقول باستعماله في المعنيين بناء على جوازه في غاية البعد لندرته في الاستعمالات فليحمل على القدر المشترك فيكون الخصوصيتان مستفادتين من جهة القرينة الدالة عليها باعتبار المتعلقين ثم قوله بانه لا شبهة في استعماله الخ مبنى الاستدلال المذكور على استعمال صيغة الامر في خصوص كل من الوجوب والندب ان ظاهر الاستعمال قاض بالحقيقة من غير فرق بين متحد المعنى ومتعدده وفيه ان كلاً من المقدمتين المذكورتين في محل المنع اذ قد يق يكون الامر مستعملاً في العرف واللغة في الطلب الا ان ذلك الطلب قد يقع على سبيل الالزام كما هو الظاهر من اطلاقه وقد يقع على غير سبيل الالزام ولا يلزم من ذلك استعمال الصيغة في خصوص كل من المعنيين لامكان اطلاق اللفظ على المعنيين الخاصين لانطباق كل منهما على الطلب واتحاده معه كما مرت الاشارة اليه وقد تقدم الكلام فيما بنى السيد عليه من اصالة الحقيقة في متعدد المعنى وان الاظهر منع الاصل المذكور وترجيح المجاز على الاشتراك كما هو المشهور ثم لا يذهب عليك ان مفاد المقدمتين المذكورتين بعد تسليمهما هو كون الامر مشتركاً بين الوجوب والندب في الجملة لا انحصار معناه الحقيقي فيهما كما هو المدعى بل يقضي الدليل المذكور بكونه حقيقة في جميع مستعملاته سوى ما قام الدليل على كونه مجازاً فيه فكان عليه بيان الدليل على كونه مجازاً في سائر مستعملاته قوله وما استعمال اللفظة الواحدة في الشيئين والاشياء الخ ظاهر كلامه الاحتجاج على دلالة الاستعمال على الحقيقة في متعدد المعنى بعدم الفرق بينه وبين متحده في تحقق الاستعمال وظهوره في الحقيقة وقضية كلامه كون دلالة الاستعمال على الحقيقة في متحد المعنى من المسلمات عندهم والا لما اتجه الكلام المذكور مع عدم اقامته دليلاً على دلالته على الحقيقة في متحد المعنى وقد مرت الاشارة الى ذلك قوله بالنسبة الى العرف الشرعي الخ الظاهر انه يريد بالعرف الشرعي هو اصطلاح الشارع بالنسبة الى عرف الشريعة فيكون الامر عند الشارع في مخاطباته المتعلقة بالشريعة حقيقة في الوجوب خاصة بخلاف ما اذا تعلقت مخاطباته بالامور العادية مما لا مدخل لها بالشريعة فيكون في تلك الاستعمالات تابعاً للعرف واللغة كما هو الحال في سائر الاصطلاحات الخاصة كاصطلاح النحاة واهل الصرف والمنطق وغيرهم ويحتمل ان يكون مقصوده نقل الشارع لتلك اللفظة الى الوجوب مطلقاً فيحمل في كلامه على الوجوب مطلقاً سواء وقع في بيان مقام بيان الشريعة او سائر الاحكام العادية قوله واما اصحابنا معشر الامامية الخ ما ادعاه اولاً هو اجماع الصحابة والتابعين وتابعي التابعين من الخاصة والعامة المأخوذة من ملاحظة سيرتهم في كيفية الاستنباط وما ادعاه ثانياً هو اجماع الامامية على الحكم المذكور وقد وافقه على النقل الثاني السيد بن زهرة وانكر الاول وعلى الاول جماعة من العامة منهم الحاجبي والعضدي وقد يورد عليه تارة بان الاجماع المذكور انما يفيد حملهم اوامر الشرع عليه وهو اعم من كونها موضوعة لذلك وحقيقة فيه خاصة اذ قد يكون ذلك من جهة قضاء قرائن عامة على حملها على ذلك مع كونها موضوعة لمطلق الطلب وكونها مشتركة بين المعنيين كما اختاره في وضعها بحسب اللغة وقد بنى بعض المتأخرين على الوجه المذكور فقال ان غاية ما يقتضيه الاجماع المذكور هو الحمل على الوجوب واختار كون الصيغة لغة وشرعاً لمطلق الطلب بل جعل كثيراً من الادلة المذكورة للقول بكون الامر للوجوب من الآيات الشريفة وغيرها شاهداً على الحمل على الوجوب في قرينة عامة قائمة عليه مدعياً ان ذلك قصوى ما يستفاد منها دون الوضع للوجوب حسب ما ادعوه كما مرت الاشارة اليه وانت خبير ببعد الدعوى المذكورة اذ لو كان ذلك مستفاداً من القرائن الخارجية لم يستندوا فيه الى مجرد الامر ولوقع الاشارة منهم ولو نادراً الى دليله وكون ذلك من الامور الواضحة عند الجميع حتى لا يحتاج الى اقامة الدليل عليه مما يستبعد جداً سيما بعد ملاحظة الادلة اذ لا يوجد في الشريعة دليل ظاهر يدل على لزوم حمل الاوامر الشرعية على الوجوب وما احتجوا به من الآيات قد عرفت ما يرد عليه وتارة بانه لا دلالة في الاجماع المدعى على استناد الفهم المذكور الى نفس اللفظ بل قد يكون من جهة ظهور الطلب في الوجوب كما هو معلوم من فهم العرف ايضاً بعد الرجوع الى المخاطبات العرفية حسب ما مر بيانه وثالثاً انه اذا دل الاجماع على كونه حقيقة في عرف الشرع في الوجوب خاصة فقضية اصالة عدم تعدد الاصطلاح وعدم تحقق الهجران يكون كذلك بحسب اللغة ايضاً نعم لو دل دليل على الاشتراك بحسب اللغة توجه ما ادعاه من الفرق الا ان المفروض عدم استناده في ثبوت الاشتراك بحسب اللغة الى ما يزيد على مجرد الاستعمال وهو لا يعارض الدليل الدال على المجازية وقضية الاصل دون ثبوت ذلك بحسب اللغة ايضاً لاصالة عدم اختلاف الحال في اللفظ الا ان يقوم دليل على خلافه ومع الغض عنه فلا اقل من معارضة ظهور الاستعمال في الحقيقة بالاصل المذكور فلا يتم له ما ادعاه قوله انما يصح اذا تساوت نسبة اللفظ الخ ظاهر كلامه يعطي تسليم ما اصله السيد من دلالة الاستعمال على الحقيقة في متحد المعنى ومتعدده اذ من

البين ان السيد لا يقول بذلك مع قيام امارة المجاز وقد يحمل كلامه على التسليم من باب المماشاة وقد نقض قبل ذلك على كون المجاز خيرا من الاشتراك ويحتمل
حمل كلامه على التفصيل بين ما اذا ظهر كونه حقيقة في بعض المستعملات فيقدم المجاز وما اذا تساوى الحال في الاستعمالين من دون ظهور امارة على الحقيقة او المجاز
فيقدم الاشتراك الا ان التفصيل بذلك غير معروف في كلماتهم قوله ولا يذهب عليك انه لا يخفى ان مقصوده من حمل الصحابة كل امر ورد في القرآن والسنة
على الوجوب هو خصوص الاوامر المطلقة والا فاستعمال الامر في الشريعة في غير الوجوب من الضروريات لو لا مجال لانكاره فلا منافاة فيه بعد بنائه على
كون الامر في الشريعة حقيقة في الوجوب خاصة لا وجه لاستناده في كونه مشتركا في اللغة والعرف بين الوجوب والندب الى استعماله في القرآن او السنة فيهما اذ الامر
كون استعماله في الندب هناك مجازا فلا فائدة في ذكره في المقام وبعد فرض استعماله في الوجوب بحسب اللغة لا فائدة في ملاحظة استعماله فيه بحسب الشرع مع
خروجه عن محل الكلام وكون المقصود من ذلك افادة وضعه له في اللغة نظرا الى اصالة عدم النقل كما ترى مضافا الى بعده عن سياق العبارة المذكورة ويمكن
الجواب عنه بما مر من كون مقصوده اختصاص الامر بالوجوب في عرف الشريعة فيكون مشتركا بينهما عنده في كلام الشارع ايضا في المخاطبات المطلقة بغير الشرعية
فيكون المراد استعماله في القرآن والسنة في الوجوب والندب في غير ما يتعلق بالاحكام الشرعية ومنه يظهر وجه آخر لدفع المناقضة التي ذكرها المص وقد
يجاب عنه ايضا تارة بان ذكر استعماله فيهما في القرآن والسنة لبيان قضاء الاصل بكونه حقيقة فيهما في الجميع الا انه لزم الخروج عن مقتضى الاصل المذكور بالنسبة
الى الندب في عرف الشارع للدليل الدال عليه فيبقى الباقي واخرى بان المراد استعماله في المعنيين في مجموع المذكورات ولو على سبيل التوزيع فالمقصود
ان استعماله في مجموع المذكورات في الوجوب والندب دال على الاشتراك فدل استعماله بحسب اللغة اما في المعنيين او احدهما وعلى كل من الوجهين اما يثبت
المطلوب او بعض منه وكذا الحال في العرف بضميمة اصالة عدم النقل وكذا الحال بالنسبة الى استعماله في الكتاب والسنة الا انه لما كان الاستعمال الذي
يحتمل الحقيقة بالنسبة اليهما هو الوجوب دون الندب كان الثابت به جزء المعنى خاصة كذا ذكره المدقق المحشي وانت خبير ببعد الوجهين سيما الاخير
فانه مع ما فيه من التعسف الشديد لا يفي باثبات المقصود على كل الوجوه اذ لو فرض استعماله في الوجوب او الندب بحسب اللغة وثبت استعماله فيهما بحسب
العرف او الشرع لم يتجه اثبات الاشتراك بحسب اللغة ايضا لاصالة تأخر الحادث وتجدد المعنى ولا يمكن دفع ذلك باصالة عدم النقل اذ لا نقل في المقام مضافا الى
انه لم يتمسك فيما ذكره بالاصل المذكور ولا اشارة اليه في المقام فضم ذلك الى الدليل المذكور خروج عن ظ كلامه بل صريحه كما لا يخفى قوله باشتراع عدم اطلاع
على المتواتر من بحيث في مجتهد كانه اراد بذلك مع احتمال ان يكون متواترا عند قوم دون آخرين وذلك لانه انما يتصور ذلك مع المساهلة في بحث او الاجتهاد
ومع عدم المساهلة في الفحص يقضي العادة بامتناع الغفلة عنه مع حصوله وهو كما ترى اذ موانع العلم لا تنحصر في عدم الاطلاع على الاخبار بل قد يكون من جهة سبق الشبهة
على ان عدم الاطلاع على بعض تلك الاخبار مما لا مانع منه بحسب العادة فقد يكون ذلك مكمل العدد المتواتر فلا يحصل التواتر بالنسبة اليه قوله لجواز
منع الحصر يحتمل ان يكون يريد بذلك منع حصر الدليل في العقل والنقل اذ قد يكون مركبا من الامرين كالرجوع الى الامارات الدالة على الحقيقة
فان العلم بتلك الامارات مما يكون بالنقل والانتقال منها الى المقصود بالعقل بملاحظة اللزوم بينهما وقد يورد عليه بارجاع الكلام المذكور بالنسبة
الى جزئه النقلي فانه اما ان يكون متواترا او آحادا والاول يقضي بانتفاء الخلاف والثاني غير كاف في الاثبات اذ المركب منه ومن غيره يكون ظنيا كذلك
في الاحكام ويدفعه جواز الالتزام بالاول ولا يلزم معه انتفاء الخلاف اذ ذاك مما يلزم لو قلنا بالاكتفاء بالنقل فيه واما مع الحاجة الى ضم العقل اليه فقد
يكون ذلك نظريا يختلف فيه الانظار ويحتمل ان يريد به منع حصر الدليل النقلي في المتواتر والآحاد لحصول الواسطة بينهما وهو الرجوع الى الاستقراء
اذ لا يندرج في الخبر المتواتر ولا الآحاد وانكار ثبوت الواسطة بين الامرين كما ذكره بعض الاعلام بين الفساد والقول بقيام الاشكال في ذلك ايضا فانه
ان افاد القطع فذاك والا فان افادة الادلة المذكورة له محل نظر وان افاد الظن عاد الاشكال مدفوع بانه لا دليل على عدم حصول العلم منه حتى يقوم شاهدا
على تعين القول بالوقف ومجرد احتمال عدم افادته له في بادي الرأي لا يقضي بما ذكر الا ان يقال بان مقصود المتوقف بيان عدم علمه بالمسألة وعدم حصول
القطع له وهو لا يفتقر الى الاستدلال واخذ ما ذكر من المقدمات وقد ظهر بما قررنا ضعف ما ذكره في الاحكام حيث قال بعد ما اورد على نفسه
بان ما ذكرتموه مبني على ان مدار ما نحن فيه على القطع قلنا نحن في هذه المسألة غير متعرضين للنفي ولا الاثبات بل نحن متوقفون فمن رام اثبات اللغة
فيما نحن فيه بطريق ظني امكن ان يقال له متى يكتفى بذلك فيما نحن فيه اذا كان شرط اثباته القطع ام لا ولا بد عند توجه التقسيم من تنزيل الكلام على الممنوع
او المسلم وكل واحد منهما متعذر لما سبق انتهى فان من الظاهر ان من يقول بحجية الظن فلا بد ان ينتهي حجية ذلك الظن عنده الى اليقين لوضوح عدم
حجية الظن في نفسه في شيء من الموضوعات والاحكام وقضية ما ذكره عدم نهوض دليل قاطع عنده على حجية الظن هنا فليس توقفه في المقام الا من
جهة عدم قيام دليل على الترجيح لا من جهة قيام الدليل على امكان الترجيح ليلزم البناء على الوقف وح فلا وجه للاستناد الى ما ذكره من الدليل فان مفاده عدم ح
ان تم هو لزوم البناء في المقام على الوقف لعدم امكان الترجيح كما هو احد الوجهين في الوقف وهو الذي يعد قولا في المسألة ويتوقف اثباته على اقامة
الدليل والا فعدم العلم باحد الشقين مما لا يحتاج الى البناء واقامة البرهان بل اقصى ما اراده لتزييف الادلة المذكورة لسائر الاقوال قوله ورجعها
الى تتبع مظانها انه قد يكون مراده بذلك الاستقراء بملاحظة مواقع استعمال اللفظ والامارات الخارجية الدالة على ما يفهم من اللفظ عند الاطلاق
فيستنبط به الوضع وهو احد طرق اثبات الاوضاع حسب ما مر بيانه الا ان ذلك ليس شيئا من الوجوه المذكورة المتقدمة وقد يقال ان مراده بالادلة
الادلة المتقدمة الدالة على كونه حقيقة في الوجوب لكنك خبير بان كلا من تلك الادلة ظنية فهي مشاركة لما ذكره المستدل من اخبار الآحاد في
المفسدة الا ان يدعي قطعية بعضها او يقال بحصول القطع من ضم بعضها او يقال بحصول القطع من ضم بعضها الى البعض ويكون مبنى الجواب على منع
اعتبار القطع في المقام وح وان لم يحتج الى منع الحصر للاكتفاء بنقل الآحاد الا ان كلامه مبني على بيان ما هو الواقع اذ لم يستند احد في المقام الى نقل الآحاد
قوله بحيث صار من المجازات الراجحة المقصود صيرورة المجاز المذكور من المجازات المشهورة في عرفهم ع الراجحة على سائر المجازات بحسب الحمل على

الحقيقة من جهة الاستعمالات المساوية لارادتهما من اللفظ لارادة الحقيقة عند انتفاء القرائن الخارجة وهو مبنى على اختيار التوقف عند دوران الامر
بين المجاز المشهور والحقيقة المرجوحة حسبما عزى اليه اختيار ذلك كما مرت الاشارة اليه وكانه استنبط ذلك من العبارة المذكورة فتكون الصفة المذكورة كاشفة
وقد يجعل ذلك وصفا مخصصا بدعوى بلوغ الشهرة الى الحد المذكور وعدم تجاوزه عن تلك الدرجة فيوافق ما حققناه في بيان الحال في المجاز المشهور
الا انه غير معروف بينهم وكيف كان فقد اورد عليه بان شيوع استعماله في المعنى المذكور ان كان بانضمام القرينة المقارنة فذلك لا يستلزم تساوي الاحتمالين
في المجرد عنها اذ لا غلبة هناك وان كان مع التجرد عن القرينة المقارنة بانكشاف المقصود من الخارج بملاحظة القرائن المنفصلة امكن القول بذلك لكن اثبات
شيوع استعماله على الوجه المذكور مشكل قلت لا يخفى ان شيوع استعمال اللفظ في معناه المجازي قاض برجحان المجاز على ما كان عليه قبل الشيوع سواء
كان استعماله فيه على الوجه الاول والثاني والملفق منهما فكلما ازداد الشيوع قوي المجاز الى ان يبلغ حد المساواة مع الحقيقة او الرجحان عليه في صورة
الاطلاق فانه يقع حمله على الاعم الاغلب ذلك امر ظاهر بعد الرجوع الى العرف ومجرد كون الغلبة مع انضمام القرينة لا يقضي بعدم التردد بينه وبين المعنى الحقيقي
مع الخلو عنها نظرا الى اختصاص الغلبة بصورة مخصوصة فلا يسري الى غيرها اذ من الظاهر ان الغلبة قد تنتهي الى حد لا يلحظ معها تلك الخصوصية بل يقضي
شيوع استعماله فيه بالتردد بينه وبين المعنى الحقيقي او غلبته عليه في صورة الاطلاق ايضا كيف ومن البين ان كثرة استعمال اللفظ في المعنى المجازي
ولو مع القرينة قاضية بقرب ذلك المجاز الى الاذهان ولو في حال الاطلاق فيستقرب المخاطب ارادة ذلك المعنى ح عند التفطن وان كان حمله على المعنى
الحقيقي اقرب عنده وكلما قويت الشهرة والغلبة ازداد القرب المفروض فاي مانع ح من بلوغه الى الحد المذكور ويشهد لذلك ملاحظة غلبة الاستعمال
الحاصلة في بعض الموارد الخاصة كما اذا استعمل المتكلم لفظا في محل خاص مرات كثيرة متعاقبة في معنى مجازي مخصوص مع نصب قرينة على ارادة ذلك
المعنى فاذا استعمله مرة اخرى عقيب تلك الاستعمال من غير ان يقيم قرينة خاصة على ارادة ذلك المعنى كان تقدم تلك الاستعمالات المتكررة ولو كانت
مقترنة بالقرينة باعثا على التوقف في حمل اللفظ على الحقيقة او صارفا له الى المعنى المجازي ويشهد بذلك الحال في الاستعمالات ويجري ذلك في الشهرة
المطلقة الحاصلة بملاحظة استعماله فيه في الموارد المتكررة اولى فالقول بعدم قضاء غلبة الاستعمال في المعنى المجازي مع القرينة بالتوقف في فهم المراد
مع انتفائها غير متجه نعم غاية الامر ان يختلف الحال في الغلبة الباعثة على التوقف في اعتبار درجة الشيوع والكثرة فانه ان كان ذلك بانضمام القرينة المقارنة
افتقر مقاومة المجاز للحقيقة حال الاطلاق الى شيوع زائد وغلبة شديدة بخلاف ما لو شاع استعماله فيه من دون ضم قرينة مقارنة او كان الشيوع
الحاصل فيه بانضمام القرينة تارة وعدمه اخرى فانه لا يتوقف التوقف بين المعنيين ح مع الاطلاق الى اعتبار تلك الدرجة من الغلبة والشهرة المدعاة
في كلام المص دائرة بين الوجوه الثلثة واياما كان يمكن بلوغها الى الحد المذكور وان اختلفت درجات الشهرة بحسب اختلاف الوجوه المذكورة فظهر بذلك
اندفاع الايراد المذكور وابين منه في الاندفاع ما في كلام الفاضل المدقق من الحاق الدليل المنفصل القاضي بارادة الندب بالقرينة المتصلة حيث
جعل دلالة احد الحديثين المتعارضين في الظن على كون المراد من الامر معناه المجازي من قبيل القرائن المتصلة القائمة على ذلك في عدم الباعث على
صرف اللفظ اليه والوقف بينه وبين الحقيقة مع حصول الشيوع والغلبة وانت خبير بانه مع البناء على ذلك يلزم امتناع حصول المجاز المشهور بل النقل
الحاصل من الغلبة ضرورة ان استعمال اللفظ في المعنى المجازي انما يكون مع القرينة المتصلة والمنفصلة اذ بدونها لا يحمل اللفظ الا على معناه
الحقيقي والمفروض ان الغلبة الحاصلة باي من الوجهين المذكورين لا يقضي بمساواة المجاز للحقيقة او ترجيحه عليها ولو بملاحظة تلك الشهرة فكيف
يحصل المجاز المشهور والنقل على الوجه المذكور هذا واما البناء على الاستحباب من جهة ضعف الرواية وقصورها عن اثبات الوجوب للتسامح في ادلة
السنن فمما لا ربط له بالمقام وكذا حمل الرواية على الندب عند التعارض من مجرد ترجيح اعمال الدليلين على طرح احدهما من غير ان يحصل هناك فهم
عرفي يقضي بذلك كما ذهب اليه البعض فذكر ذلك في المقام ليس على ما ينبغي لوضوح خروجه عن محل الكلام اذ ليس شيء من ذلك قرينة متصلة ولا
منفصلة على ارادة الندب من اللفظ والمفروض في كلام المص شيوع استعمال الاوامر في الندب واين ذلك مما ذكر ثم انه قد وافق المص في الدعوى
المذكورة جماعة من اجلة المتاخرين كصاحب المدارك وجده الشارح لكن لا يخفى ان الدعوى المذكورة لا بينة ولا مبينة ومجرد حصول الغلبة في الجملة
على وجه يحققها لا يقضي بذلك وتوضيح المقام ان المعتبر من الغلبة الباعثة على الوقف والصرف هو ما اذا كانت قاضية بفهم المعنى المجازي مع الاطلاق
وكونه في درجة الظهور مكافئا للمعنى الحقيقي حتى يتردد الذهن بينهما او يكون راجحا على معناه الحقيقي وحصول ذلك في اخبارهم ع غير ظاهر بل من الظاهر خلافه
اذ الظاهر ان الاوامر الواردة عنهم ع على نحو سائر الاوامر الواقعة في العرف والعادة والمفهوم منها في كلامهم هو المفهوم منها في العرف ويشهد له ملاحظة
الاجماع المذكور في كلام السيد وغيره فانه يشمل كلام الائمة عليهم السلام ايضا وملاحظة طريقة العلماء في حمل الاوامر على الوجوب كافية في ذلك ولم نجد
الدعوى المذكورة في كلام احد من متقدمي الاصحاب مع قرب عهدهم ووفور اطلاعهم بل لم نجد ذلك في كلام احد ممن تقدم على المص ولو تحققت
الغلبة المذكورة لكانت واضحة لدى جمهورهم فاتفاقهم على حملها على الوجوب كاشف عن فساد تلك الدعوى بل في بعض الاخبار الواردة عنهم ع دلالة
على خلاف ذلك حسبما مرت الاشارة اليه ومع الغض عن ذلك فالشهرة المدعاة اما بالنسبة الى اعصارهم ع بان يكون اللفظ مجازا مشهورا في الندب
عند اهل العرف في تلك الازمنة او بالنسبة الى خصوص الاوامر الواردة عنهم ع فيكون مجازا مشهورا في خصوص السنتهم ع دون غيرهم وعلى الثاني فاما
ان يكون الشهرة حاصلة بملاحظة مجموع اخبارهم المأثورة عنهم ع او بملاحظة الاخبار المروية عن بعضهم او بالنسبة الى كلام كل واحد منهم ليكون الاشتهار
حاصلا في كلام كل منهم مستقلا لا امكان تم الوجه الاول اذ لا ظهور لحصول الاشتهار على ذلك الوجه الاول ولا ظهور لحصول الاشتهار على تلك الوجه في عهد اي منهم
تفرع عليه الثمرة المذكورة في الاخبار الواردة بعد تحقق تلك الشهرة الا ان دعوى الشهرة المذكورة بعيدة جدا ولم يدعها المص ايضا ومع ذلك فلابد
التاريخ فيه معلوما وعلى الوجه الثاني فالشهرة المدعاة لا تظهر ثمرتها بالنسبة الى اخبارهم اذ من البين ان ذلك لو اتفق فانما يؤثر بالنسبة الى ما بعد حصول

الاشتهار

الاشتهار واما بالنسبة الى تلك الاخبار الباعثة على حصول الاشتهار فلا وعلى الوجه الثالث لا اشكال في الاوامر الواردة عمن تقدم على من حصل الاشتهار في
كلامه بل وكذا بالنسبة الى من تأخر عنه اذ المفروض عدم تحقق الشهرة العرفية وانما الشهرة المفروضة شهرة خاصة بمتكلم مخصوص ومن البين ان الشهرة الحاصلة
في كلام شخص خاص لا يقضي بجريان حكمها في كلام غيره مع عدم تحققها بالنسبة اليه وكونهم عم بمنزلة شخص واحد وان كلام آخرهم بمنزلة كلام اولهم مما لا ربط له بالمقام
فان ذلك انما هو في بيان الشرايع والاحكام دون مباحث الالفاظ وخصوصيات الاستعمالات بل وكذا بالنسبة الى الاوامر الصادرة عمن حصل الاشتهار
في كلامه اذا استند الشهرة الى مجموع الاستعمالات الحاصلة منه اذ لا توقف حينئذ في نفس تلك الاستعمالات التي يتحقق بها الاشتهار حسبما عرفت نعم يتم
ذلك في كلامه لو صدر بعد تحقق الاشتهار المفروض ان تبين تاريخ تلك الكلمة وقد يسري الاشكال في جميع الاخبار المأثورة عنه مع جهالة التاريخ ايضا الا ان
يبنى باصالة تأخر الشهرة الى الجزء منه مع الظن بورود معظم الاخبار المروية عنه قبل ذلك فيلحق المشكوك بالغالب ويجري التفصيل المذكور اخيرا على الوجه
الرابع ايضا ودعوى الشهرة على هذا الوجه غير ظاهرة من عبارة المص ولا من الاخبار المأثورة حسبما استند اليها فان اقصى ما يستظهر في المقام حصول
الشهرة في الجملة بملاحظة مجموع الاخبار المأثورة فظهر بما قررناه ان ما ادعاه من الشهرة على فرض صحته لا يتفرع عليه ما ذكره من الاشكال الا على بعض الوجوه
الضعيفة هذا وقد اورد عليه ايضا بان المجاز الراجح انما يكون راجحا مع قطع النظر عن الوضع واما معه فمساو اذ الحقيقة ممنوعة الا اذا غلب استعماله في المعنى
الآخر بحيث اندرج في الحقيقة العرفية وانى له باثباته مع انه لا يدعيه وفيه ان كلام المص ره هنا مبني على التوقف في الحمل عند دوران الامر بين الحمل على الحقيقة
المرجوحة والمجاز الراجح وهو مسئلة اخرى مقررة في محلها فمنعه في المقام غير هادم لما هو بصدده من الكلام على ان ترجيح الحقيقة المرجوحة مط مما لا وجه
له حسبما مر تفصيل القول فيه في محله هذا ولنعقب الكلام في المرام برسم مسائل يناسب ايرادها في المقام المسئلة الاولى انهم اختلفوا في دلالة الجمل أحدها صح كذا في الدر
الخبرية المستعملة في الطلب نحو يتوضؤ ويغتسل ويعيد في مقام يراد بها ليتوضأ وليغتسل وليعد على الوجوب لو قلنا بدلالة الامر عليه فعن جماعة من الاصحاب
المنع من دلالتها على ذلك نظرا الى كونها موضوعة للاخبار وقد تعذر حملها عليه فيتعين استعمالها في الانشاء مجازا وكما يصح استعمالها في انشاء الوجوب
كذا يصح استعمالها في انشاء الندب ومطلق الطلب فاذا تعذرت الحقيقة وتعددت المجازات لزم الوقف بينها وقضية ذلك ثبوت المعنى المشترك
وهو مطلق الرجحان والثابت به هو الاستحباب بعد ضم الاصل اليه فلا يصح الاستناد اليها في اثبات الوجوب الا بعد قيام قرينة دالة عليه هذا فيما يجري فيه اصل
البراءة واما اذا كان ذلك في مقام جرى فيه اصل الاحتياط فلا بد من البناء فيه على الوجوب والمشهور فيما لا خبر بين دلالتها على الوجوب لاستعمالها ان في الطلب
الطلب كما عرفت ظاهر مع الاطلاق في الوجوب فينصرف اليه الى ان يتبين خلافه حسبما مر تفصيل القول فيه فالحال فيها كالحال في صيغة الامر من غير تفاوت
اصلا ولذا يتبادر منها الوجوب عند قيام القرينة على استعمالها في الطلب وعليه يجري الافهام العرفية كما هو الحال في الصيغة حسبما مر ويعضده ملاحظة فهم
الاصحاب واستنادهم الى تلك الجمل في اثبات الوجوب في مقامات شتى وبذلك يظهر ضعف ما ذكر في الاحتجاج المتقدم من تعادل الوجهين ولزوم الرجوع
الى الاصل بعد التوقف بين الامرين وقد يحتج له ايضا بان الوجوب اقرب الى الثبوت الذي هو مدلول الاخبار واذا تعذرت الحقيقة قدم اقرب المجازات بل
ربما يقال بكون دلالتها على الاهتمام بالطلب آكد من دلالة الامر عليه في كلام اهل البيان ان البلغاء يقيمونها مقام الانشاء ليحمل المخاطب باكد وجه
على اداء مطلوبهم كما اذا قلت لصاحبك الذي لا يريد تكذيبك تأتيني غدا لتحمله على الالتزام بالاتيان لئلا يوهم تركه له تكذيبك فيما ذكرته حيث
اثبت بصورة الاخبار وانت خبير بان بلوغ الاقربية في المقام الى حد يتعين به المجاز المذكور غير ظاهر حتى يجعل مجرد تلك الاقربية باعثة على الانصراف
الى الوجوب والنكتة المذكورة انما يناسب بعض المقامات العرفية وجريانها في مقام الخطابات الشرعية لا يخلو عن تأمل وان كان قد يتوهم كونها انسب
بالمقام الا ان التأمل في تلك المقامات يعطي خلاف ذلك كما يشهد به الذوق السليم فالاولى جعل الوجه المذكور مؤيدا في المقام ويكون الاتكال فيه
على ما قررناه ويجري الكلام المذكور بعينه في النفي الوارد بمعنى النهي فانه ايضا كالنهي ينصرف الى التحريم على الوجه الذي بيناه ثانيها انهم بعد القول
بدلالة الامر على الوجوب اختلفوا في مفاد الامر الوارد عقيب الحظر على اقوال احدها انه يفيد الوجوب كالوارد في سائر الموارد وحكى القول به عن الشيخ و
المحقق والعلامة والشهيد الثاني وجماعة من العامة منهم الرازي والبيضاوي وعزاه في الاحكام الى المعتزلة ثانيها القول بانه للاباحة حكاه جماعة عن الاكثر
ويستفاد من الاحكام كون المراد بالاباحة في المقام هو رفع الحجر دون الاباحة الخاصة وقد صرح بعض الافاضل بتفسير الاباحة هنا بمعنى الرخصة في الفعل
ثالثها التفصيل بين ما اذا علق النهي بزوال علة النهي وما لم يعلق عليه فيفيد الثاني في الاول والاول في الثاني رابعها انه يفيد رجوع حكمه
السابق من وجوب وندب وغيرهما فيكون تابعا لما قبل الحظر حكاه في الوافية وحكاه بعض الافاضل قولا بعد تقييده بما اذا علق الامر بزوال علة
عروض النهي خامسها انه للندب حكاه البعض في عداد اقوال المسئلة سادسها الوقف حكاه في الاحكام عن امام الحرمين وغيره حجة القول الاول وجوه
احدها ان الصيغة موضوعة للوجوب فلا بد من حملها عليه حتى يتبين المخرج عنه ومجرد وقوعها عقيب الحظر لا يصلح صارفا لها عن ذلك لجواز الانتقال
من الحرمة الى الوجوب كما يجوز الانتقال منها الى الاباحة ولذا لم يتوهم احد مانعا من التصريح بايجاب شيء بعد تحريمه وقد ورد الامر الواقع عقيب الحظر في
الشريعة وغيرها على الوجهين كما يظهر من تتبع الاستعمالات ولو استبعد ذلك في المقام لكان من جهة استبعاد الانتقال من احد الضدين الى الآخر وهو
جار في جميع الاحكام ثانيها انه لا كلام عند القائل بكونها للوجوب ان ورودها بعد الحظر العقلي لا ينافي حملها على الوجوب ولذا يحمل اوامر العبادات على الوجوب
الى ان يتبين المخرج عنه مع انها قبل الحظر كانت محرمة من جهة البدعة فيكون الحال كذلك في الحظر الشرعي ثالثها ان امر الحائض والنفساء بالصلوة بعد حرمتها
عليهما ولم يحمله احد الا على الوجوب وكذا الحال في قوله تع فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين وكذا في قول المولى لعبده اخرج عن المحبس الى المكتب بل
لا يستفاد منها غيره سيما في المثال الاخير ونحوها سوى الوجوب كالاوامر الابتدائية وضعف الجميع ظاهر اما الاول فلان كون الاصل حمل الامر على الوجوب
غير نافع بعد ملاحظة العرف في المقام فان فهم الوجوب منه غير ظاهر كما يشهد به ملاحظة كثير من الاستعمالات مع عدم استفادة الوجوب منه غالبا بل يمنع

التمسك في الحمل عليه بمجرد الاصل اذ لم يكن هناك شاهد على ارادة الوجوب منه لما عرفت مرارا من دوران الامر في مباحث الالفاظ مدار الفهم العرفي دون مجرد الاصل التعبدي وربما يدعى في المقام غلبة استعمال الامر في غير الوجوب فيكون الغلبة المفروضة قرينة صارفة له عن الاصل المذكور او قاضية بمقاومته له وفيه تامل يأتي الاشارة اليه انشاء الله والاظهر ان يقال ان في وقوعه عقيب الحظر شهادة على عدم ارادة الوجوب منه فيصلح ذلك صارفا له عن الظاهر او قاضيا بمقاومته له ومجرد جواز الانتقال من الحرمة الى الوجوب لا ينافي ظهور خلافه قبل قيام الدليل عليه وكذا الحال في وروده في المقام الاول وغيره ارادة الوجوب منه لقيام القرينة المعارضة القرينة المفروضة لا يقضي بحمله عليه مع انتفائها وبالجملة انه يكفي في القرينة الصارفة فلا ينافيها جواز التصريح بخلافها ولا قيام قرينة يعارضها ويترجح عليها ودعوى حصول التضاد بين جميع الاحكام فكما يستبعد الانتقال الى الوجوب كذا يستبعد الانتقال الى غيره مدفوعة بانه ليس الاستبعاد الحاصل في المقام بمجرد التضاد بين الحكمين بل من جهة غاية التضاد الحاصل بينهما ووقوعهما في الطرفين وهو غير حاصل فيما عدا الوجوب والتحريم واما الثاني فبالفرق الظاهر بين الحظر العقلي من جهة البدعية وغيرها والحظر المصرح به في كلام الشارع فان المنع هناك انما يجيء لعدم امر الشارع به واذنه في الاتيان به فلا يزاحم الامر بالفعل بوجه من الوجوه بخلاف المقام لوضوح غاية المباينة بين الحكم بتحريم الاتيان بالشيء والحكم بوجوبه فلا يلتزم به الا مع قيام دليل واضح عليه اما مجرد الامر به فلا يكفي في الدلالة عليه لكثرة اطلاق الامر في غير مقام الايجاب فيكون الاستبعاد المذكور قرينة على حمله على غير الوجوب حسبما مرت الاشارة اليه مع ان عمدة المستند في المقام هو الرجوع الى فهم العرف والفرق بين المقامين ظاهر بعد الرجوع اليه واما الثالث فلان حمل عدة من الاوامر على الوجوب من جهة قيام الاجماع عليه او الشواهد الاخر مرشدة اليه لا يفيد ظهور الامر في الوجوب مع قطع النظر عن تلك القرائن المعارضة لورود الامر عقيب الحظر واما دعوى انصراف قوله اخرج من الحبس الى المكتب الى الوجوب فلعله بضميمة المقام فانه نظير اخرج من هذا الحبس الى حبس آخر اذ لا يؤتى ذلك غالبا في مقام رفع الحجر لخصوصية المثال قاضية بخلاف ما يقتضيه ظاهر الامر المتعلق بالفعل بعد المنع منه وقد يقال بخروج امر الحائض بالصلوة والصيام بعد ارتفاع الحيض عما نحن فيه وكذا الامر بالجهاد بعد انقضاء اشهر الحرم حسبما يأتي الاشارة اليه انشاء الله هذا وقد يجاب عن المثال المتقدم بان المنهي عنه هناك غير ما تعلق الامر به فان المنهي عنه هو الخروج عن الحبس من حيث انه خروج عنه والمأمور به هو الذهاب الى المكتب ولم يكن ذلك منهيا عنه بذلك العنوان حتى يكون الامر به بعد الحظر ليندرج في محل الكلام وفيه انه اذا تعلق النهي بالخروج عن الحبس يشمل ذلك جميع افراد الخروج التي من جملتها الخروج الى المكتب اذ كان ذلك مما نهي عنه وقد فرض تعلق الامر به بعد ذلك كان مندرجا في موضع النزاع ويدفعه ان ما تعلق النهي به من حيث كونه ذهابا الى المكتب هما متغايران حقيقة وان كان احدهما ملازما للاخر والمأمور به انما هو الثاني دون الاول نعم ان عمم النزاع بحيث يشمل الامر المتعلق باحد المتلازمين بعد تعلق النهي بالاخر تم ما ذكر الا انه غير ظاهر الاندراج في موضع النزاع وفهم العرف غير مساعد هنا حسبما ادعوه هناك وفيه انه ان اريد بذلك تغايرهما بحسب المفهوم وان اتحدا في المصداق فذلك غير قاض بخروجه عن موضع النزاع وان اريد تغايرهما بحسب المصداق وان تلازما في الوجود فالحال فيه على ما ذكر الا انه ليس المفروض في المقام من هذا القبيل ضرورة كون المأمور به من افراد المنهي عنه ومصاديقه بحسب الخارج بل مفهوم المأمور به هو المنهي عنه مقيدا بالقيد المفروض هذا والظاهر ان حجج سائر الاقوال المذكورة الرجوع الى فهم العرف فكل يدعي استفادة ما ذهب اليه من ملاحظة الاستعمالات غير ان القائل بدلالته على رجوع الحكم السابق انما بنى على دلالة اللفظ على انقطاع الحكم الطاري فبعد ارتفاعه يعود الاول لزوال المانع من ثبوته اخذا بمقتضى الدليل القاضي بثبوته والقائل بالوقف بنى على التعادل بين ما يقتضي حمله على الوجوب وما يفيد حمله على غيره وقد عرفت ان قرينة المجاز قد يقاوم الظن الحاصل من الوضع فيتردد الذهن بين المعنى الحقيقي والمجازي فلا يصح الرجوع الى اصالة تقديم الحقيقة على المجاز لما مر من ابتناء الاصل المذكور على الظن دون التعبد المحض وقد يدعى استناد صرف الامر عن افادة الوجوب في المقام الى غلبة استعماله في الاباحة فيكون تلك الغلبة باعثة على فهم الاباحة فيبنى الامر على تقديم المجاز الراجح على الحقيقة المرجوحة وقد يجعل ذلك وجها للتوقف نظرا الى اختيار القول بالوقف عند دوران الامر بين المجاز الراجح والحقيقة المرجوحة وفيه ان فهم الاباحة في المقام انما يكون من الجهة التي اشرنا اليها دون مجرد الشهرة كيف ولو ثبتت تلك الشهرة فبلوغها في المقام بحيث يبعث على الصرف او الوقف غير ظاهر واستناد الفهم اليه غير متجه وان ادعاه صاحب الاحكام في كلامه ويشهد له حصول الفهم المذكور مع الغض عن الشهرة بل وقبل حصول الاشتهار لو سلمت في المقام وكيف كان فالذي يقتضيه التأمل في المرام ان يقال ان ورود الامر عقيب الحظر قرينة ظاهرة في كون المراد بالامر الاذن في الفعل فافادته رفع الحظر من غير دلالة فيه بنفسه على ما يزيد على ذلك من وجوب الفعل او ندبه او اباحته حسبما يشهد به التأمل في الاستعمالات كما مرت الاشارة اليه فتلك الخصوصيات انما تستفاد من الخارج او من ملاحظة خصوصية المقام لاختلاف الحال فيه بحسب اختلاف المقامات فانما ذكر جهة عامة قاضية بذلك قد يكون في المقام جهة اخرى يعاضدها او يعارضها فلا بد في معرفة مفاد اللفظ من ملاحظة الجميع ولنفصل الكلام فيه ببيان الحال في عدة من المقامات فنقول ان ما يتعلق به الامر المفروض قد يكون عين ما تعلق النهي به وقد يكون جزئيا من جزئياته وعلى كل من الوجهين اما ان يكون ما تعلق الامر به مما يرغب المكلف فيه ويعتني به او لا يكون كذلك بل يكون تكره عنه النفس كالجهاد في الغالب وعلى كل حال فاما ان يكون المنع المتعلق بالفعل عاما لسائر الافراد والاحوال غير الامر المفروض عليه ويكون رافعا لحكم المنع بالنسبة الى ما تعلق به او يكون الحكم بالحظر مخصوصا بالحال الاول وبعض مخصوص من غير ان يشمل الحال او الفرد الذي امر به ومنه النهي المتعلق بالجهاد في الاشهر الحرم والامر المتعلق به بعد ذلك ويمكن ان يقال بخروجه لوجه اخر عن موضع المسألة ثم اما ان يكون حكمه الثابت له قبل الحظر هو الوجوب او الندب او الاباحة او الكراهة او مما لم يصرح بحكمه في الشرع ويكون باقيا على مقتضى حكم العقل فيه وعلى غير الوجه الاخير فاما ان يكون ثبوت ذلك الحكم له في الشرع على وجه الاطلاق بالنسبة الى الازمان والاحوال والافراد على سبيل الشمول للجميع فيندرج فيه الحال او الفرد الذي تعلق الامر به مع شمول الحظر الوارد عليه لما تعلق الامر به بعده وعدمه او لا يكون كذلك بل يختص بالحال السابق او خصوص بعض الافراد مما عدا ما تعلق النهي والامر به بعد ذلك [illegible]

احدها على مورد الامر وعدمه وان خبر باختلاف العرف فهم حسب اختلاف تلك المقامات ففي بعضها لا يستفاد من الامر الا الاذن في الفعل ورفع الحظر الحاصل خلاف مع
الفهم وضوحا وخفاء بحسب اختلاف بعض الاحوال المذكورة وغيرها وفي بعضها يستفاد منه الوجوب مع اختلاف الحال فيه ايضا وفي بعضها يؤخذ بالحكم السابق وفي بعضها
يتوقف عن الحكم ولا يتوقف يظهر منها احد الوجوه ولا يبعد خروج بعض تلك الصور عن محل الكلام وملاحظة التفاصيل المذكورة في بيان مفاد اللفظ لا يناسب
انظار ارباب الاصول اذ الملحوظ فيه القواعد الكلية الاجمالية دون التفاصيل الحاصلة في المقامات الخاصة فالانسب بالمقام هو ما ذكرناه اولا من ان الامر
بالشيء بعد النهي عنه هل يكون في نفسه جهة باعثة على صرف الامر عن معناه الظاهر اولا والاظهر فيه ما عرفت فتم هذا وينبغي التنبيه لامور الاول ان الكلام في
المقام انما هو في مفاد الامر من جهة الوقوع عقيب الحظر لا فيما وضع اللفظ بازائه بحسب اللغة او العرف اذ لا وجه لاختلاف الموضوع له بحسب اختلاف المقامات
كما يظهر من ملاحظة اوضاع سائر الالفاظ اذ لا تعدد في اوضاعها في الغالب على حسب اختلاف موارده بل لا يكاد يوجد لفظ يكون الحال فيه على الوجه المذكور
فالملحوظ بالبحث في المقام ان الوقوع بعد الحظر هل هو قرينة صارفة له عن الظاهر او انه لا دلالة فيه على ذلك وانه قاض بالوقف وربما يتوهم من عنوانهم كون
البحث في المقام في موضوع الصيغة وليس الحال كذلك اذ عنوانهم للبحث بما ذكروه وتعبيرهم عن الاقوال بانه للاباحة او غيرها اعم من كونه موضوعا لذلك
فان اختصاص اللفظ بالمعنى كما يكون من جهة الوضع له كذا قد يكون من جهة الظهور الحاصل بملاحظة المقام نظرا الى القرائن العامة القائمة عليه مضافا الى
ان ما ذكرناه من وضوح فساد دعوى الوضع في المقام اقوى شاهد على عدم ارادتهم هنا نعم يظهر من السيد العميدي منعه كون الامر مطلقا موضوعا للوجوب
بل الموضوع له هو الامر المبتدأ دون الوارد عقيب الحظر وهو ان حمل على ظاهره موهون جدا كما عرفت وربما ينزل عبارته ايضا على ما ذكرناه الثاني ان المذكور
في كثير من كتب الاصول فرض المسألة في وقوع الامر عقيب الحظر والظاهر من ذلك وقوعه بعد الحظر المحقق دون المحتمل لكن لا يبعد جريان الكلام في وقوع
الامر بعد ظن الحظر بل في مقام توهمه كما لو وقع السؤال عن جواز الفعل فورد في الجواب الامر فورد في الجواب الامر به ويشهد بذلك فهم العرف وقد نبه
على ذلك غير واحد من المتأخرين الثالث لو وقع الامر بالشيء بعد الكراهة فهل الحال فيه كالامر الواقع عقيب الحظر وجهان ويجري ذلك في الوارد عقيب
ظن الكراهة وتوهمها كما لو سئل عن كراهة الشيء ومرجوحيته فورد الجواب بالامر به الرابع يجري الكلام المذكور في ورود النهي عن الشيء عقيب وجوبه بانه
هل يراد به ما يراد بالنهي الابتدائي او يكون ذلك قرينة على ارادة رفع الوجوب او يتوقف بين الامرين ويحكى عن البعض الفرق بين الامر الوارد عقيب الحظر
والنهي الوارد عقيب الايجاب فيقال بان الثاني يفيد التحريم بخلاف الاول فانه لا يستفاد منه الوجوب واستند في الفرق بين الامرين الى وجهين واهيين احدها
ان النهي انما يقتضي الترك وهو موافق للاصل بخلاف الامر لاقتضاء الامر الاتيان بالفعل وهو خلاف الاصل فحمل الاول على التحريم بعد الايجاب ومما يوافق الاصل
لا يقتضي حمل الثاني على الوجوب مع ايجابه ما يخالفه والاخر ان النواهي انما تتعلق بالمكلف لدفع المفاسد بخلاف الاوامر فانها لجلب المنافع واعتناء الشارع
بدفع المفاسد اكثر من جلب المنافع فما يكتفي به في صرف غير الاهم لا يلزم ان يكتفي به في صرف الاهم ثانيها قد عرفت ان الامر حقيقة في الطلب وان الظاهر من
الطلب مع الاطلاق هو الطلب الحتمي الايجابي فيكون انصراف الامر الى الوجوب الظاهر من الاطلاق لا لكون الصيغة حقيقة فيه بخصوصه كالظن في المشروح ونحو
انه كما ينصرف الامر حين الاطلاق الى الوجوب كذا ينصرف الى الوجوب النفسي المطلق العيني التعييني فكون الوجوب غيريا او شرطيا مشروطا او كفائيا او
تخييريا يتوقف على قيام الدليل عليه كتوقف حمل الطلب على الندب على قيام قرينة عليه وانصراف اطلاق الامر الى ما ذكرناه سواء قلنا بكونه حقيقة
في الطلب كما هو المختار او حقيقة في الوجوب كما هو المشهور مما لا اجمال للريب فيه اما بالنسبة الى انصرافه الى العيني التعييني فظاهر الوضوح توقف قيام فعل
الغير مقام فعل المكلف وكذا قيام فعل آخر مقام ذلك الفعل على ورود الدليل واما انصرافه الى الواجب المطلق دون المشروط فظاهر اطلاق اللفظ
كاف في افادته لتقييد الوجوب في الواجب المشروط بحصول الشرط فلا يحكم به الا بعد ثبوت التقييد وعن السيد المرتضى انكار ذلك فيتوقف حمله على الاطلاق
على قيام الدليل عليه وهو ان حمل على ظاهره ما يترائى منه ضعيف وقد ينزل كلامه على ما لا يخالف ما قررناه وسيجيء تفصيل القول فيه عند تعرض المصنف
له انشاء الله واما انصرافه الى الواجب النفسي فيمكن الاستناد فيه الى وجهين احدهما ان ذلك هو المنساق من اطلاق الطلاق فان ظاهر الامر بالشيء ان يكون ذلك الشيء
هو المطلوب عند الامر حتى يقوم دليل على خلافه كما يشهد به ملاحظة الاستعمالات فذلك هو المتبع الا ان يظهر من المقام كون الطلب المتعلق به من جهة حصول
مطلوب آخر بحيث يترجح ذلك على الظهور المذكور او يساويه فيحكم بمقتضى الثاني في الاول ويتوقف بينهما على الثاني ثانيهما ان الوجوب الغيري انما يدور
حصوله مدار ذلك الغير فيتقيد وجوبه اذن بوجوب الغير وقد عرفت ان تقييد الوجوب خلاف الاصل لقضاء الاطلاق بالاطلاق الوجوب نعم ان ظهر التقييد
من المقام او من الخارج كان متبعا وهو امر مضافا الى ان القول بوجوب ذلك الغير ايضا مخالف للاصل فلا وجه للالتزام من غير قيام دليل عليه نعم ان
ثبت وجوب ذلك الغير تعين الرجوع الى الاول الاصل الاول وقد يستظهر من جماعة من المتأخرين كالشهيد والمحقق الكركي المناقشة في الاصل المذكور
نظرا الى كثرة استعمال الامر في الوجوب الغيري بحيث يكافؤ ذلك ما ذكر من الظهور وربما يدعى بلوغه الى حد الحقيقة العرفية كما قد يستفاد من كلام الشهيد
ره والظاهر انه لم يرد به هجر الاول الظهور دون ان الوجوب النفسي في الاستعمالات ايضا بل مقصوده على فرض حمل كل منهما على ذلك مكافئته للوجه الاول لا
ترجيحه عليه كيف كان فالظاهر وهن ما ذكر من الاشكال نحصول الغلبة المذكورة في محل المنع بل الظن خلافه نعم لو قام الدليل من الخارج على كون شيء واجبا
لغيره امكن القول بكونه شاهدا على حمل الطلاق الامر المتعلق به على ذلك ايضا وان لم يكن هناك منافاة بين وجوبه على الوجهين الا ان ذلك بعد تسليم
من الغلبة قد يتم في المقام اذ يتوقع بكون الغالب في الواجبات الغيرية عدم وجوبها لنفسها مضافا الى اصالة عدم وجوبها على الوجه [redacted]
على فرض تسليمها الى حد يفيد المظنة محل نظر وتحرير الاصل لا يزاحم ظاهر اللفظ نعم قد يدعى في المقام [redacted]
وقبل ذا احدثت [redacted]
وردت الطلاق [redacted] على سبيل السهو

فان ثبت هناك من الجهات العامة او الخاصة ولو من جهة فهم الاصحاب ما يزاحم الظهور المذكور بحيث يجعله ظاهرا في الغيري فلا اشكال ايضا ولو قضى ذلك بتكافؤ الاحتمالين وحصول التردد بين الوجهين اتجه الوقف ولا يثبت معه الا الوجوب الغيري ولا اتجه الاخذ بظاهر اللفظ الا ان يثبت خلافه من الخارج هذا وقد تلخص مما فصلنا المفهوم من الامر حين الاطلاق في الوجوب بالوجه الذي قررناه والرجوع الى التبادر منه في الاستعمالات وملاحظة المفهوم من الاطلاقات كاف في اثبات ذلك على نحو انصراف الصيغة حين الاطلاق الى الوجوب وهذا التبادر بناء على المختار من قبيل التبادر الاطلاقي في المقامين واما على مختار القوم فمع البناء على كونه حقيقة في مطلق الوجوب الشامل لجميع الاقسام كما هو الظ من اطلاقاتهم في المقام يكون التبادر الحاصل بالنسبة اليه وضعيا ويكون انصرافه الى القسم المذكور حاصلا بالتبادر الاطلاقي وح يشكل الحال بان التبادر الحاصل في المقام على نحو واحد فالفرق بينهما على الوجه المذكور غير متجه فاما ان يقال بكونه اطلاقيا في المقامين فيسقط بذلك ما هو عمدة مستندهم للقول بكونه حقيقة في الوجوب لاتكالهم فيه على التبادر وفهم العرف او يقال بكونه وضعيا مستندا الى الوضع فيهما فلا بد من القول بكونه حقيقة في خصوص الوجوب الموصوف دون غيره من سائر اقسامه بل الظ ان الحاصل في المقام تبادر واحد فان كان اطلاقيا لم يصح الاستناد اليه في اثبات الوضع والا ثبت به الوضع لخصوص ما يتبادر من اللفظ وقد مر التنبيه على ذلك ومن هنا قد يتخيل في المقام كون الامر حقيقة في خصوص الوجوب العيني دون التخييري وظ كلام بعضهم اسناد القول بذلك الى جماعة من المتاخرين منهم السبزواري في كتب الفقه والمحقق الاردبيلي والمصنف والمحقق الخونساري وان كان المنقول من كلامهم في المقام غير واف بذلك والمحكي عن جماعة اخرين كونه حقيقة في الاعم من الامرين وقد ذكر الجانبين حجج معظمها في غاية الوهن ويجري الوجهان المذكوران فيما سوى الوجوب التخييري من سائر اقسام الوجوب مما لا ينصرف اليه الاطلاق وبعد ما عرفت ما قررناه هو الحق في المقام لا حاجة الى اطالة الكلام في المرام هذا وما ذكرناه من الانصراف كما يجري في ضمن صيغة الامر وما بمعناه كذا يجري في لفظ الوجوب وما يؤدي مؤداه اذا تعلق بفعل من الافعال واما اذا ثبت وجوب شيء بالعقل او الاجماع ودار بين وجهين او وجوه من المذكورات فالظ البناء على الوقف اذ لا ترجيح لاحد الوجوه في حد ذاته ولا اطلاق ح ليؤخذ بمقتضاه ويرجع ح في العمل الى الاصول الفقهية فمع الدوران بين الوجوب التعييني والتخييري يؤخذ بالاول لحصول اليقين بالبراءة باداء ذلك الفعل دون غيره وكذا مع الدوران بين العيني والكفائي ومع الدوران بين الوجوب المطلق والمشروط لا يحكم بالوجوب الا مع حصول الشرط وقد ينزل على ذلك ما يحكى عن السيد من القول بمكافئة احتمالي الوجوب المطلق والمشروط عند عدم دليل على التعيين ولا يحكم ح بالوجوب الا مع حصول الشرط كما سيجيء الاشارة اليه انش ومع الدوران بين الوجوب النفسي والغيري لا يحكم بالوجوب الا على نحو ما يقتضيه البناء على وجوبه للغير اذ لا اطلاق في المقام فيقتصر فيما خالف الاصل على القدر المتيقن لكن لا يجري عليه حكم الواجب الغيري من البناء على سقوطه بمجرد حصوله ولو بالاتيان به على الوجه المحرم اخذا بيقين الشغل حتى يتبين الفراغ ومع الدوران بين الوجوب والندب يبنى على الثاني اخذا باصالة عدم المنع من الترك وقد يتامل في الاخذ بالاصل المذكور وقد اشرنا اليه والى ما يزيفه رابعها قد عرفت ظهور الامر مع الاطلاق في الطلب الايجابي المطلق النفسي العيني التعييني فان لم يكن هناك قرينة على خلاف ذلك تعين الحمل عليه وان كان هناك قرينة على ثبوت ما يخالف احد القيود المذكورة تعين ذلك من غير لزوم تجوز في اللفظ كما عرفت واما اذا قامت قرينة صارفة عن بعضها لا الى الصورة المذكورة ودار الامر في المخالفة بين وجهين او وجوه فهناك صور عشر للدوران الثاني بينها الاولى الدوران بين الندب المطلق والوجوب المقيد وقد يرجح ح تساوي الاحتمالين نظرا الى ان الامر المطلق كما يقتضي الاطلاق وكان حمله على الندب خلاف الاصل فكذا التزام التقييد فيه نعم قد يقال على القول بكون الامر حقيقة في خصوص الوجوب ان ذلك من الدوران بين التقييد والمجاز ومن المقرر ترجيح التقييد نظرا الى شيوعه كالتخصيص بل هو اولى منه على سبيل ما مر تفصيل القول فيه في محله وربما يعارضه شيوع استعمال الامر ايضا في الندب فلا يترجح التقييد على المجاز المفروض بعد فرض بلوغ استعمال الامر في الندب الى حد يكافؤ التقييد غير ظاهر بل الظ خلافه كما يشهد به فهم العرف فالظ بناء على المشهور تقديم الوجوب المشروط على الاستحباب المطلق والاظهر ايضا ذلك بناء على المختار اذ لا دلالة لاطلاق الطلب على الوجوب اظهر من دلالته على الاطلاق فيقدم عليه عند التعارض ويشهد بذلك فهم العرف وهو المحكم في امثال ذلك مضافا الى ان ذلك هو الاحوط في تحصيل البراءة والاوفق بالاصل من جهة اصالة عدم رجحان الفعل ومشروعيته مع انتفاء الشرط المفروض نعم لو كان التقييد على وجه يخالف الظ جدا بحيث يكون حمل الامر على الندب اجماعليه او مكافئا له لزم الحمل على الندب او الوقف بين الامرين وذلك امر اخر لا ربط له بما هو الملحوظ في المقام الثاني الدوران بين الندب النفسي والوجوب الغيري كما اذا امر بالوضوء من جهة خروج المذي واحتمل ارادة الاستحباب النفسي او الوجوب الغيري لاجل الصلوة عند وجوبها وقد يتخيل ح كون الوجوب الغيري من جملة الوجوب المقيد لتقييده بالغير وعدم حصوله الا من جهة وجوب ذلك الغير فيرجع هذه الصورة الى الصورة المتقدمة فيكون من الدوران بين المجاز والتقييد ويجري فيه ما مر وفيه ان انصراف الامر الى الوجوب النفسي من جهة ظهور الامر بالشيء في كونه مطلوبا لذاته مرادا لنفسه لا لانصراف المطلق اليه كما هو المختار ولكونه حقيقة فيه بخصوصه على ما هو احد المحتملين على القول المشهور حسبما مرت الاشارة اليه فيكون الكلام فيه من غير جهة التقييد ايضا وح فقد يتخيل ترجيح الندب نظرا الى ان فيه مخالفة اللفظ من جهة واحدة بخلاف الحمل على الوجوب فانه قاض بتقييد الاطلاق وبالخروج عن الظ المذكور ومع الغض عن ذلك فاقصى الامر ح ان يقال بالوقف بين الامرين اذ لا اقل من مقاومة الوجهين الاخيرين للوجه الاول وفيه ان انصراف الامر الى الوجوب اقوى من انصراف الوجوب الى الوجوب النفسي كما يشهد به ملاحظة العرف اما على القول بكونه حقيقة في مطلق الوجوب فلمكان لزوم المجاز بناء على حمله على الندب بخلاف ما لو حمل على الوجوب الغيري ومن المقرر تقديم الحقيقة على المجاز واما على المختار فلكون انصرافه الى الوجوب اقوى من انصراف الوجوب الى النفسي كيف واقصى الامر بناء على ترجيح الوجوب الغيري دفع البعد عن كيفية الوجوب المطلق من الملازم في الامر واما مع ترجيح الندب فانما يرتفع البعد عن اصل الوجوب والثاني ابعد عن الظ بالنسبة الى الاول نعم على القول بكون الامر حقيقة في خصوص الوجوب النفسي مجازا في غيره وقد يشكل الحال في المقام من جهة دوران الامر بين المجازين وزيادة الاول بلزوم التقييد معه ايضا ويمكن دفعه بان حمله على الوجوب الغيري اقرب الى الحقيقة من الحمل على الندب فبعد تعذر الحقيقة يتعين اقرب المجازات وان لزم معه التزام التقييد ايضا اذ لا يمنع ذلك من حمله على اقرب

المجازات

حيث عزى اليهم القول بدلالة الامر على الوجوب العيني بالدلالة اللفظية وانه يدل عليه كدلالة تعليق الحكم على الوصف على نفي الحكم عن غيره ودلالة الامر بالشيء على النهي عن ضده العام وتوقف على كون الصيغة موضوعة لخصوص الوجوب العيني نقل ذلك مد ظله

المجازات سيما بعد شهادة فهم العرف به كيف وهو الاصل في امثال هذه المباحث وحصول الفهم المذكور بحسب العرف مما لا يكاد يرتاب فيه بعد الرجوع
الى الخطابات العرفية ويعضده فهم الاصحاب بناءهم عليه حسبما ادّعاه بعض الاجلة في المقام وكان هذا الوجه هو الاظهر في النظر الثاني ان يكون في المقام ما
يرجح الحمل على الندب ويجعله مكافئا للحمل على الوجوب على الوجه المذكور فيحمل على الندب او يتوقف عن الحمل وذلك امر ظاهر الثالث الدوران بين الندب
العيني والوجوب الكفائي والظاهر تقديم الوجوب الكفائي لما عرفت من ترجيح دلالة الامر على الوجوب على دلالته على سائر الخصوصيات مضافا الى كونه
اوفق بالاحتياط هذا على القول بكونه حقيقة في مطلق الطلب على ما هو المختار او كونه حقيقة في خصوص الوجوب العيني واما على القول بكونه حقيقة
في مطلق الوجوب مجازا في الندب فالامر اظهر لكونه من الدوران بين الحقيقة والمجاز وقد يشكل ذلك بملاحظة غلبة استعماله في الندب بالنسبة الى الحمل
على الوجوب الكفائي فيشكل الحمل على الوجوب الكفائي سيما على احد الوجهين الاولين وفيه ان حصول الغلبة الباعثة على الفهم غير معلوم بل الظاهر خلافه فما
على الندب غير متجه كالتوقف بين الوجهين الرابع الدوران بين الندب التعييني والوجوب التخييري ولا يبعد فيه ترجيح جانب الوجوب لما عرفت ويشكل
الحال فيما اذا لم يكن الفعل الاخر الذي فرض التخيير بينهما مما ثبت شرعيته بدليل اخر لمعارضة الوجه المذكور باصالة عدم شرعيته وبجانبه وفيه ان
الاصل لا يقاوم الظاهر فبعد ثبوت الوجوب بمقتضى الظاهر يتعين البناء على التخيير نظرا الى قيام الدليل عليه وذلك كاف في اثبات شرعيته ومع ذلك
فالاحوط في المقام هو الاتيان به دون غيره مما يقوم مقامه الخامس الدوران بين الوجوب المقيد النفسي والمطلق الغيري وهذا الوجه في الحقيقة مما
لا يمكن تحققه اذ كل واجب غيري يتقيد وجوبه بوجوب ذلك الغير فهو في الحقيقة دوران الامر بين المقيد النفسي والمقيد الغيري لانه لما لم يتوقف
تقييد الوجوب الغيري على ثبوت مقيد من الخارج بخلاف ما فرض من الوجوب النفسي عد الوجوب فيه مطلقا فيحتمل ان تقديم النفسي مطلقا لاشتراكهما في
التقييد ويحتمل التفصيل بين ما اذا كان وجوب ذلك الغير مطلقا او مقيدا ايضا فان كان مقيدا اتجه الوجه المذكور والا احتمل ترجيح الغيري والتوقف
بين الوجهين والتفصيل بين ما اذا كان القيد الماخوذ في المقيد غالب الحصول وغيره فيرجح المقيد في الاول والغيري في الثاني السادس والسابع
الدوران بين الوجوب المقيد والكفائي او التخييري المطلق والظاهر توقف الترجيح على ملاحظة خصوص المقام فان كان هناك مرجح لاحد الوجهين بني عليه
والا توقف بينهما ويرجع في التكليف الى الاصول الفقاهية فمع انتفاء القيد المفروض يبني على اصالة البراءة ومع حصوله يتعين الاتيان به دون ما احتمل التخيير
بينه وبينه اخذا بيقين الفراغ بعد تيقن الاشتغال الثامن والتاسع الدوران بين الوجوب الغيري والنفسي الكفائي او التخييري ويحتمل ان يكون الحال
فيه كالسابق فمع انتفاء الترجيح يرجع فيه الى الاصول الفقاهية ويحتمل ترجيح احد الاخيرين نظرا الى ان المرجوحية في الوجوب الغيري من جهتين العاشر الدوران
بين الوجوب الكفائي والتخييري والظاهر انه لا ترجيح بينهما فيرجع في العمل الى الاصل فان لم يقم به غيره تعين عليه الاتيان به اخذا بيقين البراءة بعد تيقن
الاشتغال وان قام به غيره تخير بين الاتيان به وبدله لحصول اليقين بالبراءة على الوجهين اما مع الاتيان ببدله فلانه لو كان تخييريا سقط بفعل البدل
والاحوط الاقتصار على فعله ان لم يقم دليل اخر على مشروعية ما يكون بدلا عنه على تقدير انتفاء التخيير وانت بعد التامل فيما قررناه تعرف الحال فيما لو دار
الامر بين ما زاد على وجهين من الوجوه المذكورة ودار الحال في المخالفة بين واحد منها او كانت المخالفة فيها مختلفة في الزيادة والنقيصة كان كان
الخروج عن الاصل في احدهما من وجهين وفي الاخر من جهة واحدة فيبني في الجميع على ما هو الراجح بعد ملاحظة الوجوه المذكورة ومع المعادلة يرجع في
الحكم الى الاصول الفقاهية خامسها ان قضية الامر بعد دلالته على الوجوب باي وجه كان من الوجوه المتقدمة هو وجوب الاتيان بالمامور به واداء الفعل الذي
تعلق ذلك الامر به من غير اعتبار امر اخر في حصوله الا ان يدل دليل على اعتبار ما يزيد على ذلك والوجه فيه ان ظاهر الامر هو وجوب الاتيان بما تعلق الصيغة به
فاذا حصل ذلك من المامور وصدق الاتيان بما اوجبه الامر ومع حصوله يسقط الطلب لحصول متعلقه فيحصل اداء الواجب بمجرد الاتيان من غير حاجة الى ضم
شيء اخر اليه فقضية الاصل اذن اذا تعلق الطلب بطبيعة اقتضاء الامر الاتيان به بعد الطلب المفروض بالوجوب وحصول الواجب به سواء كان الاتيان به على
وجه القصد الى ذلك الفعل وارادته او لا كما اذا وقع منه على وجه الغفلة والذهول وحال النوم ونحوه او اشتبه عليه واتى به على انه غير ما كلف به وسواء
غفل عن التكليف المتعلق به او لا وسواء اتى به على قصد الامتثال او غيره وقد يورد عليه بوجوه منها ان متعلق الطلب وان كان متعلق مطلق الطبيعة
من غير تقييد ما بشيء بمقتضى الامر لكن تعلق الطلب به انما يكون مع تفطن الفاعل به وعدم غفلته عنه لوضوح استحالة التكليف بالفعل مع غفلة
المامور عنه وذهوله عن ذلك الفعل وح فقضية تعلق الطلب بالطبيعة هو الاتيان بالفعل على وجه القصد اليه فلا يكون الصادر على سبيل الغفلة
مندرجا في المامور به وكذا اذا اتى به معتقدا كونه مغايرا للمامور به ومنها ان الظاهر مما يستفاد من الامر في فهم العرف ان ما يتعلق الطلب به هو ما يكون صادرا
على وجه العمد دون الغفلة او الالتباس بغيره كما يشهد به ملاحظة الاستعمالات فلا يندرج فيه الافعال الصادرة على غير ذلك الوجه وان شملها الطبيعة
المطلقة ومنها ان الفعل المتعلق للطلب انما يتصف بالوجوب من حيث كونه مامورا به فيتوقف وجوبه على توجه الامر الى الفاعل ومن البين ان تعلقه
به انما يكون مع علمه بالتكليف اذ لا تكليف مع الغفلة فيكون ما اتى به اداء للواجب انما هو بعد علمه بالتكليف فلو اتى به قبل ذلك ثم انكشف التكليف
به لم يكن ما اتى به واجبا حتى يسقط به ذلك التكليف فلا يكون الاتيان بالفعل اداء للمامور به الا بعد تعلق العلم به ومنها ان القدر اللازم مع الغض
عما ذكر هو اقتضاء الطبيعة المطلقة المتعلقة للطلب بالوجوب الذي هو مدلول الامر اعني مجرد كونه مطلوبا بالطلب الحتمي حسبما مر القول فيه لكن الوجوب
المصطلح وهو الذي دل عليه الامر بالالتزام نظرا الى ملاحظة حال الامر بكونه ممن يجب طاعته عقلا او شرعا على ما هو مقصود الاصولي في البحث عن ذلك
فلا يثبت كذلك نظرا الى قضاء الملاحظة المذكورة بوجوب امتثال الامر واطاعته ومن البين ان صدق الامتثال وتحققه يتوقف على كون اداء الفعل
بقصد موافقة الامر مطلقا فلا يتصف بالوجوب الا ما وقع على الوجه المذكور فلا يكون الاتيان به على غير النحو المذكور اداء للواجب ليحصل سقوط التكليف
به والذي يقتضيه التامل في المقام ان مفاد الامر هو الاتيان بالفعل على سبيل القصد والارادة لما ذكر من الوجهين الاولين خلو الاتيان به على سبيل السهو

[كذا في نسخة الاصل ... بفعل ...]

والغفلة او في حالة النوم ونحوها لم يتصف ذلك الفعل بالوجوب فلم يكن اداء للمامور به وما يستفاد من ظاهر كلام بعض الافاضل من اندراج ذلك في اداء المامور به كما ترى و
كيف يصح اتصاف فعل النائم والغافل بالوجوب مع وضوح عدم قابليته لتعلق التكليف وعدم صحة ايجاب الامر لما يصدر عنه في حال الغفلة والنوم والقول بان القدر
المسلم من عدم تعلق التكليف بالغافل هو ما كان من اول الامر واما ما بعد تفطنه بالتكليف ثم غفلته بعد ذلك وصدور الفعل منه اذن على سبيل الذهول والغفلة فلا
مانع من اندراجه في المكلف به كما قد يستفاد من كلام الفاضل المذكور وايضا غير متجه ضرورة ان السبب الباعث على عدم تعلق التكليف به من اول الامر قاض بعدم تعلقه
به بعد ذلك من غير فرق اصلا فلا داعي هناك الى التفصيل وجريان حكم الواجب على الفعل مع طريان الغفلة في اثناء العمل او عروض النوم كما في الصوم ونحوه لا يدل على
بقاء التكليف حين الغفلة غاية الامر هناك الاكتفاء بالاستدامة الحكمية واجراء حكم النية الواقعة في اول الفعل الى اخره لقيام الدليل عليه واما الغفلة عن الامر ولو من اول الامر
مع اتيانه بالفعل على سبيل القصد والارادة فغير مانع عن اتصافه بالوجوب وما ذكر من ان التكليف يتوقف على العلم فلا تكليف مع الغفلة عن الامر حتى يتصف الفعل با
لوجوب حسبما مر مدفوع بالفرق بين حصول التكليف بحسب الواقع وتعلقه بالمكلف بالنظر الى الظ وغاية ما يلزم من التقرير المذكور عدم ثبوت التكليف في الظ الا
بعد العلم به والمقصود اتصافه بالوجوب بحسب الواقع وان لم يكن المكلف عالما به وتظهر الفائدة بعد انكشاف الحال فان قلت كيف يعقل اتصاف الفعل بالوجوب مع فرض
عدم تعلق التكليف به في ظاهر الشرع وهل يعقل حصول التكليف من دون تعلق بالمكلف قلت لا شبهة في كون التكاليف امرا نسبيا اضافيا تعلقيا لكن هناك تعلق في الواقع
وهو كون صدور الفعل منه محبوبا للامر بحيث لا يجوز تركه ويبغض انتفائه في ذاته وان كان المكلف معذورا من جهة جهله فالفعل على كيفية لو علمها المكلف كان عليه
الاتيان به نظرا الى حسنه في ذاته وارادة المكلف له وتركه على كيفية لو علمها لم يكن له الاقدام عليه على حسب ما يقتضيه قواعد الحسن والقبح وتعلق في الظ وهو ان يراد من المكلف الاقدام
على الفعل بحسب ظاهر الشرع سواء كان مطابقا لما هو المطلوب بحسب الواقع اولا فالنسبة بين التعلقين هو العموم من وجه والوجوب على الوجه الاخير يتوقف
على العلم بخلاف الوجه الاول وتحقيق الكلام في ذلك مقام اخر وقد مرت الاشارة اليه في تعريف الفقه ولعلنا نفصل القول فيه فيما ياتي في المقام اللائق به انشاء الله
تعالى ومما قررناه يظهر ان اشتباه المامور به بغيره واداء غير المامور به لا ينافي اتصافه بالوجوب نظرا الى الواقع كما هو المقصود واما ما ذكر في الايراد الرابع من
اعتبار قصد الامتثال والاطاعة في اداء الواجب المصطلح نظرا الى الوجه المذكور فمدفوع بان غاية ما يتوقف عليه الوجوب المصطلح كون الامر ممن يقبح مخالفته و
عصيانه على غيره ممن لا يجب تحصيل مطلوبه ولا يقبح مخالفته وارادته وهذا المعنى هو المراد من كون الامر ممن يجب طاعته عقلا او شرعا فان المراد به هو قبح العصيان والمخالفة
ومع الغض عنه فالقدر اللازم هو ما قلناه ويتوقف على ما يزيد عليه مما لا دليل عليه واللازم مما ذكرنا وجوب مطلق الفعل سواء كان بقصد الامتثال اولا والحاصل ان
الوجوب الحاصل في المقام انما هو على طبق الايجاب الصادر من الامر فكما ان قضية امره هو ايجاب مطلق الفعل وارادة حصوله سواء كان بقصد الامتثال او غيره
ولا دليل على اختصاص وجوب الفعل بنحو خاص فكذلك الوجوب اللازم منه انما يكون على ذلك الوجه ايضا فان قلت ان الاوامر الدالة على وجوب طاعة الله تعالى
والرسول صلعم والائمة عليهم السلام من الكتاب والسنة كافية في ذلك نظرا الى عدم صدق الطاعة الا مع وقوع الفعل على وجه الامتثال غاية الامر ان ما يدل
عليه العقل لا يزيد على وجوب اداء الفعل والاتيان به من غير اعتبار ما يزيد عليه وقد دلت الاوامر المذكورة على اعتبار تلك الزيادة قلت ان ما دل على
وجوب الطاعة يعم امتثال الاوامر والنواهي ومن البين ان جل النواهي بل كلها انما يقصد منها ترك المنهي عنه من غير تقييد شيء منها بملاحظة قصد
الامتثال والاطاعة وكذا الحال في الاوامر المتعلقة بغير العبادات فلو بني على ارادة ظاهر معنى الطاعة لزم تقييدها بالاكثر وهو مع مرجوحيته في ذاته
بعيد في عن سياق تلك الادلة فان المقصود وجوب طاعتهم في جميع ما يامرون به وينهون عنه وكذا وجوب اعتبار ملاحظة طاعة النبي صلعم والامام
عليه السلام في الاتيان بما يامرون به كانه مما لم يقل به احد ومن البين ورود الجميع على سياق واحد وقد ورد نحوه في طاعة الزوجة والعبد للزوج والسيد
ومن البين عدم وجوب اعتبار الملاحظة المذكورة فالاولى اذن حمل الطاعة على ترك المخالفة والعصيان فيما يامرون به وينهون عنه فهي كالمؤكدة لمضمون
الاوامر الواردة عنهم وكان التعبير عنه بذلك نظرا الى ما هو الغالب من كون الاتيان بالمامور به وترك المنهي عنه انما يكون من جهة الامر والنهي الوارد عنهم
ان حصول الفعل او الترك في محل الوجوب والحرمة على سبيل الاتفاق بعيد عن مجاري العادات في كثير من المقامات ومع الغض عن ذلك لو اخذ بظواهر
تلك الاوامر فلا يقضي ذلك بتقييد المطلق في سائر الاوامر اذ غاية ما يفيده هذه الاوامر وجوب تحصيل معنى الامتثال والانقياد وهو امر اخر وراء وجوب
الاتيان بالمامور به الذي هو مدلول الامر على الوجه المذكور فاقصى ما يلزم ح اثمه مع اتيانه بالمامور به لا على وجه الامتثال لان لا يكون اتيا بالمامور به كذا وجد والظاهر زيادة ان
هذه الاوامر ولا يستلزم ذلك عدم اتيانه بما امر به في تلك مع اطلاقها وعدم قيام دليل على تقييدها فتحصل مما قررناه ان وجوب ايقاع الفعل
على وجه الاطاعة والانقياد انما يثبت بعد قيام الدليل عليه من الخارج والادلة المفروضة على فرض دلالتها على اعتبار قصد الطاعة ادلة
خارجية قاضية بكون الاصل في كل واجب ان يكون عبادة وذلك مما لا مدخل له بمدلول الامر ولو التزاما على حسب ما نحن بصدده فان
القدر اللازم لمدلوله هو وجوب الفعل بالمعنى المصطلح على فرض كون الامر ممن يقبح عصيانه ومخالفته واما وجوب الاتيان بالفعل على
سبيل الانقياد والاطاعة فمما لا دلالة في الامر ولو بعد ملاحظة حال الامر عليه وان قلنا بكونه ممن يجب الاتيان بمطلوبه من حيث انه امر به
ليجب قصد الطاعة والانقياد في جميع ما يوجبه فان ذلك لو ثبت فانما هو مطلوب اخر وتكليف مستقل لا وجه لتقييد مدلول الامر
به الا ان يدل دليل على التقييد ايضا فتلخص من ذلك ان القدر الثابت من ملاحظة الامر وحال الامر كون الواجب الاتيان بما تعلق
الطلب به على سبيل القصد والارادة سواء كان ذلك على وجه الامتثال والاطاعة او لا الا ان يدل دليل على تقييد الفعل المامور
به بذلك كما في العبادات ثم لا يذهب عليك انه ان كان الغرض من ايجاب الفعل مجرد تحققه في الخارج حيث تعلقت المصلحة بنفس وقوع
الفعل فلا اشكال في الاكتفاء حينئذ في سقوط التكليف بمجرد حصول ذلك الفعل ولو صدر من المامور على سبيل
القصد اليه والارادة له او وقع على سبيل السهو والغفلة وسواء قصد به الامتثال والاطاعة او لم يقصد ذلك الا انه مع الاتيان به

بقصد

بقصد الامتثال يكون مطيعا ممتثلا ومع الاتيان به على وجه التعمد والارادة من دون ملاحظة الامتثال يكون آتيا بالواجب من غير ان يحصل به الطاعة
والامتثال ولو اتى به ساهيا او نحوه يكون مسقطا للواجب من غير ان يكون الفعل متصفا بالوجوب واداء للمامور به كما لو اتى بذلك الفعل غير من
كلف به فانه يوجب سقوط التكليف عن المكلف من غير ان يتصف ذلك بالوجوب ولو تعلق الغرض بخصوص صدوره من المكلف على سبيل القصد و
الارادة فليس هناك الا الوجهان الاولان ولو تعلق الغرض مع ذلك بايقاعه على سبيل الامتثال والاطاعة خاصة تعين الوجه الاول ولا يحصل هناك
سقوط الواجب من جهة الفعل ولا ادائه الا مع حصول الانقياد والاطاعة ومعظم الاوامر الشرعية يدور بين الوجه الاول والاخير فان ما كان منها من العبادات
لم يقع شيء منها الا مع قصد الطاعة والانقياد وما كان من غيرها فليس المقصود منه في الغالب الا حصول نفس الفعل سواء كان الاتيان به بقصد الامتثال
او لا وسواء كان ايقاعه بالقصد الى الفعل وارادته او على سبيل السهو والغفلة فيما يمكن حصوله كذلك بل ولو وقع من غير المكلف به لكن قضية الاصل مع
الدوران بين الوجوه المذكورة هو الوجه الثاني فلا يتحقق سقوط الواجب بمجرد صدور الفعل منه على سبيل الغفلة ونحوها ولا بفعل الغير حسبما عرفت
من قضاء ظاهر الامر بايجاب الفعل الصادر على سبيل القصد والارادة فسقوط التكليف بغير الاتيان به على النحو المذكور يتوقف على قيام الدليل على كون المقصود
هو حصول مجرد الفعل كما ان البناء على اعتبار قصد الطاعة والانقياد يحتاج الى قيام دليل عليه فظهر بما ذكرنا انه لا يتوقف اداء الواجب على ما يزيد على قصد الفعل
وارادته فلا يحتاج حاجة في حصوله الى قصد الطاعة والقربة الا ان يثبت كونه عبادة فيتوقف على مجرد قصد القربة من غير ان يتوقف كغيرها على تعيين الفعل
اذا كان متعينا في الواقع ولا الى تعيين شيء من اوصافه من الوجوب والندب والاداء والقضاء اذ الواجب هو حصول الفعل بالقصد اليه وهو حاصل بايجادها
كذلك من غير حاجة الى ضم شيء من القرائن المذكورات الا ان يتوقف تعيين الفعل على ضم بعضها فيتعين ذلك من تلك الجهة نعم لو ضم اليه قصد الامتثال والاطاعة
حصل استحقاق المدح والثواب بخلاف ما لو لم يضمه فانه اذن لا يستحق المدح والثواب بل انما يندفع به العقاب ومن هنا ظهر ان اخذ المدح على الفعل والثواب
عليه في تحديد الواجب ليس على ما ينبغي اذ ليس استحقاق ذلك الا في العبادة بالمعنى الاعم سادسها ان تعدد الامر المتعلق بالمكلف في تعدد التكليف كما
يقتضيه رجحان التاسيس على التاكيد ويشهد به فهم العرف نعم لو تعلق الامران بمفهوم واحد وكان كل منهما متوجها الى مكلف لم يكن ذلك ظاهرا في تعدد
الواجب في الشريعة حتى يكون الامر المتوجه الى كل منهما دليلا على ثبوت واجب غير ما يدل عليه الاخر لحصول التاسيس مع اتحاد الواجب في الشرع نظرا الى
تعدد الواجبين بالنسبة الى المكلفين فلا قاضي بتعدد الواجب في الشريعة مع قضاء اصالة البراءة بالاتحاد ثم ان هناك صورا وقع الكلام في اتحاد التكليف فيها
وعدمه مع تعدد الامر كما مرت الاشارة اليها وتفصيل القول في ذلك انه اذا ورد امران من الشارع فاما ان يتعلقا بمفهوم واحد او بمفهومين مختلفين
وعلى الاول فاما ان يكون الامران متعاقبين او لا فهنا مسائل احديها ان يرد من الشارع امران متعاقبان متعلقين بمفهوم واحد فاما ان يكون ذلك المفهوم
قابلا للتعدد والتكرار عقلا وشرعا او لا وعلى الاول فاما ان يكون الامر الثاني معطوفا على الاول او لا ثم ان ما تعلق الامر به في المقامين اما ان يكون منكرا
او معرفا او مختلفا وعلى كل من الوجوه اما ان يقوم هناك شاهد من عرف وعادة ونحوهما بالاتحاد او لا فان كان المفهوم المتعلق للامرين غير قابل للتكرار فيقضي
ذلك باتحاد التكليف فيكون الثاني مؤكدا للاول الا ان يقوم هناك شاهد على تعدد التكليف كما اذا تعدد السبب القاضي بتعلق الامرين اذ الظاهر حمل الثاني
على التاسيس فيفيد تأكد الوجوب واجتماع جهتين موجبتين للفعل يكون الفعل واجبا بالنظر الى كل منهما فهما واجبان اجتمعا في مصداق واحد واتحدا كما اذا قال
اقتل زيدا لكونه مرتدا اقتل زيدا لكونه محاربا ودعوى الاتفاق على كون الامر الثاني تاكيدا للاول مع عدم قابلية الفعل للتكرار غير متجهة على اطلاقه ويمكن تنزيلها
على غير الصورة المفروضة وان كان قابلا للتكرار فان لم يكن الثاني معطوفا على الاول وكان الاول منكرا والثاني معرفا باللام فلا اشكال في الاتحاد وان كانا منكرين
او ما بمنزلته كما في قوله صل ركعتين صل ركعتين ومع عدم ظهور اتحاد التكليف كون الثاني تاكيدا للاول فقد اختلف فيه الاصوليون فالمحكي عن قوم منهم الصيرفي القول با
الاتحاد وعن الشيخ وابن زهرة والفاضلين وغيرهما البناء على تغاير التكليفين وهو المحكي عن جماعة من العامة منهم القاضي عبد الجبار والرازي والامدي وعامة
اصحاب الشافعي وعزاه الشيخ الى اكثر الفقهاء والمتكلمين وعزي الى جماعة منهم العلامة في النهاية والعضدي والاردي وابو الحسين التوقف لنا غلبة ارادة التاكيد
في الصورة المفروضة بحيث لا مجال لانكار ظهور العبارة فيه بحسب متفاهم العرف كما هو واضح من ملاحظة الاستعمالات المتداولة ولا يعارضه رجحان التاسيس على التاكيد
لظهور العبارة في ذلك بعد ملاحظة مرجحية التاكيد في نفسه بالنسبة الى التاسيس على فرض تكافؤ الاحتمالين فقضية الاصل عدم تعدد التكليف وهو كاف
في الحكم بالاتحاد حجة القول بتعدد التكليف رجحان التاسيس على التاكيد وهو قاعدة معتبرة في المطالبات قد جرى عليه العرف في الاستعمالات وقد حكى الشهيد
الثاني الاتفاق على كون التاكيد خلاف الاصل ويقرر رجحان المدعى تارة بملاحظة الغرض المقصود من المطالبات اذ المطلوب الاصلي منها اعلام السامع بما في
ضمير المتكلم وهو انما يكون في التاسيس واما التاكيد فانما يراد به تثبيت الحكم المدلول عليه بالكلام فهو خارج عما هو المقصود الاصلي من وضع الالفاظ
وتارة بان الغالب في الاستعمالات ارادة التاسيس والحمل على التاكيد نادر بالنسبة اليه والظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب واخرى بان استعمال اللفظ
في التاكيد مجاز اذ ليس اللفظ موضوعا بازائه فلا يصار اليه الا بدليل وضعف الاخير ظاهر لوضوح عدم كون اللفظ مستعملا في التاكيد وانما استعمل في
موضوعه الاصلي والتاكيد امر حاصل في المقام من تكرير الاستعمال واما الوجهان الاولان فيدفعهما ما عرفت من غلبة ارادة التاكيد في الصورة المفروضة
ورجحانه على التاسيس في خصوص المقام فلا وجه للتمسك برجحان جنس التاسيس على جنس التاكيد بعد كون الامر بالعكس في خصوص المقام وقد
اورد السيد العميدي هنا بمنع لزوم التاكيد على فرض كون المامور به بالامر الثاني عين ما امر به اولا فانه انما يلزم التاكيد لو لم يكن الامر دالا على طلب
الامر حال ايجاد الصيغة واما مع دلالته على ذلك فلا لتغاير زماني الطلب قلت التحقيق في بيان ذلك ان الامر موضوع لانشاء الطلب ومن المعلوم تعدد
الانشائين في المقام لاختلاف زمانيهما بل تعدد الزمان الماخوذ في وضع كل منهما بناء على وضع الامر لانشاء الطلب في الحال حسبما مرت الاشارة اليه في
محله فيكون كل من الامرين مستعملا في معنى غير معنى الاخر لكون كل منهما فردا من الطلب غير الاخر كسائر الاوامر المختلفة غاية الامر ان يتحد المطلوب فيهما

وذلك لا يقضي بحصول التأكيد بعد تمامية مفاد الصيغتين وحينئذ فما اورد عليه من انه ان اراد ان مفاد الامر الاول طلب الفعل مقيدا بالزمان الاول والثاني
بالثاني فهو لغو نفسا وان اراد ان الامر الاول صريح في الدلالة على الطلب في الزمان الاول فلا يفهم منه ما بعد ذلك الا بالالتزام بخلاف الامر الثاني فانه صريح
فيما دل عليه الاول بالالتزام ففيه ان هذا القدر من الاختلاف لا ينافي التأكيد ولا ينفي التأكيد اللفظي راسا مع ان ذلك لا يصح في المتعاقبين اذ ليس
بينهما اختلاف في الزمان بحسب العرف ليس على ما ينبغي حسبما قررناه في بيان مراده مضافا الى ان ما ذكره من الوجه الثاني وعلى فرض كلامه على صحته فاسد فانه
ان اريد بدلالة الصيغة على طلب الفعل في الزمان الثاني والثالث دلالته على بقاء الطلب في ذلك وعلى اتيان المأمور به المطلوب فيه اما الاول ففيه الفساد اذ لا
يعقل دلالته على وقوع الطلب في الحال ولا دلالة فيه على حصوله في الزمان الثاني والثالث بوجه من الوجوه كيف ومن البين ان الامر الانشائي انما يوجد بمجرد ايجاد
صيغة الانشاء من غير تقديم ولا تأخير عنه واما الثاني فكون الدلالة عليه في الدلالة الاولى على وجه التصريح وفي الثاني بالالتزام مما لا وجه له لوضوح عدم دلالة
الامر على خصوص شيء من الامرين وانما يدل على طلب الفعل في الجملة كما هو المعروف بل لا يصح ذلك على الاطلاق على القول بكون الامر للفور ايضا وما ذكره
من عدم جريانه في الامرين المتعاقبين لاتحاد زمان الامرين في العرف غير متجه ايضا اذ المناط في اختلاف الزمان الباعث على تعدد الفعل المتشخص به هو
الاختلاف العقلي دون العرفي فاذا كان زمان كل من الانشائين مغايرا للاخر لزم تعدد الانشائين والامر المنشأ بهما وتقارب ما بينهما لا يقضي باتحاد
الفعلين كما لا يخفى ثم ان ما ذكره من لزوم انتفاء التأكيد اللفظي راسا على التقدير المذكور مما لا وجه له اذ من البين ان المأخوذ في التأكيد اللفظي تكرار
معنى اللفظين المتكررين سواء اتحدا لفظا كما في زيد زيد او تغايرا كما في قولها كذبا ومينا وليس مبنى الكلام المذكور على انكار ذلك حتى يورد عليه
بذلك بل الملحوظ انكار اتحاد المعنى فيما ذكر من الانشائين نظرا الى كون خصوص كل من الانشائين مغايرا للاخر سيما مع القول بكون الوضع فيه عاما و
الموضوع له خاصا كما هو مختار المتأخرين فيتعدد المعنى المراد من كل منهما ومعه لا يكون الثاني تأكيدا لفظيا للاول فان اريد في الايراد الزام ذلك عليه ففيه ان نفيه
من الانشاء هو مقصود القائل وان اريد نفي التأكيد اللفظي راسا كما هو ظاهر الكلام المذكور فهو بين الاندفاع حسبما عرفت هذا ويمكن الايراد على السيد
بان الاظهر ان الانشاء الحاصل في المقام وان كان متعددا ومعه يتعدد المعنى المراد من اللفظين الا ان ذلك لا ينافي اتحاد التكليف فاذا لم يكن الامر الثاني
مثبتا لتكليف جديد وكان المقصود به اداء المطلوب الاول من غير ان يتعلق جهة وجوبه لاجل تعدد الامرين لتعدد جهتا التكليف بازائه كان الثاني تأكيدا للاول
حيث لم يثبت به شيء غير ما ثبت بالاول وخصوص تعدد الانشائين غير مفيد في المقام مع اتحاد الامر المتحصل منهما كيف ومن البين ان المقصود من كون الثاني
مؤكدا للاول ليس الا ذلك على خلاف ما يقوله القائل بالتأسيس حيث يقول بتعدد التكليفين ويجعل المستفاد من كل منهما واجبا غير الاخر فالايراد المذكور
ساقط جدا بعد وضوح المقصود نعم قد يدعى عدم مرجوحية التأكيد على النحو المفروض بالنسبة الى التأسيس لاختلاف المعنيين عند التدقيق فيجبر به الا
ان الظاهر فساد ذلك ايضا لما عرفت من ان المناط في مثل ذلك هو تعدد التكليف واتحاده ومجرد كون الانشاء الدال عليه متعددا غير مفيد في المقام مع
اتحاد التكليف الثابت بهما فان ذلك انما يقضي بتعدد البناء مع اتحاد الامر المبين بهما وهو المراد بالتأكيد في المقام ويوضح الحال في ذلك ملاحظة اسماء
الاشارة ونحوها فان نحو هذا هذا مشيرا بهما الى شيء واحد من التأكيد وتعدد الانشائين من جهة تعدد الالة المحصلة لهما لا يقضي بنفي كون الثاني
مؤكدا للاول وذلك ظاهر هذا وقد ظهر بما قررناه من وجهي القولين المذكورين حجة القول بالوقف فانه مبني على تكافؤ الوجهين المذكورين وتعادلهما
فيتوقف بينهما وضعفه ظاهر بما قررنا فلا حاجة الى اعادته وان كان الامر الثاني معطوفا على الاول وكانا منكرين نحو صل ركعتين وصل ركعتين حكم بتعدد التكليف
لظهور العطف فيه ورجحان التأسيس على التأكيد من غير حصول مرجح للتأكيد هنا كما في الصورة المتقدمة وقد نص عليه جماعة من الخاصة والعامة من غير ظهور
خلاف فيه ولا فرق بين ان يكون المأمور به بالامرين المفروضين معبرا بلفظ واحد او بلفظين مختلفين وان كان احتمال الاتحاد في الثاني منهما اشيع لشيوع عطف
التفسير في الاستعمالات وروده في كلام الفصحاء الا ان البناء على التعدد اوجه اما لكون العطف حقيقة في ذلك ولكونه الاظهر فيه بحسب الاستعمال في مثل
ذلك الحكم في المعرفين وما اذا كان الاول معرفا والثاني منكرا واما لو كان الاول منكرا والثاني معرفا نحو صل ركعتين وصل الركعتين فقد اختلفوا فيه
على اقوال احدها الحكم بمغايرة التكليفين ذهب اليه جماعة منهم ابن زهرة والعلامة والامدي والرازي ثانيها الحكم بالاتحاد ذهب اليه بعض المتأخرين و
ربما يظهر من السيد العميدي ثالثها الوقف لتساوي الوجهين فلا مرجح لاحد الاحتمالين وحكي القول به عن المحقق وابي الحسين البصري والعضدي وغيرهم وخير
الاقوال المذكورة اوسطها لظهور اللام جدا في العهدية ولا يعارضه ظهور العطف في التعدد لعدم مقاومته لظهور اللام في الاتحاد كما يعرف من ملاحظة
العرف عند عرض المثال المذكور عليه وقد انكر بعضهم دلالة العطف على التغاير كما سيجيء الاشارة اليه ثم حجة القول الاول قضاء العطف بالمغايرة و
اولوية التأسيس من التأكيد ولا يعارضه تعريف الثاني فان اللام كما يحتمل العهدية كذا يحتمل الجنسية ايضا بل هو الاصل فيه وعلى فرض ارادة العهد
فقد يكون المعهود غير المذكور اولا وضعف الجميع ظاهر فان ارادة الجنسية من اللام مع سبق المعهود في غاية البعد فظهور اللام في العهدية واتحاد المطلق في المقام
اقوى من ظهور الامرين المذكورين في التعدد جدا كما يشهد به الفهم المستقيم فان ارادة الجنسية من اللام في مثل المقام المفروض مما لم يعهد في الاستعمالات
الثابتة بخلاف انتفاء المغايرة بين المتعاطفين فانه شايع في الاستعمالات حتى انه ورد في الكتاب العزيز في موارد عديدة وفي كلام اهل العصمة وفي استعمال
ارباب البلاغة ولذا انكر الشهيد الثاني وغيره دلالته على المغايرة راسا قائلا بان من انواع العاطفة عطف الشيء على مرادفه كما نص عليه ابن هشام في المغني
وهو وان كان بعيدا اذ مجرد ورود العطف مع انتفاء المغايرة لا يفيد عدم ظهوره في المغايرة كما يشهد به صريح فهم العرف سيما في المقام اذ ليس ذلك من
عطف الشيء على مرادفه في كثير من صوره الا انه لا يقاوم الظهور الحاصل من اللام في الاتحاد ومما قررنا يظهر الوجه في القول بالوقف فانه مبني على تعادل
الوجهين المذكورين وتساويهما فيتوقف في الحمل ويرجع الى القول الثاني في مقام الفقاهة للاخذ باصالة عدم تعدد التكليف هذا كله اذا لم يقم شاهد
خارجي على التعدد او الاتحاد واما مع قيام شاهد على وفق ما هو الظاهر من اللفظ في المقامات المذكورة فلا اشكال لاعتضاد الظاهر بذلك ولو قام الشاهد على

خلافه

خلافه فان كان الظهور المفروض بالغا فهو المتبع ايضا وان كان الظهور الحاصل من الشاهد المذكور مكافئا للظهور المفروض بحيث يكون التعدد او الاتحاد بعد انضمام ذلك هو
المفهوم من الكلام بحسب العرف فهو المتبع ايضا وان تعادلا لزم الوقف فيرجع فيه الى الاصل وقضيته البناء على الاتحاد حسبما مرّ الثانية ان يتعلق الامران
بمفهوم واحد من غير ان يكونا متقاربين وح فاما ان يتعدد السبب فيهما او يتحد او لا يكون السبب معلوما فيهما او في احدهما اما مع تعدد السبب فلا اشكال في الحكم
بتعدد التكليف ومع اتحاد السبب لا يبعد الحكم باتحاد التكليف سيما مع مغايرة المخاطب بالامرين خصوصا اذا كان صدورهما عن امامين نعم لو قام هناك
شاهد على التعدد اتبع ذلك واما مع عدم العلم باتحاد السبب وتعدده فظاهر الامرين قاض بتعدد التكليف كما هو الحال في الاوامر المتداولة في العرف لكن
ظاهر الحال في الاوامر الشرعية قاض بالاتحاد كما هو الغالب في الاوامر المتعددة المتعلقة بمفهوم واحد فلا يبعد الحكم بالاتحاد بعد ملاحظة الغلبة المذكورة خصوصا
في الخطابات المتعلقة بمخاطبين عديدة اذ كل منها ح تاسيس وبيان للحكم بالنسبة الى المخاطب وهذا المذكور هو الوجه المتجه سيما بملاحظة اصالة عدم تعدد الواجب
ولا فرق بين ان يكون السبب في احدهما معلوما او يكون مجهولا فيهما نعم لو قام في المقام شاهد على تعدد التكليف تعين الاخذ به الثالثة ان يتعلق
الامران بمفهومين مختلفين فان كانا متباينين فلا كلام في تعدد التكليف سواء كانا متعاقبين او لا نعم لو كانا متنافيين بحيث لا يمكن العمل بهما معا كالامر
امر بالتوجه حين الصلوة الى بيت المقدس ثم امر بالتوجه الى الكعبة كان الثاني ناسخا للاول وان كانا متساويين امكن جريان التفصيل المتقدم في الامرين المتعلقين
بمفهوم واحد بالنسبة اليها اذا المفروض اتحادهما في الوجود ومن البين ان المامور به انما هو الطبايع من حيث الوجود كما مرت الاشارة اليه فيكون بمنزلة ما اذا اتحد
متعلق الامرين وكان فهم العرف ايضا شاهدا على ذلك وان كان بينهما عموم مطلق فان اتحد السبب فيهما حكم باتحاد التكليف وحمل المطلق على المقيد حسبما
نصوا عليه في محله من غير خلاف يعرف فيه نعم لو قام شاهد على تعدد التكليف اخذ به ومنه ما اذا كانا متعاطفين كما في قوله ان ظاهرت فاعتق رقبة واعتق رقبة
مؤمنة اخذا بظاهر العطف نعم لو كان الاول مقيدا منكرا او الثاني مطلقا معرفا فالظاهر الحكم بالاتحاد اخذا بمقتضى ظهور اللام ح في العهد القاضي باتحاد التكليف
ولو كان المطلق منكرا مقدما والمقيد معرفا باللام متاخرا فان كان بعنوان ظاهرت فاعتق رقبة واعتق الرقبة اذا كانت مؤمنة فالظاهر انه كالصورة المتقدمة
من غير اشكال واما اذا كان المقيد نحو قوله واعتق الرقبة المؤمنة فقوة الحكم بالاتحاد نظرا الى الفرق بينه وبين الصورة المتقدمة ظاهر وظاهر العطف قاض بالتعدد لكن الحكم
بجريان ذلك لا يخلو عن تامل وجعل ذلك من قبيل المبين للاطلاق غير بعيد مضافا الى اصالة عدم تعدد الواجب ومنه يظهر الاحتمال في الصورة الاولى ايضا وان
كان بينهما عموم من وجه فضرورة الحكم بتعددهما التكليف ظاهرا الا ان يقوم هناك دليل على الاتحاد وح فيتعارض الدليلان ولا بد من الجمع بينهما بوجه من الوجوه
اما بتقييد كل من الاطلاقين بالاخر فيؤتى بمورد الاجتماع او غير ذلك مما فصل القول فيه في محله وقد يجعل اتحاد السبب ح شاهدا على اتحاد التكليف
ايضا كما في العموم والخصوص المطلق وكونه بنفسه دليلا على ذلك في المقام محل نظر الا ان ينضم اليه شاهد اخر فتامل سابعها اذا ورد من الشارع اوامر عديدة وكان التكاليف
بها تكاليف متعددة بان لم يكن بعض تلك الاوامر مؤكدا للبعض مع اتحاد المطلوب بها بحسب الصورة هل يقتضي الاصل حصول الجميع بفعل واحد ليكون الاصل في
مقتضياتها التداخل الا ان يقوم دليل على خلافه او ان الاصل في ذلك وجوب تعدد الفعل على حسب تعدد الامر فيكون التداخل على خلاف الاصل حتى يقوم دليل
على الاكتفاء به وتفصيل القول في ذلك ان الاوامر المتعددة اما ان ترد على مفهوم واحد او على مفهومين او مفاهيم مختلفة وعلى الاول فاما ان يمكن تكرار
ذلك المفهوم وتعدده عقلا وشرعا او لا يمكن وعلى الثاني فاما ان يكون بين المفهومين او المفاهيم المفروضة تباين او تساو او عموم مطلق او من وجه وعلى كل من
الوجوه المذكورة اما ان يكون السبب هناك متعددا او متحدا او لا يكون السبب معلوما في الجميع او البعض ثم انه اما ان يكون المقصود من تلك الاوامر مجرد حصول
الفعل المتعلق للامر بان يكون مطلوب الامر مجرد الاتيان به في الخارج لمصلحة مترتبة عليه وينضم الى ذلك مقصود اخر او يحتمل انضمامه اليه فههنا صور احدها ان يتعلق
الامران او الاوامر بمفهوم واحد مع عدم كونه قابلا للتعدد والتكرار ولا ريب ح في التداخل وكذا الحال لو كان قابلا للتكرار اذا علم كون المقصود من كل من الامرين مجرد
حصول الطبيعة المطلقة الحاصلة بفعلها مرة وكذا الحال ايضا في التقدير المذكور لو كان متعلق الامرين مفهومين متغايرين اذا اتحدا في المصداق او اجتمعا في
بعض المصاديق لاتحاد المكلف به في غير الاخير وان تعدد فيه جهة التكليف اذ لا منافاة في الاخير بحد الاداء وان تعدد التكليف في المكلف به ايضا في الجملة ولا اشكال
ح في الاكتفاء بالاتيان به على نحو ما امر به من غير حاجة الى تعيين جهات الفعل فيحصل المطلوب بتلك الاوامر بمجرد حصول الفعل سواء قصد به امتثال جميع تلك
الاوامر او امتثال بعض معين منها بل ولو لم يعين شيئا منها او لم يقصد به الامتثال اصلا لما عرفت سابقا من اداء الواجب بفعل ما تعلق الطلب به وهو حاصل
في المقام سواء قصد به الطاعة او لا وسواء قصد به موافقة جميعها او بعض معين او غير معين منها نعم لو كان المقصود من الامر حصول الطاعة اعتبر فيه قصد ذلك سواء
لاحظ امتثال جميع تلك الاوامر او لاحظ امتثال البعض مع الغض عن الباقي او لم يلاحظ امتثال خصوص شيء منها وانما نوى بالفعل قصد الطاعة بعد علمه بكونه مطلوبا
لله تعالى في الجملة اما في الصورة الاولى فلا ريب في كونه امتثالا للجميع واما في الثانية فهو امتثال للامر الملحوظ قطعا واداء المطلوب بالنسبة الى غيره من غير قصد الامتثال
فان قلت اذا كانت العبادة عبادة وكان المقصود من الامر بها تحقق الطاعة والامتثال فكيف يمكن القول بحصول المطلوب من دون تحقق الامتثال قلت الامتثال المعتبر في
العبادات هو وقوع الفعل على جهة الطاعة سواء كان الملحوظ خصوص ذلك الامر او الارادة او غيره على وجه لا يندرج في البدعة ليتحقق قصد القربة ومع حصول ذلك يحصل
المطلوب وان لم يتحقق معه امتثال خصوص ذلك الامر نظرا الى عدم ملاحظته واما في الثالثة فيحتمل القول بعدم صدق الامتثال لخصوص شيء من تلك الاوامر وان
تحقق الامتثال للامر في الجملة ولا منافاة نظرا الى ملاحظة قصد الطاعة للامر على سبيل الاجمال دون خصوص كل منها فيكون اداء للواجب بالنسبة الى الخصوصيات ويحتمل
القول بحصول الامتثال ايضا كذلك نظرا الى قيام ذلك القصد الاجمالي مقام قصد كل واحد منها وتظهر الفائدة فيما لو نذر امتثال بعض تلك الاوامر او جميعها فيبرّ
نذره بذلك على الاخير دون الاول ثم انه لو كان بعض تلك الاوامر ايجابيا وبعضها ندبيا كان ذلك الفعل متصفا بالوجوب بحسب الواقع ضرورة طلبه
جهة الوجوب على جهة الاستحباب وان صح ايقاعه على جهة الاستحباب بملاحظة امر الندب من دون ملاحظة جهة الوجوب اذ لا مانع من ادائه من جهة تعلق ذلك الامر
به ولا ينقض ذلك بما يزيد على جهة الاستحباب الا انه ح متصف بالوجوب وان لم يوقعه المكلف من جهة وجوبه واتى به من جهة رجحانه الغير البالغ الى حد الوجوب

تعينا

في هذا لو نوى به امتثال الامر بين كان الفعل ايضا متصفا بالوجوب خاصة لكن يكون ايقاع المكلف له على كل من جهتي الوجوب والاستحباب بمعنى من جهة رجحانه المانع
من النقيض ورجحانه الغير المانع منه ولا مانع من تحقق الجهتين فيه اذ لا تضاد بينهما وانما المضادة بين حصول صفتي الوجوب والندب بحسب الواقع لاقتضاء احدهما
جواز الترك بحسب الواقع واقتضاء الاخر المنع منه واذا تقررت المغايرة بين الوجوب والندب الماخوذ صفة للفعل والملحوظ جهة لايقاعه فقد يتوافق الوجهان كما اذا اتى
في المقام امتثال الامر الوجوبي فقد اتى بالفعل المتصف بالوجوب من جهة وجوبه ولو لوحظ امتثال الامر الندبي اختلف الوجهان لاتصاف الفعل واقعا بالوجوب
واداؤه على جهة الندب لا اتيانه به بملاحظة الامر الندبي خاصة فان قلت ان الامر الايجابي المتعلق بالفعل قاض بانشاء وجوبه والندبي قاض بانشاء ندبه فيلزم اجتماع الحكمين المتغايرين
عليهما قلت قد عرفت ان مدلول الامر الايجابي والندبي ليس الا انشاء الطلب الخاص الحاصل بعنوان الحتم او عدمه واما وجوب الفعل بحسب الواقع وندبه
فهو مما يلزم من الطلب المفروض في بعض صوره فظهر ان الانشائين المفروضين لا مدافعة بينهما بوجه لوضوح ان انشاء طلب الفعل لبعض الجهات على وجه غير مانع
من النقيض لا ينافي انشاء طلبه بانشاء اخر على وجه مانع منه من جهة اخرى والذي يتراءى التدافع فيه انما هو بالنسبة الى ما يتفرع على الانشائين المذكورين
من الحكم فانه اذا كان الامر ممن يعتد بقوله ويجب طاعته عقلا او شرعا يتفرع على انشائه الاول وجوب الفعل بالمعنى المصطلح اعني رجحانه على نحو يذم تاركه
وعلى انشائه الثاني الندب المصطلح اعني رجحانه على نحو لا يذم تاركه فيلزم اذن توارد السلب والايجاب على مورد واحد ويدفعه انه ليس مقتضى انشائه الطلب
الندبي عدم المنع من الترك مطلقا وانما مقتضاه عدم حصول المنع من الترك بذلك الطلب لعدم بلوغ الطلب هناك الى حد الالزام والمنع من الترك فلا ما(نع)
ما لو حصل هناك رجحان اخر للفعل بالغ الى حد المنع من الترك فاذا حصل الالزام والمنع من الترك بطلب اخر ومن جهة اخرى لم يزاحم ذلك لما عرفت من عدم
في الطلب المذكور لعدمه [?] يتصف الفعل بالوجوب من دون معارضة الامر الندبي له فيكون الصفة الثابتة للفعل بحسب الواقع هو الوجوب خاصة و
اما الندب فانما يثبت له مع قطع النظر عن الجهة الموجبة وهو فرض مخالف للواقع اذ المفروض حصول تلك الجهة بخلاف الوجوب فانه يثبت له مع ملا(حظة)
الجهة النادبة ايضا لما عرفت من عدم المنافاة بين ثبوت المنع من الترك من جهة وبين مقتضيه انتفاء المنع من الترك بمقتضى تلك الامر المقتضي للندب
فاتضح بذلك عدم المنافاة بين الامرين المفروضين المتعلقين بذلك الفعل لا من جهة نفسهما لتوهم اقتضاء احدهما المنع من الترك والاخر جوازه لما
عرفت من ان مقتضى الجواز ليس مطلقا بل بالنسبة الى ذلك الطلب الخاص ولا من جهة ما يلزمهما من الحكمين لما عرفت من عدم لزوم الاستحباب للطلب الندبي
اذ قد ينضم الى ذلك ما يقضي الى وجوبه كما هو المفروض في المقام فاقصى الامر حصول الجهة النادبة في الفعل الراجح وهو غير حصول الندب بالفعل الراجح [?]
وربما يجعل المقام من قبيل اجتماع الحكمين اعني الوجوب والندب من جهتين بناء على الاكتفاء باختلاف الجهة في ذلك حسب ما يجيء الاشارة اليه في محله
فيندفع بذلك المنافاة المذكورة ايضا الا انه موهون بما سنفصل القول فيه من بيان فساده والحاصل ان مفاد الوجوب هو رجحان الفعل البالغ الى
حد المنع من الترك بعد ملاحظة جميع جهاته والندب رجحانه الغير البالغ اليه كذلك ولا يعقل امكان بلوغ رجحان الفعل الى الحد المذكور على الوجه المفروض و
عدم بلوغه اليه بحسب الواقع نعم لو فسر الوجوب والندب ببلوغ الفعل الى الحد المذكور نظرا الى بعض الجهات وان حصل هناك ما يزاحمه امكن الاجتماع
باختلاف الجهات الا ان التفسير المذكور خارج عن الاصطلاح وليس من محل الكلام الواقع في جواز اجتماع الاحكام وعدمه اذ جواز الاجتماع على الوجه المذكور مما
لا مجال لانكاره اذ لا يتصور مانع منه اصلا هذا واعلم ان الاوامر الغيرية المتعلقة بمفهوم واحد من قبيل المذكور اذ ليس المقصد من كل من التكاليف المفروضة الا
ايجاد مطلق الطبيعة لاجل التوصل الى ذلك الغير الحاصل بايجاد فرد منها فلو كانت هناك غايات عديدة يتعلق الامر بها من جهة كل واحد منها فاذا اتى
تلك الواجبات باداء تلك الطبيعة مرة وكذا لو كانت بعضها واجبة وبعضها مندوبة سواء اتى به المكلف بملاحظة جميع تلك الجهات او اتى به لخصوص الجهة
الموجبة او النادبة وكذا الحال لو كان واحد من تلك التكاليف نفسيا والباقي غيريا ومن ذلك يعرف الحال في الوضوء عند تعدد غاياتها مع وجوب الجميع
او استحبابها او اختلافها فيصح الاتيان بها بملاحظة جميع تلك الجهات او بعض منها او مع قطع النظر عن ملاحظة خصوص شيء منها اذا علم حصول الجهة المرجحة
في الجملة واتى به من حيث رجحانه مع عدم ملاحظة الخصوصية ومع كون كل واحد من تلك الجهات موجبة يتصف الفعل بالوجوب وان كان الباقي نادبة ولو اتى به
بملاحظة الجهة النادبة خاصة فقد اتى بالواجب لا من جهة وجوبه بل من جهة المرجحة له بما دون الوجوب حسب ما مر بيانه ويجري ما ذكرناه في المندوبات المندرجة
اذا لم نشترط في اداء المندوب ملاحظة جهة الندب كما هو قضية اطلاق المندوب وان اتى به مع الغفلة عن تعلق الندب به فقد اتى بما يجب عليه لا من جهة وجو(به)
بل المندوبية في نفسه فيكون امتثالا للامر الندبي واداء للواجب بالنسبة الى المندوب وهكذا الحال في نظاير ما ذكرناه ثانيهما ان يتعلق الامران والاوامر بمفهوم
واحد مع كونه قابلا للتكرار من غير ان يعلم كون المقصود مجرد الاتيان بالطبيعة على سبيل الاطلاق وح فهل يكون تعدد الاوامر قاضيا بتعدد التكليف قاضيا
بتعدد المكلف به ايضا ليتوقف امتثال الامر بالاوامر على تكرار الفعل على حسب الامر فلا يكون الاتيان بها مرة كافيا في اداء تلك التكاليف وجهان بل قولان
هذه المسئلة وان لم يعنونوا لها بحثا في الكتب الاصولية لكن يستفاد الحال فيه بملاحظة ما ذكروه في تداخل الاسباب في الغسل وما احتجوا به على التداخل و
عدمه في تلك المقام والظاهر كون تعدد التكليف ح قاضيا بتعدد المكلف به فلا يحصل البراءة من الجميع الا بتكرار ايجاد الطبيعة على حسب الامر وان لم يقم
العرف حينئذ اقوى دليل عليه ولا فرق ح بين ما اذا علم اسباب تلك التكاليف ولم يعلم شيء منها او علم التسبب في بعضها دون البعض وما اذا علم اتحاد اسبابها او [?]
وان كان الحكم في صورة تعدد الاسباب اظهر والاصل مع تعدد التكليف عدم تداخل التكاليف في الاداء الا ان يدل دليل على الاكتفاء به وهذا الاصل
كما عرفت من الاصول المستندة الى اللفظ بحسب فهم العرف حيث ان المفهوم من الاوامر بعد ضم بعضها الى البعض كون المطلوب في كل منها مغايرا للمطلوب بالاخر فقضية
ذلك الاطلاق كل منها [?] في التكاليف الثابتة بالاوامر ونحوها من الالفاظ حيث ان فهم العرف حجة كافية في اثبات ذلك واما في التكاليف الثابتة بغير
اللفظ كالاجماع والعقل فيتبع ذلك الحال الدليل القائم عليه فان دل على كون المكلف به في كل منها مغايرا للاخر فذاك وان لم يقم دليل على تغاير المكلف به
فظاهر الاصل قاض بالاجتزاء بالفعل الواحد لحصول الطبيعة المطلوبة بذلك التحقق [?] لانه لا اطلاق في المقام حتى يمكن التمسك به في حصول الامتثال

والشغل اليقيني بالتكاليف قاض بوجوب تحصيل اليقين بالفراغ ولا يحصل الا مع تعدد التكاليف فلو كان الواجب هناك هي الطبيعة المطلقة لا بشرط المغايرة للامر صح اداؤهما بفعل واحد وان كان الواجب هو الطبيعة المقيدة بما يغاير اداء الواجب الآخر لم يصح الاكتفاء بفعل واحد في ادائهما وحيث ان الواجب هناك دائر بين الامرين توقف البراءة اليقينية عند اليقين بالاشتغال على مراعاة الوجه الثاني والقول باصالة عدم تقييد الواجبين بما ذكر مدفوع بما عرفت من انتفاء الاطلاق في المقام ليتمسك في نفي التقييد بالاصل المذكور مع دوران الامر بين تعلق الوجوب بالمطلق والمقيد لا قضاء للاصل بشيء من الوجهين اذ كما ان الاصل عدم تعلق الوجوب بالمقيد فكذا الاصل عدم تعلقه بالمطلق فاللازم حينئذ هو الرجوع الى ما يقتضيه اليقين بالاشتغال من تحصيل اليقين بالفراغ هذا والذي يظهر من جماعة من المتأخرين في بحث تداخل الاغسال قضاء الاصل بالتداخل في المقام وحصول امتثال الجميع بفعل واحد الا ان يدل دليل على لزوم التكرار والذي يستفاد من كلماتهم في ذلك المقام على ما يظهر مما ذكره بعض الاعلام التمسك في ذلك بامرين احدهما الاصل فان تعدد المكلف به خلاف الاصل وغاية ما ثبت في المقام تعدد التكاليف وهو لا يستلزم تعدد المكلف به كما عرفت في الصورة المتقدمة فاذا امكن اتحاده كان الاصل فيه الاتحاد وعدم التعدد ثانيهما ان امتثال الاوامر حاصل بايجاد الطبيعة مرة لاطلاق النص فلا حاجة الى التكرار وتوضيح ذلك ان مواد الاوامر حسبما مر بيانها انما تفيد الطبايع المطلقة المعراة عن التقييد بشيء من القيود وهي حاصلة بالفرد المفروض فيكون الاتيان به اداء للمامور به بالنسبة الى كل من تلك الاوامر نظرا الى اطلاقها وفيه ما عرفت من قضاء العرف بخلاف المذكور اذ ليس المستفاد عرفا من تلك الاوامر بعد ملاحظة بعضها مع البعض الا تعدد المكلف به وكون المطلوب في كل منها مغايرا لما يراد بالامر الآخر فمواد تلك الاوامر وان كانت موضوعة بازاء الطبايع المطلقة القاضية باداء الجميع بالاتيان بمصداق واحد لحصول الطبيعة المطلوبة بتلك الاوامر في ضمنه الا ان صريح فهم العرف يأبى عن ذلك الا ترى ان السيد اذا قال لعبده اشتر لحما اشتر لحما لم يفهم منه بعد فهم تعدد التكليفين من جهة العطف الا كون المطلوب بالثاني هو اللحم المغاير للاول فاذا كان الحال كذلك في الامرين المتعاقبين فبدون ذلك اذ لا يتصور فرق بينهما بعد البناء على تعدد التكليفين كما هو مفروض البحث بل فهم العرف حاصل هناك ايضا بعد ملاحظة الامرين معا والبناء على تعدد التكليفين من غير تأمل منهم في ذلك فيكون ذلك في الحقيقة قيدا في المطلوب بكل من الامرين او الاوامر المتعلقة بالطبيعة وذلك التقييد انما يستفاد من تعدد الامر او التكليف المط في تعدد المكلف به حسبما بيناه فيكون التقييد مخالفا للاصل مدفوعا بظاهر الاطلاق غير مفيد في المقام بعد قيام الدليل عليه من جهة فهم العرف وكذا الحال فيما ذكر من الاصل فان الاصل لا يقاوم ظاهر اللفظ نعم لو لم يكن هناك ظهور في اللفظ لم يكن مانع من الاستناد الى الاصل وقد عرفت ان الحال على خلاف ذلك ويعضده ملاحظة الاوامر الواردة في الشريعة فان معظم التكاليف مبنية على تعدد المكلف به كما اذا نذر دفع درهم الى الفقير ثم نذر دفع درهم اليه وهكذا فانه يلزم بدفع دراهم على حسب النذر الواقع منه ولا يكتفي بدفع درهم واحد عن الجميع قطعا وكذا لو فاتت احدى اليومية مرات عديدة لم يكتف في قضائها بصلوة واحدة تقوم مقام الجميع وكذا لو وجب عليه قضاء ايام من شهر رمضان لم يكتف بصوم يوم واحد عنها الى غير ذلك مما لا يخفى على المتتبع في ابواب الفقه وكلها امور واضحة لا خفاء فيها بل لو اريد الاكتفاء بفعل واحد عن امور متعددة توقف القول به على قيام الدليل عليه من نص او اجماع وكان ذلك خروجا عن مقتضى اللفظ فاستقراء تلك المقامات اقوى شاهد على ما ذكرناه فان قلت ان مادة الامر انما وضعت للطبيعة المطلقة حسبما مر مرارا فيكون مفاد كل من الامرين او الاوامر طلب الطبيعة المطلقة فمن اين يجيء فهم التقييد المذكور اذا لم ينضم اليها قرينة خارجية قلت يمكن استناد ذلك الى ضم احد الامرين الى الآخر فان تعدد الايجاب ظاهر في تعدد الواجب وتميز كل منهما عن الآخر ويلزم من ذلك تقييد كل من المطلوبين بما يغاير الآخر فلا يصح الخروج عن عهدة التكليف به الا باداء آخر كما هو الحال في معظم الاستعمالات كما عرفت ومن البين ان المفهوم من اللفظ بحسب العرف حجة في المقام وان استند ذلك الى ضم احد اللفظين الى الآخر لم يكن كل منهما مستقلا في افادته بل لا يبعد القول في المقام باستناد الفهم المذكور الى خصوص كل من الامرين لقضاء كل منهما باستقلاله في ايجاب الطبيعة ووجوب الاتيان بها من جهته وقضية ذلك تعدد الواجب المقتضي للزوم الاتيان بهما كذلك حتى يتحقق الفراغ عنهما فتعدد الواجبين وان استند الى تعدد الامرين لكن ليس ذلك من جهة قضاء الانضمام بفهم معنى زائد على ما يقتضيه كل من الامرين بل هو مستند الى ما يفهم من كل من اللفظين غاية الامر ان يكون تعدد ذلك المعنى مستندا الى تعدد الامرين فتأمل ثانيها ان يتعلق الامران او الاوامر بطبيعتين مختلفتين وح ان كان المقصود منهما مجرد حصول الطبيعة المطلقة على حسب ما مر في الصورة السابقة اكتفي هنا ايضا في اداء تلك التكاليف بالاتيان بمورد الاجتماع لصدق حصول المكلف به بتلك التكاليف باداءه ولا اشكال ايضا في وجوب مراعاة التعدد في الاداء لو صرح بكون المطلوب الاتيان بكل من تلك الطبايع بايجاد مستقل لا يجامع اداء الآخر بان لا يحصل تداخل تلك التكاليف واما اذا اطلقت تلك الاوامر المتعلقة بها فالحال فيه كالصورة السابقة فلا بد من التداخل في مورد الاجتماع سيما مع اختلاف الاسباب وتعددها على نحو ما مر ويعرف الحال فيه من المسئلة المتقدمة اذ بعد قضاء تعدد التكليف هناك بتعدد المكلف به ولزوم تميز كل منهما عن الآخر في الايجاد فاقتضاء ذلك في المقام اولى اذ تعدد المكلف به في الجملة مع تعدد الطبيعتين مما لا مجال للتأمل فيه انما الكلام هنا في قضاء تعدد المكلف به تعدد الاداء وتميز كل من الفعلين في الخارج عن الآخر وهو الظاهر من قضاء الامرين المتعلقين بالطبيعة الواحدة تعدد المكلف به في الخارج وتميز كل منهما عن الآخر في الايجاد مضافا الى جريان الدليل المتقدم هنا ايضا بل الظاهر ان فهم العرف في المقام اوضح منه هناك سيما اذا كان بين المفهومين عموم من وجه والظاهر جريان الخلاف المتقدم في المقام ايضا والوجه في القول به ما مرت الاشارة اليه ودفعه ايضا ظاهر مما قدمناه وينبغي التنبيه على امور احدها انه لو تعلق التكليف بامور وكانت تلك الامور في صورة واحدة لم يقض مجرد ذلك بتصادقهما في الخارج ليكتفى بايجاده مرة في ادائهما بناء على القول بالتداخل فان قضية القول بالتداخل جواز الاجتماع بعد العلم باندراجهما في طبيعة واحدة او العلم بتصادق الطبيعتين في مصداق واحد اما لو لم يثبت ذلك كتصادق الزكوة والخمس على شيء واحد وصدق واحد منهما على غير الصدقات وصدقة مع اداء الدين وكذا تصادق زكوة الفطرة وزكوة المال وكذا تصادق ساير الحقوق المالية كمال الاجارة وثمن المبيع ومال المصالحة وغيرها من الحقوق الثابتة في الذمة وكذا تصادق صلوة الصبح ونافلتها وتصادق احديهما مع صلوة الطواف وغيرها مما يوافقها في الصورة فلا اشكال في بطلان القول بالتداخل بالنسبة اليها ولذا لم يقل احد بالتداخل في شيء من المذكورات ولم يذكر فيه ذلك على سبيل الاحتمال ايضا فانها طبايع مختلفة متباينة

او غير ثابت المصادقة وان كانت محققة بحسب الصورة فهو ايضا خارج عن محل الكلام فما يظهر من كلام بعض الاعلام من ادراج ذلك في مورد التداخل ليس
على ما ينبغي ثم ان القول بالتداخل في مسألة الاغسال بالنظر الى الاصل على القول به مبني على اثبات تصادق تلك الاغسال وامكان اجتماعها او ثبوت كون الغسل طبيعة
ذا افراد يتعدد جهة التكليف به واما مع عدم ثبوت شيء من الامرين فلا وجه للقول بالتداخل فيه ولو على القول باصالة التداخل فلا تغفل في المقام ثانيها ان محل
الكلام ما اذا تعلق الاوامر بطبيعة واحدة قابلة للصدق على جزئيات او بطبائع متصادقة في بعض المصاديق او جميعها واما اذا تعلق الامر بمجموع امور هي من افراد طبيعة
واحدة كما اذا وجب عليه الف درهم من الزكوة لم يعقل ان يكون دفع درهم واحد قائما مقام الجميع ضرورة تعلق الوجوب بالالف وهو غير صادق على الواحد فما وقع
في المقام من التمثيل بدفع دينار بدلا عن قنطار ليس على ما ينبغي ثالثها ان محل الكلام في المقام جواز اجتماع المطلوبين المتعددين في المصداق بان يكون فعل واحد
مجزيا عنهما فاما اذا كان متعلق المفهوم الذي تعلق الامران به كليا صادقا على افراد فلا يعتبر تعدده في مقام الامتثال كما اذا نذر دفع درهم الى فقير ثم نذر دفعه
اخرى وهكذا فلا اشكال في جواز دفع ذلك كله الى فقير واحد وكذا لو تغاير المفهوم وتصادقا في المصداق جاز اختيار مورد الاجتماع واداء التكليفين بالنسبة اليه
فلو قال اعط الفقير درهما واعط العالم دينارا او كان نذر فقيرا عالما جاز دفع النذرين اليه ولو كان درهما للفقير وشيئا للسيد وشيئا للعالم فاتفق هناك
فقير سيد عالم جاز دفع الكل اليه ويجري ذلك في الوصايا والاوقاف وغيرها نعم يجيء بناء على التداخل الاجتزاء باعطاء درهم واحد اياه والاكتفاء عن الكل
لو كان النذور في كل من النذور المفروضة دفع درهم عليه قد عرفت وهنه ومخالفته لفهم العرف ولو كان اتحاد المتعلقين قاضيا باتحاد الفعل المتعلق بها
كما اذا قال ائت بفقير وائت بعالم او قال ادع فقيرا وادع عالما فاتفق هناك فقير عالم ففي الاجتزاء بالاتيان به مرة نظرا الى حصول الامرين بفعل واحد او لزوم تكرار
الفعل ولو بالنسبة اليه وجهان والحق ان ذلك بعينه مسألة التداخل وانما يجيء ذلك في المثال من جهة احتمال قضاء المقام بكون المطلوب هو الطبيعة المطلقة ومع عدم
استظهاره في المقام لا بد من التكرار ايضا حسبما فصلنا القول فيه رابعها انهم اختلفوا في تداخل الاسباب وان الاصل تداخلها حتى يقوم دليل على خلافه او ان
الامر بعكس ذلك وهذه المسألة قد اشار اليها جماعة من المتأخرين وما قررناه من المسألة المذكورة هو عين تلك المسألة في بعض الوجوه ولتوضيح الكلام فيها
حتى يتبين به حقيقة المرام فنقول ان المراد بالسبب في المقام هو المقتضي لثبوت الحكم في الشرع مما انيط به الحكم على ما هو الشأن في الاسباب الشرعية سواء كان مؤثرا
في ثبوت الحكم بحسب الواقع او كان كاشفا عن ثبوت مؤثر اخر كما في كثير من تلك الاسباب وسواء استحال الانفكاك بينهما او جاز التخلف كما هو الغالب نظرا الى طرو
بعض الموانع او فقدان بعض الشرائط والمراد بتداخل الاسباب اما تداخلها من حيث السببية والتأثير بان يكون الحاصل منها مع تعددها سببا واحدا فلا
يتفرع على تلك الاسباب الا حكم واحد فلا يحصل اداؤه الا بفعل واحد وان المراد تداخل مسبباتها بان تكون تلك الاسباب قاضية بتكاليف عديدة وخطابات
متعددة متعلقة بالمكلف فالمقصود تداخل تلك التكاليف المسببة عن الاسباب المفروضة بمعنى حصولها في ضمن فرد واحد وتأديتها بفعل واحد فيكون قد
اطلق تداخل الاسباب على تداخل المسببات من حيث ان ملاحظة الاسباب انما هي من جهة المسببات المتفرعة عليها او يكون المراد في تداخلها
جهة تعدد الاسباب الموجبة لها والاظهر ان يراد بالعبارة المذكورة ما يعم الوجهين فيكون المقصود بها ان تعدد الاسباب هل يقضي بتعدد المسبب في الخارج او لا
فيتم ذلك ما اذا قيل بعدم اقتضاء تعدد التكليف من اصله او كان مقتضيا لتعدد التكليف لكن يكون المكلف به حاصلا بفعل واحد سواء قيل بكون المكلف
به واحدا او متعددا ايضا لكن يؤتى بحصوله في ضمن فعل واحد والوجه الثاني هو ما قررناه من المسألة المذكورة بعينها الا ان المفروض هنا اعم من المفروض هناك
لتعدد الاوامر مع تعدد الاسباب القاضية بها والمفروض هناك اعم من ذلك اما الاول فملخص القول فيه انه ان كان الفعل الذي تواردت عليه الاسباب المفروضة غير
قابل للتعدد في الخارج فلا اشكال في كون المطلوب هناك فعلا واحدا سواء ثبت بكل من الاسباب المفروضة تكليف بذلك الفعل فيتأكد الحكم فيه نظرا الى تعدد
جهات ثبوته او لم يؤثر في ثبوت الحكم الا واحد منها وان كان قابلا للتعدد في الخارج فان ظهر كون الاسباب المفروضة سببا لتكليف واحد فلا اشكال ايضا في عدم
الحاجة الى تكرار المكلف به على حسب تلك الاسباب كما في الجنابات المتعاقبة الموجبة للتكليف بالغسل والاحداث الصغرى المتواردة الباعثة للتكليف بالوضوء عند
وجوب المشروط بها اذ المفروض كون الحاصل منها تكليفا واحدا متعلقا بالغسل او الوضوء الحاصل باداء مرة وان ظهر كون كل منها سببا للامر فالكلام ايضا
في تعدد التكاليف يقضي ذلك ايضا بتعدد المكلف به وتعدد الاداء على التفصيل الذي بيناه وان لم يظهر شيء من الامرين وشك في كونها اسبابا لامر واحد او
لاوامر متعددة يتوقف الفراغ منها على تكرار الفعل على حسبها فهل يبنى على الاول او الثاني وجهان اظهرهما الاول اخذا بمقتضى الاصل السالم عن المعارض و
ما يتمسك به في مقابلة الاصل مدفوع بما سنبينه وحكى بعض اعاظم الاعلام ان الاصل تعدد المسببات عند تعدد الاسباب مطلقا واحتج له بوجوه منها انه مما اتفق
عليه الاصحاب وعليه يدور رحى الفقه في كل باب لم يخالف فيه سوى جماعة من المتأخرين وقد استندوا اليه في الفقه الاثبات وارسلوه ارسال المسلمات وسلكوا
به سبيل المعلومات ولم يحتج احد منهم الى الدليل واضح واعتبار الاتيح كما يدل عليه ملاحظة المقامات التي قالوا بالتداخل فيها ومنها استقراء الشرعيات في ابواب
العبادات والمعاملات فان المدار فيها على تعدد المسببات عند تعدد الاسباب الا نزر قليل مستند الى ما قام عليه من الدليل وهو من قبيل الاستدلال
بالنصوص المتفرقة الواردة في الجزئيات على ثبوت القاعدة وليس من الاستناد الى مطلق الظن ولا القياس في شيء منها ومنها ان اختلاف المسببات اما ان يكون
بالذات كالصوم والصلوة والحج والزكوة ولا كلام فيه او بالاعتبار كصلوة الظهر والعصر وقضاء الاختلاف في الثاني ليس الا لاختلاف النسبة والاضافة الى السبب
فان صلوة ركعتين بعد الفجر الى طلوع الصبح فانها صالحة لها وللحاضرة انما تختلف وتتعدد باعتبار نسبتها الى دخول الوقت وعدمه ومثل ذلك حاصل في كل ما
يبنى فيه التداخل اذ المفروض فيه اختلاف الاسباب التي تختلف بها النسب واختلاف النسبة متى كان مقتضيا للتعدد في غيره لان المعنى المقتضي للتعدد حاصل في الجميع
ثابت في الكل ومنها ان ظاهر الاسباب المتعددة يقتضي تعدد مسبباتها نظرا الى تبادر الاختصاص المقتضي للتعدد فان مفاد قوله من نام فليتوضأ ومن بال فليتوضأ
اختصاص كل سبب بمسبب فيجب الوضوء بخصوصه لاجل النوم كما يجب كذلك لاجل البول فالمستفاد منه وجوب وضوئين عند عروض الامرين ومنها ان الشأن
في الاسباب المتعاقبين ان يثبت المسبب بعموم ما دل على سببيته الثاني بعد الاول لان الظاهر من ترتب طلبه على حصول سببه تأخره عنه كما هو الشأن في

في سائر الاسباب بالنسبة الى مسبباتها فيكون مغايرا للمطلق ما الاول ضرورة حصوله بالسبب الاول قبله فيتعدد المسبب كما هو المدعى ويمكن المناقشة في الجميع
اما في الاول فبان دعوى الاجماع على ذلك مطلقا غير واضحة بل لو ثبت هناك اجماع فانما هو فيما اذا ثبت بالاسباب العديدة تكاليف متعددة والدليل لما
يصدق واحد كما هو ظ من ملاحظة موارد ما ذكره من الجريان عليه في ابواب العبادات والمعاملات وليس توقف الاداء على الاتيان بالمتعدد الا مع ثبوت تعدد
التكليف وهو اول الكلام في المقام واما الثاني فبما اشرنا اليه من ان تعدد التكليف هناك هو القاضي بتعددها للمكلف به حسبما بيناه يعرف ذلك من ملاحظة
الامثلة التي ذكرها المستدل قدس سره حيث مثل لذلك بالصلوات المتوافقة من فائتة وحاضرة والفوائت المتعددة من الفرائض والنوافل والفرائض
المتوافقة كصلوة الزلزلة والايات وصلوة الطواف والنافلة والفريضة المتوافقتين كصلوة العيد والاستسقاء وزكوة المال والفطرة الى غير ذلك مع والنافلة
ان تداخل اكثر ما ذكره في مورد التداخل محل كلام مرت الاشارة اليه فكيف يثبت به ما نحن بصدده من اثبات تعدد التكليف بمجرد تعدد السبب
واما في الثالث فبان الاختلاف الحاصل بسبب النسبة والاضافة قد يكون منوعا للفعل بحيث لا يجوز اجتماع احدهما مع الآخر كصلوة الظهر والعصر واداء
الدين والزكوة والخمس وهو خارج عن محل الكلام اذ محل البحث ما اذا كان المطلق نوعا واحدا او نوعين متصادقين ولو في بعض الصور فاريد اداؤهما باختيار
مورد الاجتماع والمفروض هنا ان احد الاعتبارين لا يجامع الآخر ومع الخلو عن الاعتبارين لا يقع خصوص شيء من الامرين ولو فرض وقوع احدهما في بعض الفروض
فلا يقع الآخر واما اذا امكن اجتماع الاعتبارين لحصول المطلق بكل من الامرين فذلك كان مورد البحث وح فعدم امكان التداخل في الصورة الاولى نظرا
الى تباين الاعتبارين وعدم امكان اجتماعهما لا يقضي بعدم جواز الجمع بينهما في مورد النزاع مما لم يقم فيه دليل على التباين وامكن اعتبار الامرين بظاهر
الاطلاق فالقول بان المعنى المقتضي للتعدد حاصل في الكل غير مفهوم المعنى فانه ان اريد به ان اعتبار مجرد الاضافة والنسبة باحد الوجهين قاض بعدم صحة ضم
الاخرى معه فهو في محل المنع غاية الامر ان يتحقق ذلك في بعض الفروض مما قام الدليل فيه على تباين الاعتبارين وان اريد به ان الاضافة والنسبة قاضية بتعدد
الامرين في الجملة ولو في الاعتبار فهو كذلك ولا ينافي التداخل الملحوظ في المقام لحصول المغايرة الاعتبارية مع ذلك ايض والحاصل انه مع انفكاك احدى الاضافتين
عن الاخرى يكون مغايرتهما في المصداق حقيقة ومع حصولهما تكون المغايرة اعتبارية على انه قد يحصل الامران من غير حاجة الى مراعاة الاضافة والنسبة كما اذا قال
اكرم هاشميا واكرم عالما فاذا اكرم هاشميا عالما فقد اتى باكرام الهاشمي والعالم من غير حاجة الى ملاحظة الاعتبارين واما في الرابع فبان دعوى الظهور المذكور
على الملازمة في محل المنع نعم تعدد الامرين المتعلقين بالفعل مع عدم ظهور ارادة التاكيد قاض بذلك سواء تعدد سببه او اتحد كما مر بيانه فلو لم يكن هناك ما
يظهر منه تعدد التكليف سوى تعدد السبب كان استفادة تعدد التكليف سوى تعدده منه بمجرده محل تامل بل الظ عدمه الا ترى انه لو قيل ان البول
سبب الوجوب لم يفهم من اللفظ وجوب وضوئين عند عروض الامرين اذ احتمال ان يكون كل منهما سببا للوجوب في الجملة حتى انهما اذا اجتمعا لم يكن هناك الا
وجوب واحد وكذا الحال لو قيل ان ادخال الحشفة سبب لوجوب الغسل والانزال سبب لوجوبه وقد يناقش في العبارة المذكورة ايضا بان قضية
لفظ السبب يقتضي فعلية التسبيب وهو لا يجامع كونهما سببين لمسبب واحد مع اجتماعهما اذ لا يكون السببية الا لاحدهما او يكون الآخر سببا بالقوة وهو
خلاف ظ اللفظ القاضي بسببية كل منهما فعلا ويدفعه ان السببية الشرعية لا ينافي عدم فعلية التأثير لصدق السببية الشرعية مع شأنية التأثير قطعا بل
مراعاة التأثير غير معتبرة في الاسباب الشرعية من اصلها ولذا لم يكن هناك مانع من اجتماعهما على سبب واحد كما هو ظ من ملاحظة مواردها ومنها المثالين
المذكورين ودعوى كون اطلاق السبب منصرفا الى ما يكون مؤثرا في الفعل محل منع ايض على انه لا يجري ذلك فيما لو عبر عن السببية المفروضة بلفظ الشرط مما
ادعى من الظهور وبما ذكرنا يظهر الجواب عن الخامس ايض فان الاسباب الشرعية ليست بمؤثرات حقيقية في الغالب كما نص عليه المستدل قدس سره فان تلك الا
وامارات كاشفة في الغالب عن المؤثرات وما ذكره في الاحتجاج من ان الثابت بالسبب الثاني اما ان يكون مغايرا للمطلق الاول ضرورة تاخر المسبب عن سببه ليس على ما
ينبغي اذ لا مانع من كون السبب الثاني كاشفا عن السبب الاول ايض وايض قد يكون مسببه تكليفا آخر متعلقا بالفعل الاول فيتاكد جهة التكليف به من غير حاجة
الى تكراره فتحصل من جميع ما ذكرنا ان مجرد تعدد الاسباب الشرعية لا يقضي بلزوم تعدد الافعال المتفرعة عليها بل يمكن تواردها على محل واحد من غير خروج عن
الحكم بكونها اسبابا وقد يقتضيان حصول جهتين للتكليف بالفعل فيتعدد التكليف دون المكلف به كما هو الملحوظ في المقام نعم تعدد التكليف قاض بتعدد
المكلف به وتعدد المكلف به قاض بتعدد الاداء حسبما مر بيانه فيما قررناه من المسئلة اما مجرد تعدد السبب مع ثبوت تعدد التكليف فلا اقتضاء فيه بتعلق
التكليف لا تعدد المكلف به ولا تعدد الاداء نعم في تعدد السبب بعد ظهور تعدد التكليف تاييد للدلالة على تعدد المكلف به ولزوم تعدد الاداء كما مرت الاشارة
اليه خامسها ان تداخل التكاليف بناء على القول بها مطلقا او على ما ذكرناه من التداخل في بعض الصور المذكورة فهل يتوقف حصوله على نية الكل تفصيلا او
اجمالا او يحصل فيها مع عدم نية خلافه او ولو نوى الخلاف مع نية البعض وبذا فيه [illegible] او ينوي من دون تشخيص لشيء من الامرين اذا اتى بصورة الفعل
المشترك بين الكل وجوه والذي يقتضيه التامل في المقام ان يقال ان المطلق بالامرين الحاصلين في المقام اما ان يكون من قبيل العبادة او من غيرها او يختلف الحال فيه
ثم انه اما ان يتوقف على قصده ونيته او انه مما يحصل باداء صورته فان كان كل من الامرين مما يحصل باداء صورته من غير توقف له على نيته فلا بد من الحكم
بالتداخل فيه مطلقا من غير توقف له على نيته فلا توقف له على تعيين شيء من المطلوبين ولا على قصد امتثال الامرين نعم لو كانا او احدهما عبادة توقف حصول الامر
على قصد القربة فلو نوى القربة باحدهما او غفل عن الآخر حصل اداؤه ايض مع عدم قصد التقرب به بل ومع الغفلة عنه من اصله لما عرفت فيما قررناه سابقا من
عدم توقف العبادة الا على اقتران قصد القربة في الجملة واما اعتبار قصد التقرب بملاحظة خصوص الامر الوارد بها فلا ولذا قلنا بامكان صحة العبادة مع عدم
صدق الامتثال بالنسبة الى الامر المتعلق بها فيكون ما اتى به مسقطا للامر المتعلق بتلك العبادة نظرا الى اداء الواجب فغاية الامر في المقام ان يقع بعدم
صدق الامتثال بالنسبة الى العبادة المفروضة وعدم ترتب الثواب عليها من تلك الجهة وقد عرفت انه لا مانع من صحة العبادة ووقوعها وسقوط الواجب بها بعد
اقترانها بقصد القربة بجهة مصححة له وان لم يحصل بها امتثال الامر المتعلق بتلك العبادة ويحصل في بادي الرأي عدم وقوع العبادة الغير المقصودة اذ المقصود من

العبادة

العبادة حصول الامتثال والطاعة وهو غير حاصل مع عدم القصد الى التعبد المفروض بل ومع القصد الى عدم ادائها والاظهر بعد التأمل هو الوجه الاول حسب ما
قررنا الوجه فيه نعم لو اريد امتثال الامرين وترتب الثواب عليه من الوجهين توقف ذلك على قصد التقرب من الجهتين وفي الاكتفاء بالنية الاجمالية ح مع عدم
التفطن للتفصيل وجه سيما اذا علم تعلق الامرين به ولم يعلم خصوصية شيء منهما فاتى به من جهة تعلق الامر به كائنا ما كان ولو توقف الاتيان به على قصد و
نيته كما في الغسل فان صدق اسمه يتوقف على نيته والا كان غسلا محضا وكاداء الزكوة فان دفع المال مع عدم قصد ما يكون عطية ولا يعد زكوة فان كان
كل من المطلوبين على الوجه المذكور فلا اشكال في توقف ايقاعهما على قصدهما ولو نوى باحدهما وقع به ذلك دون غيره سيما اذا نوى عدم وقوعه فلا يتداخلان
بناء على القول بالتداخل الا بالنسبة هذا بالنسبة الى قصد اصل الفعل واما بالنسبة الى نية القربة فالحال فيه كالمسئلة المتقدمة من غير فرق والقائل بالتداخل
من هذا القبيل فلا تداخل بعد القول بعدم مباينتها كما هو الظ الا مع قصد الكل نعم لو تم الدليل على الاجتزاء بفعل واحد عن الجميع ولو من دون قصد
اتبع ذلك كان خارجا عن حكم القاعدة ولو توقف احدهما على نيته دون الاخر فان نواهما او نواهما معا وقعا معا والا وقع الاخر خاصة وتوقف الاتيان بالاول
على ارادة الفعل ثانيا مع القصد اليه سادسها قد عرفت ان مورد التداخل على القول به ما اذا كان المطلوبان من طبيعة واحدة او من طبيعتين متصادقتين
ولو في بعض المصاديق واما اذا كان بينهما مباينة في الخارج فلا كلام في عدم التداخل وان اتحدا في الصورة وح فنقول ان علم التباين والتصادق فلا كلام
واما اذا شك في تباين الطبيعتين وعدمه مع اتحادهما صورة كغسل الجنابة وغيره من الاغسال اذا شك في اجتماعهما في مصداق واحد فهل يبنى على
المباينة وعدم جواز التداخل حتى يتبين التصادق او على جواز التداخل نظرا الى الاتحاد في الصورة وعدم ثبوت المباينة فيبنى على الاتيان به عن الامرين وجهان
والمتجه هو الاول اذ مع احتمال التباين لا يمكن الحكم بتصادق الطبيعتين في مصداق واحد نظرا الى قضاء اليقين بالاشتغال باليقين بالفراغ وعدم
قيام دليل على اجتماع المطلوبين في ذلك ليحكم معه بالفراغ وعدم قيام مجرد الاحتمال غير كاف في تحصيل البراءة بل لا يمكن الخروج بذلك عن عهدة التكليف
باحدهما ايض مع قصد الامرين باداءه حسب ما يأتي الاشارة اليه انش فان قلت لو كان الحال على ما ذكرتم لم يكن هناك محصل للبحث عن مسئلة التداخل فانه
ان علم اجتماع الطبيعتين في مصداق واحد وحصولهما معا في فرد واحد كان ذلك قولا بالتداخل ولا يصح انكاره ح ممن ينكر اصالة التداخل لقيام الدليل ح
على حصول الامرين وان لم يعلم حصولهما في مصداق واحد وعدمه فالمفروض خروجه عن موضع البحث اذ لا يصح على القول باصالة التداخل تداخلهما في المقام
بمقتضى الاصل حسبما ذكر فلا يبقى مورد للبحث عن التداخل ليصح وقوع القولين عليه قلت المطلوب بالبحث في مسئلة التداخل اجتماع المطلوبين في مصداق
واحد والاجتزاء به عنهما وموضع الحكم اجتماع نفس الطبيعتين وتصادقهما اذ مع مباينتهما لا مجال لاحتمال الاجتماع ومع احتمالها لا مجال للحكم به بالحكم بفراغ الذمة عن
التكليفين باداءه وما ذكر من ان الاجتماع هو مفاد التداخل فلا مجال لانكاره موهون جدا لوضوح الفرق بين اجتماع المطلوبين في فعل واحد ليقوم
وحصول الامتثال مقام الفعلين وحصول الطبيعتين في مصداق واحد المنكر للتداخل لا يمنع من الثاني وانما يقول بمنع الاول لدعوى فهم تقييد الطبيعة
المطلوبة بكل من الامرين بغير ما يؤدى به الاخر كما في قولك جئني بهاشمي وجئني بعالم فانه مع البناء على عدم التداخل لو اتى بهاشمي عالم لم يجز عنهما مع حصول
الطبيعتين به قطعا فمجرد اجتماع الطبيعتين لا يقضي بحصول المطلوبين لاقتضاء كل من الامرين اداء الطبيعة المطلوبة مستقلا مغايرا لما يؤدى به الاخر فحينئذ
مصداق الاجتماع عن احد الامرين دون كليهما فان قلت لو كان مجرد احتمال التباين وعدم اجتماع الطبيعتين قاضيا بعدم الحكم بالتداخل لم يتم المسئلة في كثير من
المقامات لقيام الاحتمال المذكور كما في الاغسال ونحوها قلت ان مجرد قيام الاحتمال المذكور غير مانع من التداخل مع قضاء الاطلاق بحصول الطبيعتين في
مصداق واحد كما اذا اغتسل للجنابة وللجمعة فانه اذا اتى بغسل واحد للامرين فقد صدق معه حصول الغسل للجنابة والجمعة ولا يمنع منه احتمال التباين
بين الغسلين وعدم اجتماعهما في مصداق فانه مدفوع بظاهر الاطلاق فتامل التاسع انه اذا تعلق امران بالمكلف وكان المطلوب بهما متحدا في الصورة فهل يتوقف اداء المامور
به على تعيين كل من الفعلين بالنية على وجه ينصرف ما يأتي به الى خصوص احد الفعلين او يكفي الاتيان بفعلين على طبق الامرين وجهان والمتجه في ذلك التفصيل
حسبما نقرره انش وتفصيل الكلام في ذلك ان يقال ان المطلوبين المتحدين في الصورة اما ان يكونا متفقين في الحقيقة ليكون المطلوب بالامرين فردين من طبيعة
واحدة او يكونا مختلفين فيها وعلى كل من الوجهين فاما ان يكون الحكم المتعلق بهما متحدا كالوجوب والندب او مختلفا فان كان المطلوبان طبيعتين مختلفتين فاما ان
يكون انصراف تلك الصورة الى كل منهما منوطا بالنية بحيث يكون كل منهما منوطا بقيد لا يحصل الا مع قصده كما في دفع المال على وجه الزكوة او الخمس واداء ركعتين على
انهما فريضة حاضرة او نافلة او يكون انصرافها الى احدهما غير متوقف على ضم قيد وانما يتوقف عليه انصرافها الى الاخر كما في دفع المال الى الفقير على وجه العطية ودفعه
اليه على وجه الزكوة فان مجرد الدفع اليه من غير اعتبار شيء معه ينصرف الى العطية المطلقة لحصولها بنفس الدفع من غير حاجة الى ضم شيء اليه بخلاف كونه زكوة لافتقاره
الى ضم ذلك الاعتبار فعلى الثاني ينصرف الفعل مع الاطلاق الى ما لا يحتاج الى ضم القيد ويكون انصرافه الى الاخر متوقفا على ضم القيد لا ينصرف اليه من دونه وعلى الاول
لابد في حصول البراءة من اي من التكليفين على الانضمام بنيته فلو اتى بالفعل مطلقا بطل ولم يحتسب من شيء منهما اذ المفروض توقف حصول كل منهما على ضم النية فمع
الاطلاق وعدم الانضمام لا يقع شيء من الخصوصيتين ايضا فاما ان يقع بانصرافه اليهما او الى احدهما مبهما او معينا او لا ينصرف الى شيء منهما والاول فاسد وكذا الثاني
لعدم وقوع المبهم في الخارج ومثله الثالث لبطلان الترجيح بلا مرجح فانحصر الامر في الرابع وهو المطلوب وان كان المطلوبان من طبيعة واحدة فاما ان يكون كل من المطلوبين
او احدهما مقيدا بقيد غير ما اخذ في الاخر او يكونا مطلقين ليكون مفاد الامرين اتيان الطبيعة مرتين او يكون احدهما مطلقا والاخر مقيدا فعلى الاول لابد
من ضم النية الى كل منهما لينصرف بها الى ما هو مطلوب الامر نظرا الى ان المطلوب بكل من الامرين خصوص المقيد ولا يحصل ذلك من دون ضم النية بعد اتحادهما في الصورة
كما اذا وجب عليه صلوة ركعتين لنذر مخصوص ووجب عليه صلوة ركعتين اخريين لنذر اخر فلو اتى بفعلين على وجه الاطلاق لم ينصرف الى شيء من الامرين كيف وقد
عرفت في الصورة المتقدمة دوران الامرين وجوه اربعة لا سبيل الى ثلثة منها فتعين الرابع ومعه يبقى التكليفان على حالهما وكذا الحال في الثالث بالنسبة
الى انصرافه الى المقيد ومع الاطلاق وعدم ملاحظة الخصوصية ينصرف الى جهة الاطلاق نظير ما مر في الصورة المتقدمة واما على الثاني فهل يتوقف اداء كل منهما

على ملاحظة

على ملاحظة خصوص الامر المتعلق به لتعيين الفعل الواقع له او يصح مع الاطلاق ايضاً فيحصل امتثال الامرين اذن بمرتين وان كان امتثال الامر واحد
وجهان والذي يقتضيه ظاهر القاعدة في ذلك عدم لزوم التعيين وجواز الاتيان به على وجه الاطلاق اذ المفروض كون الجميع من طبيعة واحدة من غير ان يكون
يتقيد بشيء سوى التعدد في الاداء والمفروض ايضاً حصول المامور به على حسب ما تعلق الامر به فلا بد من حصول الواجب وسقوط التكليف فهو بمنزلة ما اذا
تعلق الامر بالاتيان بتلك الطبيعة مرتين على ان يكون كل من المرتين واجباً مستقلاً في نظر الامر اذ لا شك في حصول الامتثال بالاتيان بالطبيعة مرتين من
غير اعتبار نية التعيين في اداء كل من الفردين بل لا يمكن فيه ذلك لعدم تميز كل من الامرين عن الآخر نظراً الى حصولهما بصيغة واحدة فان قلت انما كان
التكليف بالفعل هناك بصيغة واحدة كان طريق الامتثال فيه على الوجه المذكور اذ المفروض اتحاد صيغة الامر والمقصد بكل فعل هو امتثال ذلك الامر ضاماً
الى ما ذكر من عدم امكان التعيين واما مع تعدد الامرين كما هو المفروض في المقام فلا وجه لذلك لاختلاف التكليفين وامكان ملاحظة كل منهما في اداء الواجب
فلا بد من ملاحظته ليتحقق بذلك الفعل اداؤه قلت العبرة في المقام بتعدد نفس التكليف والمفروض حصول تكليفين في الصورتين من غير ان يكون الجميع
تكليفاً واحداً في شيء من الوجهين فلا فرق بين اداء المطلوب بصيغة واحدة او صيغتين فاذا تحقق الامتثال في الصورة الاولى فينبغي تحققه في الثانية ايضاً
وامكان التعيين وعدمه لا يقضي بالفرق ضرورة انه ان امكن صدق الامتثال مع عدم التعيين لم يكن فرق بين القسمين وان كان عدم امكان التعيين قاضياً
بالمنع من وقوع التكليف على الوجه المفروض ولما كان كل من جواز التكليف على الوجه المذكور وتحقق الامتثال معلوماً صح ذلك بحصوله في المقام وايضاً من الظاهر
كون المطلوب بالامر هو اداء المامور به وايجاده في الخارج والمفروض تحققه كذلك فاي مانع من تحقق الواجب نعم لو كان قصد امتثال خصوص الامر المتعلق بالفعل شرطاً
في اداء الواجب لزم ما اشكل الحال في المقام وقد عرفت انه لا وجه لاشتراطه والقول بلزوم قصد الامتثال في العبادة قطعاً فلا يتم ذلك بالنسبة اليها ايضاً لما عرفت
من ان القدر المعتبر في العبادة هو قصد الامتثال على سبيل الاطلاق واما اعتبار كونه امتثالاً لخصوص الامر المخصوص فمما لا دليل على اعتباره فان قلت لا شك
انه مع عدم تعيين الفعل الواقع منه لاداء خصوص كل من المطلوبين لا يمكن انصراف ما اتى به اولاً الى خصوص شيء منهما لبطلان الترجيح بلا مرجح حسبما ظهر في
الصورة المتقدمة وكذا الحال فيما ياتي به ثانياً فكيف يصح الحكم باداء الواجبين مع عدم امكان الحكم بانصراف شيء من الفعلين الى شيء من الواجبين ومع الغض عن
ذلك فاقصى ما يتم في المقام كون مجموع الفعلين اداء لمجموع الواجبين من غير ملاحظة لخصوص كل من الفعلين بالنسبة الى خصوص كل من الامرين ولا يتم ذلك فيما
اذا اتى باحد الفعلين كما اذا لم يتمكن من الآخر او تعمد تركه مثلاً اذ لا يمكن صرفه الى خصوص شيء من التكليفين وكونه اداء لاحد الواجبين على سبيل الابهام غير متعقل
ايضاً اذ لا يعقل حصول المبهم في الخارج قلت قد عرفت ان المتحصل من الامرين المفروضين هو وجوب الاتيان بالطبيعة المفروضة مرتين من غير فرق بين مفاد التعبيرين فكما انه
اذا اتى هناك باحد الفردين فقد حصل احد الواجبين قطعاً فكذا في المقام وان لم يتعين ذلك الاداء لخصوص ما امر به كل من الامرين اذ لا يعتبر ذلك في الاداء كما
فهو اذن قد ادى احد الواجبين وبقي الآخر وان لم يتعين خصوص المؤدى والباقي في الذمة وليس ذلك من قبيل الحكم بوجود المبهم في الخارج اذ لا ابهام في الفعل
الواقع في الخارج ولا في جهة وقوعه فهو اداء لبعض ما ثبت وجوبه بالامرين وقد يستشكل في المقام بانه قد اشتغلت الذمة باداء ما تعلق به كل من الامرين
المفروضين وبعد الاتيان بالفعل المفروض لا يمكن الحكم بتفريغ الذمة عن خصوص شيء من التكليفين ضرورة بطلان الترجيح من غير مرجح والحكم بسقوط واحد منهما
على سبيل الابهام اثبات لحكم وجودي للمبهم الواقعي وهو محال فلا بد من القول ببقاء الامرين معاً فلا يكون الفعل المفروض اداء لشيء من الواجبين ويمكن دفعه بانه
لا مانع من الحكم بسقوط احد الواجبين الثابتين عن الذمة لتعين احد الامرين في الذمة كما انه يمكن الحكم باشتغالها باحد الشيئين مع تمكن الحكم بسقوط احد الواجبين
الثابتين في الذمة وثبوت الآخر فيها كما لا يبعد ما حكم بثبوتهما معاً وعدم صحة الحكم بسقوط خصوص كل من الواجبين لا يقتضي الحكم ببقائهما معاً لانقلابهما في صفة
الاشتغال فهي اذن غير مشغولة بخصوص كل منهما بل مشغولة باحدهما بريئة من احدهما الآخر فهل يتعين عليه الاتيان بالآخر ايضاً على نحو الاجمال او يتخير بينه وبين
تعيينه لاداء خصوص احد الواجبين وجهان والمتجه منهما هو الثاني لكون اداء الواجب في الاول على نحو كلي صالح لوقوعه اداء لكل من الواجبين فاذا عين احدهما فيما
اتى به ثانياً تعين له وقضى بصرف فعله الاول الى الآخر فان قلت انه لو كان احد الفعلين المفروضين واجباً والآخر مندوباً واتى بالفعل مطلقاً لم يصح الحكم بسقوط
احد التكليفين المفروضين بالخصوص كما هو الحال فيما اذا اتفقا في الحكم لما عرفت من لزوم الترجيح بلا مرجح ولا وجه هنا للحكم بسقوط احدهما على سبيل
الاطلاق حسبما ذكر هناك لاختلاف الحكمين نوعاً مع ان الفعل الواقع في الخارج لا يخلو عن الاتصاف بالوجوب او الندب مثلاً ومع البناء على الوجه المذكور لا يصح اتصاف
خصوص شيء من الفعلين الواقعين في المقام بخصوص شيء من الحكمين حسبما عرفت قلت يمكن دفع ذلك بوجهين احدهما انه لا مانع من اتصاف احد الفعلين
الحاصلين بالوجوب والآخر بالندب من غير ان يتميز خصوص الواجب عن المندوب الا ترى انه اذا اوجب السيد على عبده دفع درهم الى الفقير وندب دفع درهم آخر
اليه فدفع اليه العبد درهمين من غير ان يعين احدهما بخصوصه لاداء الواجب والآخر لاداء المندوب فانه لا يشك اهل العرف في صدق الامتثال وحصول الاتيان
والخروج عن عهدة التكليفين مع عدم تعيين خصوص الواجب في المندوب والوجه فيه ظاهر ايضاً فان قضية اطلاق الامر حصول كل من المطلوبين باداء الطبيعة المطلقة
حسبما قرر في الصورة المتقدمة ولا دليل على لزوم اعتبار التعيين وما يتخيل من عدم اتصاف شيء من الفعلين الا انه يتصف احدهما بالوجوب قطعاً وهو
كاف في اداء الواجب لحصول المطلوب به فيكون المتصف بالوجوب في الخارج هو احد الفعلين الحاصلين من غير ان يتصف خصوص شيء منهما بكون الواجب في الخارج
احد الامرين لا الامرين فان قلت ان الوجوب صفة خارجية لا بد له من متعلق متعين في الخارج ليصح قيامه به فكيف يمكن ان يتصف به الامر المبهم الدائر بين شيئين
قلت وجوب الفعل انما يتعلق بذمة المكلف كما انه لا مانع من تعلق الوجوب بالطبايع الكلية كما هو الحال في معظم التكاليف المتعلقة بذمة المكلف ولا مانع
ايضاً من كون احد افراد الكلي متصفاً بالوجوب والآخر بالندب كذا لا مانع من حصول الواجب باحد الفردين المتحققين في الخارج فيكون الوجوب قائماً بمفهوم احدهما
الصادق على كل منهما على سبيل البدلية فان قلت انه ليس في الخارج الا خصوص كل من الفردين والمفروض عدم اتصاف شيء منهما بالوجوب فاين محل الوجوب
قلت ليس الوجوب من الصفات الخارجية الموجودة في الخارج وانما هو امر اعتباري متعلق بالفعل منوطاً الى ذمة المكلف ولا مانع من تعلقه باحد الفعلين

الخصوص الواجب فيبقى التكليف على حاله ويدفعه ما مر انه والا لم يتعين الخصوص من كل من الفعلين

عنه امتثالا مستقلا من غير ان يتوقف حصول الامتثال ببعضها ثم ان المنصوص به في كلام بعضهم تقييد التكرار المدلول بالصيغة بما يكون ممكنا ونص آخر
بان المراد بالتكرار الممكن عقلا وشرعا ولا يبعد ان يريد بالممكن لعقلي ما يعم العادي فيما لو بلغ الى حد يتعسر الاتيان به جدا بحيث يعد متعذرا في العرف بل لا يبعد
تنزيله الى التكرار على النحو المتعارف فلا ينافي الاشتغال بالاكل المعتاد والنوم المعتاد ونحوهما وكيف كان فلو زاحمه واجب آخر لم يمنع احدهما من اداء الآخر بل ان كان
الآخر واجبا مرة او مرات معينة لزم تكرار المامور به على وجه لا يزاحم الاتيان به كذلك وان كان مطلقا ايضا كان الحال فيهما سواء فيعتبر تكرارهما على نحو واحد لعدم الترجيح و
كذا الحال في الاوامر المطلقة العديدة ويمكن ان يكون ذلك ونحوه من تقييد الاطلاق فيكون كل من الامرين او الاوامر مقيدا الاطلاق او الدوام المستفاد من الامر
ولو كان احد الامرين مطلقا والآخر مقيدا بالدوام احتمل كونهما كالمطلقين وترجيح المقيد بالدوام فيؤتى بالآخر مرة قوله فيحملونها على المرة ثانيها القول به محكي عن جمع كثير و
حكى عن ابي الحسين ايضا وكذا عن ظاهر الشافعي ثم ان القول بالمرة يتصور على وجوه احدها ان يراد به المرة بشرط لا وهي المرة المقيدة بالوحدة فيحمل الامر الى امر ونهي عن
طلب ايجاد الفعل مرة وطلب تركه فيما عداها ويتصور ذلك على وجهين احدهما ان يكون كل من طلب الفعل والترك مستقلا حتى انه اذا اتى بالفعل مرتين
كان مطيعا عاصيا ثانيهما ان يكون طلبه للفعل مقيدا بتركه الزائد فيكون فعله الثاني عصيانا ومانعا من حصول الامتثال بالاول فيكون الحكم بحصول
الامتثال بالاول مراعى بعدم الاتيان به ثانيا واحتمالا ان يقال بعدم امكان الامتثال بعد الاول لا يمكن الاتيان به مرة بعد ذلك او يقال يكون فعل الثاني مبطلا
كانه لم يات به لعدم العبرة بالباطل فلا بد من الاتيان بالثالث واحتمل ان اتى بالرابع ابطل الثالث وهكذا الحال في سائر المراتب ثانيها ان يراد به المرة بشرط لا ايضا لكن
من دون ان يحمل الامر الى امر ونهي بل بان يكون المطلوب هي المرة المقيدة بعدم الزائد حتى انه اذا اتى بالزائد لم يتحقق الامتثال بالاول لفوات شرطه من دون ان يكون
محرما الاتيان بالثاني منهيا عنه بنفسه في تحقق الامتثال بالمرة الثالثة والخامسة مثلا الوجهان المتقدمان ثالثها ان يكون المراد بالمرة لا بشرط شيء بان
يفيد كون المرة مطلوبة من غير ان يراد منه الزائد فالمقصود هو الاتيان بالمرة سواء اتى بالزائد او لا لكن يفيد عدم مطلوبية الزائد على المرة فالمامور به هو
المرة مع عدم ارادة ما زاد عليها فيرجع في الزائد الى حكم الاصل رابعها الصورة بحالها لكن مع عدم دلالته على عدم مطلوبية الزائد بل غاية ما يفيده الامر
مطلوبية المرة عليها ولا دلالة فيها على ما عداها فلا يفيد تلك الطلب لا بمطلوبية الزائد ولا بعدمها والفرق بينه وبين سابقه ظاهر فانه لو دل دليل على مطلوبية الزائد كان معارضا المذكورة
للامر المفروض بناء على الاول بخلاف الثاني اذ عدم وفاء الطلب المذكور بالدلالة على وجوب الزائد لا ينافي ثبوت الوجوب من الخارج والظاهر من مقالة اهل المرة
هو الوجه الاخير وعليه يشكل الحال في الثمرة بين القول بالمرة والقول بالطبيعة حيث انه مع تعلق الامر بالطبيعة يحصل الامتثال بالمرة قطعا ومع الاتيان بها
يسقط التكليف فلا يبقى لذلك الطلب فلا يشمل تلك الطلب ما عدا المرة وان صح كون الزائد عليها مطلوبا بطلب آخر كما هو الحال في القول بالمرة وقد يدفع
ذلك بابداء الثمرة بين القولين بوجوه لا يتم شيء منها عن البحث وسنشير اليه انشاء الله تعالى قوله وتوقف جماعة القول بالتوقف يفسر بوجهين احدهما التوقف في
تعيين ما وضع له من المرة والتكرار وهو صريح كلام المصنف رحمه الله فهم حاكمون بدلالته على احد الامرين متوقفون في التعيين ثانيهما التوقف في المراد دون الوضع
وهو من لوازم القول بالاشتراك وقد نزل عليه السيد كلام اصحاب الوقف لا يمكن تنزيل ما حكاه المصنف هنا عليه ولا يوافقه الاحتجاج المنقول عنهم فانه ظاهر
بالوقف في اصل الوضع وربما يزاد عليه وجه ثالث وهو حمل كلام الواقف على ارادة الوضع لمطلق الطبيعة فيتوقف ارادة المرة والتكرار على قيام الدليل عليها حيث
لا دلالة في الصيغة على شيء منهما وربما يستفاد ذلك من العلامة في النهاية في تقرير قول السيد حيث حمل كلامه على ارادة الوضع لمطلق الطبيعة وهو قد حمل
كلام الواقف على ما اختاره لكنه حمل كلام الواقف على احد الوجهين الاولين كما يدل قوله بينهما في المنية وكيف كان فحمل كلامهم على الوجه المذكور بعيد جدا اذ مع
عدم موافقته لدليلهم المعروف ليس من القول بالوقف في شيء ولا يتصور التوقف في مقام الحمل حسبما نقرره في بيان ثمرة الاقوال وكان ما ذكره السيد كان
مذهبا لواقفة غير من حكى عنه القول والدليل المذكور وان فلا طلق عليه التوقف في غير هذا المقام فيكون الاقوال في المسئلة على بعض الوجوه المذكورة
ثلاثة وعلى بعضها اربعة وعلى بعضها خمسة وكلام السيد في المقام يحتمل الاشتراك اللفظي وقد حمله على ذلك في بعض ويقتضيه تمسكه في المقام باصالة الحقيقة لكن
اول كلامه في الذريعة صريح كما اشير اليه في ارادة الوضع للطبيعة فتنبه ثم انه يتم الكلام في المقام في بيان الثمرة بين الاقوال المذكورة فنقول ان الثمرة بين القول بالمرة والتكرار
لا على كل من وجوه القولين لوضوح الاجتزاء بالمرة على جميع وجوهها وعدم الاجتزاء بها على القول بالتكرار كذلك والقول بالاشتراك اللفظي على من يقول بثبوت
تابع في الثمرة لاحد القولين المذكورين من المرة والتكرار في اكثر وجوههما فقد بعضها يتبع القول بالمرة وفي بعضها ما خذ بمقتضى القول بالتكرار وفي بعض
القولين لا بد من التوقف حيث يتعلق بالاصل حصول البراءة بشيء من الوجهين فقد يرجح الى التخيير ولا ثمرة بين القول بالاشتراك اللفظي والوقف التوقف فيهما
في مقام الاجتهاد والرجوع الى الاصول لفقاهتية في مقام العمل والثمرة بين القول بالطبيعة والقول بالتكرار ظاهرة وكذا بينه وبين القول بالمرة على وجوهها عدا الوجه
الاخير حسبما مر وجعل الاشكال فيه وقد يقرر الثمرة بينهما في حصول الامتثال بالمرة الثانية والثالثة وهكذا على القول بالطبيعة نظرا الى حصول الطبيعة في ضمن
الواحد والمتعدد بخلاف ما لو قيل بالمرة اذ لا يعقل حصول الامتثال بما زاد عليها كما ذكره المصنف في جواب احتجاج القائل بالمرة حسبما يأتي الاشارة اليه ونقول
ويرد عليه بانه بعد الاتيان بالطبيعة في ضمن المرة يتحقق اداء المامور به قطعا فيحصل الامتثال وهو قاض بسقوط الامر ومع سقوطه لا مجال لحصول الامتثال
ثانيا وثالثا نعم يمكن تقرير الثمرة ادن فيما اذا اتى بالافراد المتعددة من الطبيعة دفعة فعلى القول بالمرة لا امتثال الا بواحد منها وعلى القول بالطبيعة يتحقق الامتثال
بالجميع لحصول الطبيعة في ضمن الجميع ولا يجري فيه الاشكال المذكور لحصولها في ضمن الجميع دفعة وفيه ان الطبيعة وان حصلت في ضمن الجميع دفعة وكان حصولها في ضمن
كل من الافراد قبل سقوط الامر بها لكن حصول الطبيعة في ضمن الجميع ليس بحصول واحد بل هناك حصولات متعددة والاتيان بالطبيعة حاصل بواحد منها فلا داعي
الى الحكم بوجوب الجميع مع حصول الطبيعة بواحد منها القاضي بسقوط التكليف بها والحاصل انه ليس حصولها في ضمن الجميع الا عين حصولها في ضمن كل منها فبعد
الاكتفاء في حصول الطبيعة بواحد منها لا داعي الى اعتبار كل من حصولاتها ولا باعث لوجوبها فيتخير في التعيين او يستخرج ذلك بالقرعة ان احتيج الى التعيين وقد يمكن
بانه لما كانت نسبة الطبيعة الى الواحد والجميع على نحو واحد وكان حصولها في ضمن الواحد كالحصول في ضمن المتعدد وكان الحاصل في المقام هو المتعدد كان الجميع

في تحقيق الاقوال

في بيان الثمرة

ولجعا

واجباً لحصول الطبيعة في ضمنه وح وان امكن القول بحصول الطبيعة بالبعض الحاصل في ضمن الجميع الا انه لما كان ترجيح البعض على البعض ترجيحاً من غير مرجح قلنا بوجوب الجميع وايضاً صدق حصول الطبيعة في ضمن البعض لا ينافي صدقه في الجميع بل بحقيقة اذ ليس حصولها في ضمن الكل الا عين حصولاتها في ضمن الابعاض كلها فقضية ذلك وجوب الجميع لصدق حصول الطبيعة الواجبة القاضي بوجوبه ولا ينافيه صدق حصول الطبيعة بالبعض ايضاً اذ غاية الامر ان يكون ذلك ايضاً واجباً ولا مانع منه بل قضية وجوب الجميع هو وجوب كل منها اذ ليس وجوب كل منها الجميع الا عين وجوب الابعاض ومن هنا ينقدح ابتناء ما ذكرنا على القول بتعلق الاوامر بالكليات دون الافراد فيتفرع الحال في هذه المسألة على تلك المسألة فان قلنا بتعلقها بالطبايع حسب ما قررناه صح ما ذكرناه واتصف الجميع بالوجوب لحصول الطبيعة الواجبة به واما ان قلنا بتعلقها بالافراد تعين حصول الامتثال بواحد منها اذ ليس المط على القول المذكور الا واحداً من الافراد دون جميعها على سبيل التخيير بينها حسب ما بين في تلك المسألة واما ما كان فقضيتنا وجوب احد ما اتى به من الافراد دون جميعها سواء اتى بها دفعة او متعاقباً من غير فرق بين الصورتين وفيه انه ليس المقصود من تعلق الامر بالفرد الا مطلوبية الامر الخارجي على الطبيعة المتشخصة في الخارج سواء كان واحداً او متعدداً فلا وجه لالتزام القائل به بكون الامتثال بايجاد فرد واحد من الافراد بل يصح له القول بحصول الامتثال بالجميع ايضاً على نحو القائل بوضعها للطبيعة من غير فرق نعم توهم بعض الافاضل خلاف ذلك وزعم انه انما يقول بوجوب احد الافراد على سبيل التخيير ولا وجه له حسب ما نشير اليه في محله انشاء الله ثم انه يرد على البناء المذكور انه اما ان يراد بذلك وجوب البعض في ضمن الكل تبعاً لوجوب الكل او يراد وجوبه استقلالاً فان اريد الاول تم ما اريد به من الحكم بوجوب الكل الا انه لا وجه لتعدد حصول الطبيعة به استقلالاً فانه قاض بوجوبه استقلالاً لا تبعاً للكل وان اريد الثاني لم يجامع وجوب الكل لاداء الواجب اذن بالبعض والتزام وجوبين في المقام يتعلق احدهما بالكل ويجب البعض تبعاً له والاخرى بالبعض فيجب استقلالاً ايضاً مما لا وجه له بل هو مخالف للتقرير المذكور حيث اريد به بيان حصول الواجب واداؤه في ضمن المتعدد كما انه يحصل تارة في ضمن الواحد وقد يقرر الثمرة بين القولين بتخيير المكلف بين قصده اداء الواجب بالتكرار واداؤه بالمرة على القول بوضع الصيغة للاعم نظراً الى صدق اداء المامور به في الصورتين سواء اتى بالجميع دفعة او على التعاقب فان قصد الامتثال بالمرة اكتفى بها وان قصده بالتكرار لم يجز له الاقتصار على المرة بل لا بد من الاتيان بما قصده من مراتب التكرار بخلاف القول بوضعها للمرة فانه يتعين عليه المرة وليس له قصد الامتثال بالتكرار وفيه انه اذا اتى بالمرة فقد اتى بالواجب لحصول الطبيعة الواجبة باداء ما اذا قصد امتثال الامر بالتكرار اذ لا ربط للقصد المذكور باداء الواجب حسب ما عرفت تفصيل القول فيه غاية الامر ان يلزم ح عدم صدق امتثال الامر بالاتيان بالمرة على الوجه المذكور واما اداء الواجب فلا ريب في حصوله ح فلا وجه للحكم بوجوب الكل والحاصل ان للنية لا اثر لها في اداء الواجب على ما هو الملحوظ في المقام مضافاً الى ان تعين المنوي بعد قصده الامتثال بالمرة او التكرار مع جواز كل من الشقين في اداء الواجب بكل من الوجهين وقد عرفت ما في المناقشة فيه وح فكيف يتم ما ذكر في جواز قصد الامتثال بالتكرار على القول بوضعه للطبيعة والذي يتخيل في تحقيق المقام ان يقال انا اذا قلنا بوضع الامر لطلب الطبيعة فلا ريب في حصولها في ضمن الفرد الواحد والمتعدد فكما انه يتخير عقلاً بين احاد الافراد كذلك يتخير عقلاً بين الاتيان بالواحد والمتعدد فيرجع الامر ح الى التخيير بين الاقل والاكثر والتخيير الثابت بحكم العقل بعد الحكم بحجيته شرعاً بمنزلة التخيير الثابت بالنص والحال في التخيير بين الاقل والاكثر يدور بين وجوه احدها انه يؤول الحال فيه الى الحكم بوجوب الاقل واستحباب الاكثر لكون القدر الزائد مطلوباً على وجه يجوز تركه بخلاف الاقل لعدم جواز تركه على اي حال فلا تخيير في الحقيقة ثانيها ان يكون التخيير فيه على نحو غيره ويكون تعيين وجوب الاقل او الاكثر منوطاً بقصد الفاعل فان نوى الاتيان بالاقل وشرع فيه كان هو الواجب فان نوى الاكثر وشرع فيه على الوجه المذكور تعين عليه ولم يجز له الاقتصار على الاقل ثالثها ان يقال ايضاً بكون التخيير فيه على نحو التخيير الحاصل بين ساير الافعال من غير ان يتعين عليه الاقل او الاكثر بالنية فان اقتصر على الاقل اجزاه وان نوى الاتيان بالاكثر وان اتى بالاكثر كان ايضاً واجباً والاجتزاء بالاقل وجواز ترك الزايد لا يقضي باستحباب الزايد نظراً الى جواز تركه فان مجرد جواز الترك لا يقضي بالاستحباب فان جواز الترك الى بدل كما في المقام لا ينافي الوجوب بل حاصل في الواجبات المخيرة وانما ينافيه جواز الترك مط فلا داعي الى التزام البناء على الاستحباب في القدر الزايد مع منافاته لظاهر الامر فالحاصل انه ان اتى بالاكثر كان واجباً وان اقتصر على الاقل وترك ما زاد عليه كان كافياً ايضاً لقيامه مقام الزايد على مقتضى التخيير فان قلت اذا كان المكلف بمقتضى الامر مخيراً بين الاقل والاكثر واتى بالاقل كان ذلك على مقتضى الامر مجزياً مسقطاً للتكليف للاتيان باحد فردي المخير فكيف يتصور مع ذلك بقاء الوجوب حتى يقوم بالاكثر لو اتى بالزيادة قلت قيام الوجوب بالاقل مبني على عدم الاتيان بالاكثر فان اتى بالاكثر قام الوجوب بالجميع وان اقتصر على الاقل قام الوجوب به الا ترى انه لو قال يجب عليك ضرب زيد اما سوطاً او سوطين او ثلثة فان ضربه سوطاً واقتصر عليه كان ذلك هو الواجب وان ضربه بعد ذلك سوطاً اخر واقتصر عليهما قام الوجوب بهما وان اتى بالثالث قام الوجوب بالثلثة وليس شيء من الاسواط الثلثة مندوباً اذ ليس هناك الا تكليف واحد دائر بين الوجوه الثلثة فالسوط الاول انما يجزي لو اقتصر عليه اما لو كان في ضمن الاثنين او الثلثة كان جزءاً من المجزي فيكون الحكم باجزائه اولاً مراعى بعدم الاتيان بالثاني على حسب ما يقتضيه ظاهر الامر وجواز الاقتصار عليه لا يقضي باستحباب الزايد لما عرفت من كون الاقل ح بدلاً عن الاكثر وجواز الترك الى بدل لا ينافي الوجوب ولا فرق فيما قررنا بين ما اذا كان الاقل مع الزيادة فعلاً واحداً كما اذا قال امسح قدر اصبع او اصبعين او ثلثة فان المسح بقدر اصبعين او ثلثة يعد مسحاً واحداً وان جاز الاقتصار على بعضه عن قدر الاصبع او عدا افعالاً عديدة كما في المثال المتقدم وقد يتخيل الفرق حيث ان كلاً من الزايد والناقص في الصورة الاولى فعل واحد مستقل مغاير للاخر بخلاف الصورة الثانية فان الناقص فعل مستقل على التقدير نظراً الى انفصال البعض عن البعض وبالتامل فيما قررنا يظهر فساد ذلك وانتفاء الفرق بين الوجهين هذا وقد ظهر مما ذكرنا ضعف الوجه الاول وكذا الوجه الثاني فالتحقيق في المقام هو الوجه الثالث فلو بمقتضى الامر بنفس الفعل الدائر بين الوجهين وقصد الاتيان بالاكثر لا يقضي بتعيين الاتيان به بل يجوز له العدول عنه ولو بعد الاتيان بمقدار الاقل بل ولو لم يعدل عنه ايضاً اذ بعد الاتيان بالاقل يصدق الاتيان بالواجب فلا مانع من الاقتصار عليه نعم اذا قصد الاتيان بالاقل واتى به اتجه القول بسقوط الواجب وعدم جواز الاتيان بالزايد على وجه الشرعية وليس ذلك من جهة تعيين الاقل بالنية بل لصدق الامتثال مع الاتيان به كذلك فيحصل به اداء الواجب من غير ان يكون مراعى بالاتيان بالزايد

بالزايد على ما يحصل به المشروعية وليس ذلك من جهة التخيير بين الاقل والاكثر بل لصدق الامتثال مع الاتيان به كذلك فيحصل به اداء الواجب من غير اشكال نعم لو قام دليل من الخارج على مطلوبية الزيادة ايضا كان ذلك مندوبا اذ ليس مطلوبية فعله اذن من جهة الامر المتعلق به على وجه التخيير واما اذا نوى الاتيان بالاكثر وخلا ذهنه عن الاكتفاء له الاقتصار على الاقل والاتيان بالاكثر اذا تقرر ذلك فنقول يجري ان ذلك بعينه في المقام فانه كما عرفت من قبيل التخيير بين الاقل والاكثر فان شاء اقتصر على المرة وان شاء اتى بالتكرار ولا يرد عليه اداء الواجب بالمرة فلا يبقى امر حتى يشرع الاتيان بالزايد لما عرفت من كون اداء الواجب في سقوط الامر مراعى بعدم الاتيان بالزايد فكلما اتى به من افراد الطبيعة انضم الى ما تقدم منها وكان الجميع مصداقا لحصول الطبيعة فجواز الاقتصار على المرة لا ينافي قيام الواجب بالتكرار على فرض الاتيان به نعم ان قصد اداء الواجب بالمرة واتى بها اتجه القول بعدم مشروعية الزايد بحسب ما عرفت ولا يقضي ذلك بسقوط الثمرة لحصولها في الصورتين الاخيرتين وانت خبير بانه لو صرح الامر بالتخيير بين الاقل والاكثر يجري فيه ما ذكر لتعلق الامر بكل منهما بالخصوص واما اذا تعلق الامر بمطلق الطبيعة الحاصلة بالمرة فلا وجه لجعل اداء المكلف به مراعى بفعل غيره اذ الواجب ح شيء واحد هو الطبيعة الحاصلة بالمرة غاية الامر ثبوت التخيير عقلا بين حصولاتها بحسب افرادها واما اذا تحقق حصولها ببعض تلك الحصولات فلا وجه لامكان حصولها بغيره فمع الاتيان بها مرة يحصل الطبيعة المطلقة المطلوبة قطعا ومع حصولها في ضمن المتعدد ليس عين الحصول الاول بل غيره فلا وجه لمراعاته في المقام نعم يتم ما ذكرنا فيما لو اتى بالفردين والافراد دفعة فانه يكون ح حصول الطبيعة ابتداء في ضمن المتعدد فيحصل به الامتثال كادائها في ضمن المرة ويشكل ذلك بما مر من صدق حصول الطبيعة ح بالمرة ايضا فقضية حصول الطبيعة بها وجوبها استقلالا وقضية وجود الطبيعة بالكل وجوب الكل ووجوب المرة في ضمنه تبعا لوجوبه ولا وجه لالتزام وجوبين وبعد فعلمان ما ذكر انما يتم اذا قلنا بوجوب الجميع من حيث هو وجعلنا حصول الطبيعة في ضمنه حصولا واحدا لحصولها في ضمن المرة وليس كذلك فان حصول الطبيعة في ضمن الافراد المتعددة ليس حصولا واحدا لها بل حصولات عديدة يكون كل منها ايجادا للطبيعة الواجبة واعتبار وجودها في ضمن الجميع عين تلك الوجودات قد اعتبرت جملة فليس اداؤها في ضمن الجميع اداء مغايرا لادائها في ضمن الآحاد فالمتصف بالوجوب بحقيقته هو كل من تلك الآحاد لاتحاده بالطبيعة الواجبة قبل فراغ ذمة المكلف عن ادائها وحيث ان المطلوب بالامر مطلق ايجاد الطبيعة عم الايجاد الواحد والمتعدد واتصف الكل بالوجوب ولا يقضي ذلك تعدد الواجب وانما يقتضي تعدد ايجاده ولا مانع منه فان كلا من افراده المتغايرة اداء للواجب فيحكم بوجوب الكل واداء الطبيعة في ضمن الجميع نعم لو كان الواجب ايجاد الطبيعة مرة كما يقوله القائل بالمرة لم يتحقق الامتثال الا بحصول واحد منها حسبما قررناه في الثمرة وعلى الاول لا فرق بين ما اذا نوى الامتثال باحدها او بها اذ قد عرفت ان النية المذكورة مما لا مدخل لها في اداء الواجب وهذا بخلاف ما لو تعاقبت الافراد اذ بالاتيان بالاول يحصل اداء الطبيعة الواجبة قطعا وبادائها يسقط الوجوب ولا فرق ح ايضا بين ما اذا نوى الاداء للطبيعة في ضمن المرة او التكرار حسبما عرفت فالمتحصل مما ذكرناه هو ان الثمرة بين القولين فيما لو اتى بالمتعدد دفعة دون ما اذا اتى بها متعاقبا حسبما عرفت تفصيل القول فيه فتامل في المقام قوله والمرة والتكرار خارجان عن حقيقته الى آخره انت خبير بانه بعد بيان كون المتبادر من الصيغة هو طلب ايجاد حقيقة الفعل يثبت كون الصيغة حقيقة في طلب ايجاد الطبيعة المطلقة القابلة للتقييد بكل من التكرار والمرة وغيرهما فلا دلالة فيها على خصوص شيء منها والوضوح خروج كل من تلك الخصوصيات عن الطبيعة لا بشرط من غير حاجة الى اثبات ذلك بالدليل ولو قيل بان المقصود من المقدمة المذكورة بيان كون الطبيعة المتبادرة من الصيغة هي الطبيعة المطلقة دون المقيدة بالتكرار او المرة بناء على كون المقدمة الاولى لبيان كون المتبادر من الصيغة هو طلب ايجاد الطبيعة في الجملة فبعد ملاحظة المقدمتين يتم المدعى ففيه ان ذلك مما لا يمكن اثباته بالبيان المذكور اذ خروج كل من الامرين عن الطبيعة المطلقة لا يقضي بخروجه عن مدلول الصيغة الذي هو طلب الطبيعة في الجملة الحاصلة بكل من الوجوه الثلثة ويمكن ان يقال انه وان كان خروج المرة والتكرار عن الطبيعة المطلقة امرا ظاهرا الا انه لابد من ملاحظته في المقام لتوقف الاحتجاج عليه ووضوح المقدمة لا يقضي عدم اعتبارها في الاحتجاج نعم لم يكتف المصنف بتقرير ظهورها بل اراد بيانها لينقح الحال في الاستدلال فلما اثبت اولا كون المتبادر من الامر بعد الرجوع الى العرف هو طلب حقيقة الفعل كون الصيغة حقيقة في نفس طلب الحقيقة بين بعد ذلك كون خصوص كل من المرة والتكرار خارجا عن حقيقة الفعل غير ماخوذ فيها كالزمان والمكان لينتفع باحتمال كون احدهما ماخوذا في حقيقة الفعل فيكون الدال على الحقيقة دالا عليه فالغرض من ذلك ايضاح الحال ليكون اكد في اثبات المط ويمكن ان يقرر الاحتجاج بوجه آخر يتضح الحاجة منهما الى بيان المقدمتين المذكورتين لما ان المقصود من كون المتبادر من الامر طلب حقيقة الفعل انما هو طلب حقيقة الفعل الحدث اعني المصدر كما سنشير اليه في التقرير الثاني فيثبت بالمقدمة الاولى كون الصيغة حقيقة في طلب معناه الحدثي من دون افادة الهيئة ما يزيد على ذلك فيثبت بذلك عدم دلالة الامر حينئذ على شيء من المرة والتكرار ثم بين بقوله والمرة والتكرار خارجان الى آخره ان مصدر[illegible] لا دلالة فيه على شيء من الامرين فانه بعد الرجوع الى العرف لا يفيد خصوص شيء منها كما هو الحال في الزمان والمكان فيثبت بذلك كون مدلول المادة هو الطبيعة المطلقة فيفيد ذلك على عدم دلالة شيء من الامرين بمادته وبه يتم المدعى من عدم دلالة الامر على شيء منهما بهيئته ومادته وثانيهما ان المقصود بالتبادر المدعى عدم دلالة الامر بالمطابقة او التضمن على شيء من المرة او التكرار حيث ان مدلوله ليس الا طلب حقيقة الفعل ومن البين خروج المرة والتكرار عن نفس الطبيعة واراد بقوله والمرة والتكرار خارجان الى آخره بيان انتفاء الدلالة الالتزامية فان الخارج من الحقيقة قد يكون مدلولا التزاميا لها ولا يبعد خروجه عن المدلول لانتفاء الدلالة الالتزامية اذ من الواضح ان المرة والتكرار خارجان عن حقيقته على نحو الزمان والمكان يعني انه ليس مما لا يمكن انفكاك تصور الطبيعة عن خصوص واحد منها اذ يتصور طلب الفعل من دون ملاحظة شيء منها كما هو الحال في الزمان والمكان ولا دلالة في لفظ هذا يكون قوله كالزمان والمكان قيدا ماخوذا في المقدمة المذكورة وهذا الوجه بعيد عن سياق العبارة كما لا يخفى قوله نعم لما كان المرة قد يراد من ذلك كون المرة ملحوظة على جهة اللابشرطية مستفادة من الصيغة نظرا الى الوجه المذكور غاية الامر ان يكون مدلولا التزاميا للصيغة لا وضعيا وذلك لا يقضي بالفرق في نفس المدلول اذ المقصود من ذلك الفرق بينهما في كيفية الدلالة ولا فائدة فيه بعد حصول الافادة على ما هو المقصود في المقام وقد يراد ان كون المرة اقل ما يمتثل به الامر يفيد حصول الامتثال بالاكثر ايضا وذلك مما لا يقول به القائل بكون الامر للمرة فقضية البيان المذكور حصول الامتثال بالمرة قطعا وان قضت الصيغة بحصوله بالاكثر ايضا وذلك مما لا يقوله القائل بكون الامر للمرة فقضية البيان المذكور حصول الامتثال بالمرة قطعا ولا ربط له بما يقوله القائل بالمرة ومع الغض عنه فالقائل بالمرة

قوله [illegible] الطبيعة [illegible] المرة والتكرار

يحصل

الوجه الثاني

بخصوص المرة مندفعة في المأمور به بخلاف ما يستفاد من الوجه المذكور فان اقصى ما يفيد حصول المطلوب بها لا انها مطلوبة بخصوصها او فرد يتحقق بين الصور
قوله ويتفرع عليه الفرق بين هذا التقرير والتقرير الاول لان من حيث البناء على ما هو الشأن في اختلاف التقريرين وبينهما مع ذلك اختلاف اخر في البناء على عدم دلالة
المصدر على خصوص المرة والتكرار حيث انه احتج عليه في الاول بجزء من اجزاء الطبيعة كالزمان والمكان وقد احتج عليه هنا بكونه اعم من الامرين بحيث يصح
تقييده بكل من القيدين والعام لا دلالة له على الخاص قوله ومن المعلوم ان الموصوف لا يجوز ان يتقابل المذكور انما هو بين الوحدة المعتبرة بشرط لا والتكرار
دون الوحدة الملحوظة لا بشرط شيء لحصولها في ضمن التكرار ايضا فغاية ما يلزم من البيان المذكور ان يكون مفاد الامر قابلا للتقييد بالقيدين المذكورين كما
ان الطبيعة المطلقة قابلة للتقييد بالقيدين المذكورين لكن الطبيعة المأخوذة بملاحظة الوحدة المفروضة الملحوظة لا بشرط شيء ولوضوح ان اللابشرط يجامع مع
الف شرط فلا يفيد مجرد ما ذكره كون الوحدة المفروضة غير ملحوظة في الفعل بمعنى المصدر ثم انه يمكن ان يورد ان تقييد المصدر بالصفات المتقابلة لا يفيد كونه
حقيقة في الاعم اذ قد يكون التقييد قرينة على التجوز وصحة التقييد بالقيدين دليل على جواز ارادة الاعم وصحة الاطلاق عليه وهو اعم من الحقيقة فقد يكون اذن حقيقة
في خصوص المتصف باحد القيدين ومع ذلك يصح تقييده بالاخر من باب المجاز ويمكن دفعه بان مراد المصنف بذلك ان حقيقة الفعل اذا لوحظت على اطلاقها مع
قطع النظر عن ملاحظة شيء اخر معها كانت قابلة للتقييد بالوصفين فذلك دليل على كونها اعم من الامرين ولو كانت مختصة باحدهما لم تكن بذاتها قابلة للتقييد
بالاخر وانما تقبله مع ملاحظتها بوجه اخر قابل لذلك وهو خلاف المفروض ويمكن الاحتجاج على ذلك ايضا بان الافعال مشتقة من المصادر الخالية عن التنوين فانها من
عوارض الاستعمال وما يؤخذ منها الافعال ليست جارية في الاستعمال حتى يلحقها التنوين وقد تقرر ان المصادر الخالية عن التنوين موضوعة للطبيعة من حيث
هي فانها من اسامي الاجناس على انه قد حكى السكاكي في المفتاح انه لا نزاع في وضع غير المنون من المصادر للطبيعة من حيث هي وان ما وقع فيه النزاع هو اسامي
الاجناس في وضعها للطبيعة المطلقة او المأخوذة بشرط الوحدة انما هو فيما عدا غير المنون من المصادر ويشهد بذلك ان ابن الحاجب مع اختياره في الايضاح على خلاف
التحقيق كون الجنس موضوعة للطبيعة المقيدة بالوحدة حكم هنا بان المطلوب بالصيغة انما هي الحقيقة من حيث هي قوله طلب نفس ماهية ما اراد به منه لان الصيغ المبهم
الشامل للواحد والكثير لا فرد ما من افراده اذ لا يتبادر من المصدر الا مطلق الطبيعة دون الفرد المنتشر حسب ما قرره قوله وما يقال انه كان هناك المورد غفل عن
ان المتبادر من الهيئة في الطلب ايجاد المادة حسب ما لحظ في الاحتجاج فنبه عليه في الجواب وانه غفل عن افادة التبادر نفي اعتبار الامرين مع دلالة الوضع للوحدة
ان مقتضى التبادر وضعها لطلب الطبيعة في الجملة فيكون مثبتا لما يتبادر من اجزاء المعنى وقيوده لا نافيا لما لا يتبادر منها ونفيه ايضا مما قرره في الجواب
قوله انا قد بينا انحصار مدلول الصيغة بحكم التبادر الخ قد يجاب عنه ايضا بانه اذا ثبت عدم دلالة المادة على الوحدة فالقدر المسلم من مدلول الهيئة هو طلب
ايجاد المادة ودعوى وضعها لما يزيد على ذلك مخالفة للاصل مدفوعة به ومع تقرير الاحتجاج من دون حاجة الى التمسك الى التبادر في اثبات وضعه للهيئة
للطلب بايجاد المهية او الانحصار في ذلك على ما قرره المصنف وقد تمسك به بعض الافاضل في المقام وهو بمكان من الوهن اذ لا مسرح للاصل في نحو هذه المقامات
لوضوح ان الامور التوقيفية انما تتبين من توقيف الواضع فلو دار اللفظ بين كونه مفردا او مركبا لم يمكن الحكم بالاول من جهة الاصل وهو واضح جدا وقد احتج للقول
بوضعه للماهية بوجوه اخر منها انه قد استعمل تارة في المرة واخرى في التكرار والاصل فيما استعمل في الامرين ان يكون حقيقة في القدر المشترك بينهما دفعا للاشتراك
والمجاز ويرد عليه انه مع البناء على كونه حقيقة في القدر المشترك يلزم المجاز ايضا لكونه مجازا عند استعماله في خصوص كل من القسمين وضعفه ظاهر مما عرفته سيما
ما ذكرناه عند احتجاج القائل بكون الامر حقيقة في الطلب نظير ما ذكر فالظاهر ان التمسك بالاصل في امثال هذا المقام مما لا عبرة عليه ومنها انه يصح تقييد
الامر تارة بالمرة واخرى بالتكرار من دون تناقض ولا تكرار فيكون للاعم منهما ويرد عليه انه لا باعث على لزوم التناقض في المقام غاية الامر لزوم التجوز وهو
غير عزيز في الاستعمالات وكذا التأكيد مما لا مانع منه فالتجوز جائز والتأكيد شايع ومنها تجويز الامرين مما يكلام منه وانما المقصان كلا منهما خلاف الاصل
فلا باعث على الالتزام به من غير دليل مع امكان القول بما لا يلزم منه شيء من الامرين ومنها ان ما ذكر لا يفي باثبات الوضع فانه من الامور التوقيفية ومجرد
لا يحصل التوقيف ما يقوم مقامه لصحح اثبات الوضع ويمكن دفعه بان المقصا انا نرى مدلول الامر حال الطلاقة قابلا بحسب العرف للتقييد بكل من الامرين من
دون لزوم تناقض في الظاهر حتى يلزم بسببه الخروج عن ظاهر اللفظ ولا تكرار حتى يلزم من جهته حصول التأكيد بل المعنى المستفاد من الصيغة قابل في نفسه
لكل من الامرين فيفيد ذلك كون معناه هو الامر الجامع بين الامرين ويرد عليه ان غاية ما يثبت بذلك عدم وضعه لخصوص المرة الملحوظة بشرط لا على احد الوجهين
المتقدمين ولا للتكرار واما وضعه للمرة لا بشرط فمما لا ينفيه الدليل المذكور فانها ايضا قدر جامع بين المرة الملحوظة على الوجه المتقدم والتكرار الا ان
يقال انا اخذنا في الاحتجاج تقييده بالمرة المأخوذة على الوجه المذكور لكن القول بعدم حصول التأكيد ح محل منع ومع الغض عن ذلك فلو تم ما ذكر فانما ينفي القول
بوضعه لخصوص المرة او التكرار دون القول بالاشتراك اللفظي فلا ينهض حجة على المطلوب ومنها حسن الاستفهام عن ارادة المرة او التكرار وهو دليل
على كونه للاعم وضعفه ظاهر اذ الاستفهام انما يحسن مع قيام الاحتمال وهو حاصل على القول بوضعه للاعم وغيره مع ان حسن الاستفهام ليس عن التكرار و
المرة الملحوظة لا بشرط فلا يفي ذلك باثبات المقصود ومنها انه لو كان للتكرار لكان استعماله في المرة مجازا وكذا العكس لانتفاء العلاقة بينهما وهو ضعيف جدا
لوضوح كون الطلب المطلق جامعا بين الامرين فغاية الامر اسقاط الوحدة او التكرار من المستعمل فيه واستعماله في الامر المطلق وارادة الخصوصية الاخرى من الخارج
ولا حاجة في تصحيحه الى ملاحظة علاقة التضاد مع ضعف تلك العلاقة لا مسرح لها في المقام على ان ذلك لا ينهض حجة لا يجري بالنسبة الى المرة الملحوظة لا بشرط شيء
لكونها اعم من القيدين المفروضين ولا يقضي ذلك ايضا ببطلان القول بالاشتراك ومنها انه نص اهل اللغة انه لا فرق بين افعل وبين فعل الا كون الاول انشاء و
الثاني خبرا ومن البين صدق الثاني مع كل من الوحدة والتكرار فيكون الاول ايضا كذلك والا ثبت هناك فرق اخر بينهما وضعفه ايضا ظاهر لعدم ثبوت النقل المذكور
وعلى فرض صحته فلا ينافي القول بوضعه للمرة لا بشرط على انه قد يناقش في وضع المضارع للاعم مع ما اشتهر من دلالته على التجدد والحدوث ومنها ما روي عنه
انه لما سأله سراقة في الحج اعامنا هذا ام للابد فقال بل للابد ولو قلت نعم لوجب فلو دل على الزيادة تثبت بقوله نعم ولو كان للتكرار لما صح

الى ترك الشيء دفعة ومنه يعلم ضعف القول بانه لا ينهض حجة للقول بوضعه للطبيعة اذ قد يكون للمرة ولو دفع ذلك بالاحتمال سلم فيه وهو من اهل اللسان فقضية ترجيح تمسك
بحسن الاستفهام وقد عرفت ما فيه قوله لما تكرر الصوم والصلوة كانه اراد بذلك انه لولا ذلك لما فهموا التكرار من الامر بالصوم والصلوة وقد فهموه منه قطعا
فيدل ذلك على كونه حقيقة فيه وجوابه الاتي يشير الى ذلك قوله اذ لعل التكرار انما يراد انهم لو فهموا التكرار من نفس الامر افاد كونه حقيقة فيه وان استند الى
القرائن المنضمة وشواهد الحال فلا وح فالاحتجاج مبني على الوجه الاول فلا بد من اثباته حتى يتم الاحتجاج ومجرد الاحتمال لا يكفي في صحة الاستدلال سيما مع وجود
الدليل على التكرار من اجماع الامة والاخبار الواردة لا يقال ان الاصل عدم ضم القرائن وعدم استناد الفهم اليها اذ من البين عدم جواز اثبات الامور التوقيفية بمثل تلك
بل نقول ان الاصل عدم حصول الفهم من نفس اللفظ وعدم وضع اللفظ لذلك قوله وهو ايضا محل وان قلنا بجوازه في الاحكام وذلك لان احكام الشرع مبنية على
الحكم والمصالح فقد يتوقع بعد استنباط وجه الحكمة والعلة في الحكم ثبوت الحكم في ساير موارده واما الاوضاع اللفظية فلا ترتبط بالحكم والمصالح غاية الامر انه
فيها بعض المناسبات القاضية باختيار بعض الالفاظ للوضع لمعناه دون اخر ومن البين ان مثل ذلك لا يعتبر فيه الاطراد حتى يمكن القول بثبوت الوضع في موارد تلك
المناسبة فلذا لا يمكن تحصيل الظن بالوضع من مجرد القياس بحسب الغالب ولو امكن حصول الظن منه في مباحث الاوضاع لم يبعد القول بحجيته في المقام لما
تقرر من حجية الظن في مباحث الالفاظ الا انه نادر جدا فلذا منع من حجيته في مباحث الاوضاع من قال بحجية القياس في الاحكام قوله فان النهي يقتضي انتفاء
الحقيقة اه لا يخفى ان هذا الفارق لو قضى بالفرق فانما يقتضي عدم وضع النهي للتكرار للزوم اللغوية في ارتكاب الوضع لعدم الحاجة الى وضعه للتكرار
للاكتفاء في افادته بمجرد وضعه لطلب الترك فلو كان الواضع مع ذلك لم يهمل الوضع له ووضعه لخصوص التكرار كان ملاحظته ذلك في وضع الامر مع عدم
استفادته من اللفظ اولى فلا يصح جعل ذلك فارقا في المقام والظاهر ان مقصود المصنف بذلك تسليم دلالة النهي على التكرار من جهة الوضع في الجملة نظرا الى
ما يستلزمه بحسب ما عرفت لا تسليم وضعه لخصوص التكرار ولا يجري ما ذكر في الامر فيكون ذلك هو الفارق بين الامر والنهي حيث يدل النهي عليه دون الامر
قوله وايضا التكرار في الامر مانع من فعل غير المأمور به اورد عليه بان من قال بالتكرار انما يقول بكونه للتكرار الممكن عقلا وشرعا فلا يكون للتكرار على نحو يمنع
من فعل غيره مما يجب عليه فعله ويمكن دفعه بان مقصوده بذلك ان التكرار الذي وضع له النهي هو الدوام وهو يجتمع ويجامع كل فعل ولا يمكن اعتبار مثله
في الامر فلا يمكن قياس الامر عليه وملاحظة التكرار على وجه اخر حسب ما ذكر يتوقف على قيام دليل اخر عليه غير القياس على النهي ومع الغض عن ذلك فيمكن ان يقال
ان مراده ابداء الفرق بين ارادة الدوام من النهي فانه مما لا حرج فيه اصلا نظرا الى انه يجامع كل فعل من الواجبات والمباحات وغيرها بخلاف الامر فانه وان اريد
به التكرار على نحو يمكن اجتماعه مع ساير الواجبات الا انه لما لم يجتمع مع غيره من ساير الافعال كان فيه من الحرج ما لا يليق بحال الامرين ولا يحتاجون الى التعبير
عنه الا نادرا فلم يوضع اللفظ بازائه والفرق المذكور كاف في نظر الحكيم وقد يجاب عنه ايضا بان النهي يضاد الامر ويناقضه فلا وجه لقياس احد الضدين على
الاخر ولو سلم صحة القياس ح فقضيته ذلك ان يكون الامر يقتضي المرة فاذا كان مقتضى النهي الدوام فينبغي ان يكون قضية الامر عدمه قوله بعد تسليم كون الامر بالشيء
نهيا عن ضده اه اراد بذلك المنع من كون الامر بالشيء نهيا عن ضده اولا وبعد تسليمه يرد عليه ما ذكره وقوله وتخصيصه عطف على التسليم وترديد بين
الوجهين من جهة عدم جريان المنع المذكور على التقدير الثاني قوله منع كون النهي الذي في ضمن الامر للدوام لا يخفى ان المسلم عند المستدل كون صيغة النهي
موضوعة للدوام وليس على القول باقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده حصول صيغة النهي في ضمن الامر حتى يقال بدلالتها على الدوام والقدر المسلم من
حصول معنى النهي فيه هو طلب ترك الضد على نحو الطلب المتعلق بالفعل فان كان الطلب الحاصل في الامر للدوام كان النهي عن ضده كذلك والا فلا فلا يتم الاحتجاج
الا ان يقال ان قضية القول بكون الامر بالشيء مقتضيا للنهي عن ضده ان مقتضى الامر حصول ما يقتضيه لفظ النهي المتعلق بضده فيكون دالا على مطلوبية
ترك الضد على سبيل الدوام اللازم للامر على حسب ما يدعيه كاشفا عن كون طلب الفعل ايضا كذلك فاذا سلم هذا الاقتضاء تم المدعى والجواب عنه منع هذا الاقتضاء
فان غاية ما يسلم من ذلك دلالته على النهي عن ضده على نحو الطلب الحاصل في الامر حسب ما ذكرنا فان قلت بتبعية النهي للامر حسب ما ذكره المص انما الكلام فيه او نقول
انه اذا تعلق الامر بفعل دائما قضى بكون النهي عنه كذلك وان كان مرة كان النهي عنه كذلك ولكن نقول ان قضية ذلك كون الامر المتعلق بطبيعة الفعل قاضيا بتعلق
النهي ايضا بطبيعة ضده وقضية النهي المتعلق بالطبيعة هو الدوام والاستمرار لعدم تحقق الترك الا به قلت لما كان قضية الامر المتعلق بالطبيعة هو الاتيان
بتلك الطبيعة في الجملة ولو في ضمن المرة كان قضية النهي اللازم له هو طلب ترك ضده كذلك فانه القدر اللازم للامر المفروض كما ان ايجاد طبيعة الفعل يتحقق بفعله
مرة فكذا ترك طبيعة الفعل وانما لا نقول به في النهي الصريح نظرا الى قضاء الاطلاق واللزوم للغوية في غالب الاستعمالات لقيام الضرورة على حصول الترك في
الجملة فلا يجري شيء منهما في النهي التابع للامر كما لا يخفى هذا وقد ذكر للقائل بالتكرار حجج اخر موهونة جدا على نحو الحجج المذكورة منها انه يتبادر منه الدوام الا ترى
انك لو قلت اكرم اباك واحسن الى صديقك وتحذر من عدوك لم يفهم منها عدا الدوام وهو امارة الحقيقة وضعفه ظ فان الدوام فيها انما يستفاد من المقام
ومنها انه لو لم يكن للتكرار لكان الاتيان به في الزمن الثاني متوقفا على قيام الدليل عليه ولكان قضاء لا اداء وهو فاسد سيما الاخير ومنها انه لا دلالة في الامر على
خصوص الوقت فاما ان لا يجب في شيء من الاوقات او يجب في الجميع او يجب في البعض دون البعض لا سبيل الى الاول والا لم يجب الفعل ولا الى الاخير لبطلان الترجيح
بلا مرجح فتعين الثاني وهو المط وجوابه ظ فانا نقول بوجوبه في جميع تلك الازمان بحيث لو اتى به في اي جزء منها كان واجبا ولا يلزم من ذلك وجوبه في الجميع
على سبيل التكرار ومنها انه لو لم يكن للتكرار لما صح النسخ والاستثناء لبعض الازمان منه مع وضوح جواز الامرين واجيب عنه بان ورود النسخ والاستثناء قرينة على
التعميم ولا يمنعه احد والاولى ان يقال ان شمول الوجوب للازمان غير التكرار كما عرفت في الجواب السابق ومنها قوله ع اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم فانه يفيد
التكرار مدة الاستطاعة ويدفعه بعد الغض عن سنده انه على فرض دلالته فانما يفيد كون الامر مرادا به التكرار من جهة القرينة المذكورة واين ذلك من دلالته
عليه بحسب اللغة كما هو المقص ومع الغض عنه فدلالة الرواية على ارادة التكرار غير ظاهرة اذ قد يكون ما موصولة او موصوفة فيراد به انه اذا امرتكم بشيء فاتوا
من افراده العديدة الذي تستطيعونه فلا يراد منكم ما لا تستطيعونه ولا تقدرون عليه واين ذلك من الدلالة على التكرار وقد مر الكلام في بيان الرواية عند ذكر احتجاج

بقية حجج القول بالتكرار

حجج القائل بالمرة

القائل بكون الامر للندب قوله ولو كان للتكرار لما عدّ ممتثلا لا يخفى ان القائل بكونه للتكرار ان جعل الجميع تكليفا واحدا كما هو احد الوجهين فيه تم ما ذكره
واما ان جعله تكاليف شتى على حسب التكرار الحاصل فيه فما ذكره من حصول الامتثال على القول به ايضا وبه يظهر ان القائل بالتكرار ان يقول بحصول الامتثال
ح الا انه لا يقول بفراغ ذمة المكلف بادائه التكليفية مخصوص المستدل من حصول الامتثال امتثاله باداء ما هو الواجب عليه القاضي بسقوط التكليف به ولا
يتم ذلك على القول بالتكرار مط فالحق في الجواب انه ان اريد بذلك عده ممتثلا بادائه خصوص المرة فهو مم وان اريد به عده ممتثلا عند الاتيان به مرة فمسلم وهو
انما يدفع القول بالتكرار ولا يثبت به الوضع للمرة لامكان الوضع للاعم اعني مطلق طلب الطبيعة فيتحقق الامتثال بالمرة من جهة حصولها به كما سيشير اليه
المص قوله ولا ريب في شهادة العرف بانه لو اتى الخ لا يخفى انه لا حاجة في دفع الاحتجاج الى هذه الضميمة لاندفاعه بمجرد قيام الاحتمال المذكور حسبما قررنا
وانما ذكره المص لتكميل الايراد وبيان كون الامتثال بحصول الطبيعة دون خصوص المرة فيكون شاهدا على مقصوده وقد عرفت تفصيل الكلام فيما مضى
من النقض والابرام فلا حاجة الى اعادته وقد يورد ان مقصوده بذلك صدق الامتثال بالفعل الاول مع الاتيان به ثانية وثالثة ولو كان للمرة لما حصل الامتثال
به لانتفاء صدق المرة مع التكرار وهذا الوجه بعيد عن كلامه اذ سياق عبارته صريح في كون الثاني والثالث ايض محققا للامتثال الا ان ما ذكره واضح الاحتمال
لا تكاد عبارته لا يتم الا على اعتبار المرة بشرط لا على الوجه الاول وهو ضعيف الوجوه في المرة واما على سائر الوجوه فيها فلا يتم ذلك اصلا وقد يحتج للقول
بالمرة ايض بوجوه موهونة منها ان الامر كسائر المشتقات من المضارع واسم الفاعل والمفعول وغيرها ولا دلالة في شيء منها على الدوام والتكرار فكذا الامر وفيه
انه ان اريد بذلك قياس الامر على غيره من المشتقات فوهنه واضح وان اريد به الاستقراء ثم انه اقصى ما يفيده عدم الدلالة على التكرار واما افادته المرة فلا يبلغ
الى الاستقراء فافادته الظن في مثل المقام غير ظاهر حتى يصح الاستناد اليه ثم ان اقصى ما يفيده عدم الدلالة على التكرار واما افادته المرة فلا يمكن القول بدلالته على
نفي المرة ايض فانه كما لا يدل سائر المشتقات على التكرار فلا دلالة فيها على المرة ايض وانما يفيد مطلق الطبيعة فينبغي ان يكون الامر ايض كذلك فهو في الحقيقة
من شواهد القول بالطبيعة ومنها ان صيغة الامر انشاء كسائر الانشاءات والايقاعات وكما ان الحاصل من قولك بعت وآجرت وهي طالق ليس الا بيع واحد
واجارة واحدة وطلاق واحد فكذا الحاصل من قولك اضرب ليس الا طلب ضرب واحد وضعفه ظ للخلط في الاحتجاج بين المنشأت بالانشاء والامر المتعلق لها
فان البيع والاجارة والطلاق هي الامور المنشأت بالانشاءات المذكورة وهو امر واحد كذا المنشأ بقوله اضرب طلب الضرب وليس الطلب حد وانما الكلام
في المطلوب ومتعلق الطلب المفروض ولا ربط له باتحاد الامر الحاصل بالانشاء ومنشأ الخلط في المقام كون المنشأ في الانشاءات المذكورة هو نفس المبدأ فزعم كونه
المنشأ في الامر ايض ذلك فلاحظ الوحدة فيه وليس كذلك لوضوح كون المنشأ هنا نفس الطلب دون المبدأ وسيأتي توضيح القول في ذلك انشاء الله ومنها انه لو امر
الزوج وكيله بطلاق زوجته لم يكن له ان يطلقها الا مرة واحدة بلا خلاف بين الفقهاء ولو كان للتكرار لجازت له الزيادة عليها وبه يظهر ان غاية ما يلزم من ذلك
القول بالتكرار دون القول بالطبيعة وانما لم يجز له الزيادة على المرة من جهة انها المتيقن في المقام وما زاد عليه غير معلوم فلا يجوز الاقدام عليه من دون دلالة الكلام
عليه فينبه تامل يظهر من ملاحظة ما قدمنا في بيان ثمرة الاقوال ومنها انه لو كان للتكرار لكان قولك صل مرارا لغوا ولكان قولك صل مرة واحدة
تناقضا وهنه ظ اذ لو تم ما ذكر فلا يثبت بذلك وضع الامر للمرة غاية الامر ان لا يكون موضوعا للتكرار فيوافق القول بوضعه لطلب الطبيعة ومنها انه
لو كان للتكرار لاستلزم ان يكون الامر بكل عبادة ناسخا لما تقدمه اذ كانت مضادة للاول نظرا الى ان الثاني يقتضي استيعاب الاوقات كالاول ويدفعه
بعد ما عرفت من عدم دفعه للقول بالطبيعة ان القائل بالتكرار لا يقول به الا على حسب الامكان العقلي والشرعي وانه ادى الى وجود واجب اخر انما يكرر ان على
وجه لا يزاحم احدهما الاخر ومنها انه لو كان للتكرار لكان الامر بعبادتين مختلفين لا يمكن الجمع بينهما اما تكليفا بما لا يطاق ويكون كل منهما مناقضا للامر بالاخرى
ووهنه بما عرفت في المرة الحاجة الى اعادته تتميم اختلف القائلون بعدم افادة الامر التكرار في الامر المعلق على شرط او وصف هل يفيد تكرره بتكرر الشرط والصفة
او لا على اقوال احدها القول بافادته ذلك مط حكي القول به عن جماعة ثانيها عدم افادته التكرار كذلك وعزي القول به الى بعضهم وربما يحكي عن السيد
لا طلاقه القول ولا ينفي قنصا للتكرار الا انه نص في اثناء الكلام في الادلة بان الشرط قد يصير مع كونه شرطا علة فيتكرر من حيث انه كان علة لا من حيث انه كان
شرطا ويعزى الى الامدي مع حكاية الاتفاق والاجماع على افادته التكرار في العلة انه قال والاصوليون من الحنفية قالوا ان الامر المطلق يفيد المرة ولا يدل على
التكرار واذا علق بالعلة لم يجب تكرار الفعل بتكرار العلة بل لو وجب تكرره كان مستفادا من دليل اخر والعضدي مع حكاية الاتفاق منها ايض ذكر احتجاج المنكرين
للتكرار في العلة فظهر بذلك ان هناك جماعة ينكرون افادته التكرار في المعلق على العلة ايض ثالثها التفصيل بين العلة وغيرها فيفيد التكرار في الاول من
جهة العلية دون غيره وحكي القول به من جماعة من العامة والخاصة منهم الشيخ والسيد والديلمي والفاضلان وفخر المحققين وشيخنا البهائي والامدي و
الحاجبي والرازي والبيضاوي وعزاه بعضهم الى المحققين والنزاع في المقام اما في وضع الصيغة حتى يقول بحصول وضع خاص لها عند تعليقها على الشرط والصفة
او من جهة استفادة ذلك من التعليق اما لاقتضاء وضعها التركيبي بذلك او لكون التعليق ظاهرا فيه من جهة افادته الاناطة بين الشرط والجزاء والاقتران بينهما
المختار عندنا هو القول بالتفصيل وتوضيح المقام ان يق انه ان كان الشرط مشتملا على اداة العموم كقولك كلما جائك زيد فاكرمه فلا اشكال في افادته التكرار
قال بعض الافاضل انه مما لم يختلف فيه اثنان وهو واضح نعم من ينكر وضع لفظ للعموم ربما ينكر ذلك هذا اذا كان عموما استغراقيا واما لو كان مهملا كما في قولك
اي وقت جائك فاكرمه لم يكن الحال فيه على ما ذكره كان دلالته على التكرار محل نظر ومنه متى كما في قولك متى جائك زيد فاكرمه ويظهر من بعض ساكني اللغة دلالته
دلالته على التكرار لو قوعه موقع ان وهي لا تقتضيه لكونه ظرفا لا يقتضي التكرار في الاستفهام فلا يقتضيه في الشرط وعن بعض النحاة انه ان زيد عليه ما كانت للتكرار
نحو متى ما جائك فاكرمه واورد عليه ان ما الزائدة لا يفيد غير التوكيد ويرده ملاحظة العرف فان المنساق منها هو العموم كذا مع الخلو عن ما الزائدة نعم
هو مع ما اظهر في ذلك جدا وان خلا عن اداة العموم فان كان المعلق عليه علة في ثبوت الحكم افاد تكرره بتكررها اذ هو المنساق منه عرفا وكون العلل الشرعية
معرفات لا يمنع منه فان المتبع فهم العرف في فهم التكرار حينئذ اما من جهة السببية حيث ان تكرر السبب قاض بتكرر المسبب او من جهة التعليق والسببية معا كما لا يخفى

هل الامر المعلق على الشرط او الصفة يفيد التكرار ام لا

هو الاظهر

هو الاظهر وهو الذي يناسب المقام اذ دلالة السببية على تكرر المسبب بتكرره امر لا ربط له بالامر ولا بتعليقه على الشرط ولا ينافي ذلك دلالة ما دل على السببية على
التكرار فان الدلالة تتقوى بملاحظة التعليق كما لا يخفى عند التتبع في الاستعمالات وكيف كان فدلالته على التكرار بمثابة الاجمال التام منه مضافا الى الاجماع المحكي عليه في كلام
جماعة من الاصوليين منهم الآمدي والحاجبي والرازي والعضدي ولا يبعد القول بذلك بالنسبة الى التعليق على الوصف والاتفاق محكي بالنسبة اليه وايضا والمراد
بالعلة في المقام ما يكون مناطا لثبوت الحكم باعتبار حصوله لا مجرد السبب في الجملة ولو كانت ناقصة كالجزء الاخير من العلة ونحوه فان غالب التعليقات مبنية
عليه وان لم يثبت كونه علة للجزاء وفاقا له في عدم افادته التكرار بتكرار الشرط او الصفة لما عرفت من كون الامر موضوعا لطلب الطبيعة من غير دلالة على التكرار وحصول
الدلالة في المقام اما لوضع جديد يتعلق بالامر او بالهيئة التركيبية الخاصة وهو مدفوع بالاصل والتبادر او من جهة كون التعليق قرينة على ذلك وهو ايضا
فرع الفهم منه عرفا وهو غير ظاهر بعد ملاحظة الاستعمالات العرفية بل الظاهر خلافه الا ترى انه لو قال السيد لعبده او المالك لوكيله ان جاءك زيد فاعطه درهما
لم يفهم منه الا اعطاء درهم واحد فلو اعطاه لكل مجيء درهما كان لذلك عاتبا للعبد على ذلك كان للمالك ان لا يحتسب مع الوكيل في غير ذلك كما هو المتيقن المعنى المستفاد
منه في بل للتقييد بكل من المرة والتكرار ولو كان المنساق منه بملاحظة التعليق المفروض هو التكرار لما كان المفهوم منه ذلك فلا يتم الحجة القول بافادة التكرار
امور احدها ان الغالب في التعليق على الشرط هو افادة التسبيب كون الاول قاضيا بترتب الثاني عليه الا ترى ان قولك ان جاءك زيد فاكرمه وان ضربك فاشتمه
وان قاتلك فاقتله وان عاملك فاعنه وان دارك فزره الى غير ذلك من الامثلة انما يفيد ترتب الثاني على الاول وتسببه عنه الا ترى انه نص المنطقيون بان وضع المقدم
ينتج وضع التالي ورفع التالي ينتج رفع المقدم اذ وجود العلة يستلزم وجود المعلول يستلزم ارتفاع علته من دون العكس في المقامين اذ قد يخلف العلة علة
اخرى فاذا كان المعلق عليه علة لحصول المعلق قضى تكرره بتكرره قضاء لحق العلية وح يمكن تقرير هذا الاحتجاج لاثبات الوضع المسوق ليكون الهيئة المفروضة حقيقة
في ذلك لدعوى انه المتبادر منه عند الاطلاق وان يقرر لاجل الحمل عليه مع الاطلاق مع كون وضعه للاعم نظرا الى الغلبة المدعاة القاضية بظهوره فيه حين الاطلاق
وكان الثاني اوضح في المقام اذ دعوى الوضع في المقام لا يخ عن البعد وكيف كان فيدفعه انه لو سلم الغلبة المدعاة وبلوغها الى حيث يقضي بفهم ذلك حال الاطلاق
فالمفهوم منه انما هو التسبيب في الجملة بمعنى ان وجود الشرط في الجملة علة لحصول الجزاء وقضيته ذلك ان تحقق الشرط اولا قاض بتفرع الجزاء عليه فخصوص المرة علة
لحصول الجزاء ولا يفيد ذلك كون كل حصول من حصولاته علة لحصوله مط فان ذلك مما لا يستفاد من مجرد التعليق اصلا ولا غلبة له في الاستعمالات ولا يوافقه
فهم العرف قطعا حسبما عرفت نعم لو قام دليل من الخارج على كون الشرط علة مطلقة لترتب الجزاء تكرر على حسب تكرره كما ذكرنا كما هو الحال في الاخبار الواردة في
ثواب الاعمال والعقوبات المترتبة عليها وما يذكر في المواعظ ونحوها وما ذكر من كلام المنطقيين انما ارادوا به ما ذكرناه من دون ان يدلوا على افادته كون الاول
علة للثاني مط كيف وقد صرحوا بان ان واذا من ادوات الاهمال فلا تفيد كلية ثبوت الجزاء عند تحقق الشرط ولو افاد كونه علة له مط لافاد ذلك قطعا وانما
قالوا بها مع وجود اداة العموم في التعليق كقولك كلما جاءك زيد فاكرمه ولا كلام ح في افادته ذلك كما مر ثانيها انه لو لم يفد تكرار الجزاء بتكرار الشرط وكان المستفاد منه
هو الاتيان به عند حصول الشرط اول مرة لكان الاتيان به مع الثاني والثالث اداء له عند حصوله لا قضاء لفوات محله من الاتيان به عقيب المرة الاولى وح فلا يجب
الاتيان به الا بامر جديد بناء على ما هو التحقيق في القضاء وهو بط فان كون الوجوب حاصلا عند الحصول الاول من الشرط خاصة لا يقضي بتوقيت الوجوب بحصوله
الثاني حتى يكون ذلك قاضيا بانتفاء الوجوب الثابت له من جهة حصوله الاول عند حصوله الثاني بل نقول ان قضيته وجوبه الاول هو بقاء الوجوب الى ان يؤديه
المكلف نظرا الى اطلاق الامر وقضية الامر انه لا يتكرر الوجوب على حسب تكرر الشرط لان الآمر به يشمل حصوله الثاني وهو ظ نعم لو كان الشرط مفيدا للتوقيت كان اذا النوع للتوقيت
صح القول بلزوم ذلك ولا مانع من الالتزام به ثالثها ان تكرر العلة قاض بتكرر المعلول فكذا الشرط قياسا عليه ووهنه واضح سيما بعد وضوح الفرق بينهما
رابعها ان الشرط المستدام يدوم الجزاء بدوامه كما اذا قلت اذا وجد شهر رمضان فصمه فكذا ما بمنزلته من التكرار فيتكرر الجزاء بكل حصول من حصولاته كما يتكرر
حصوله بحصوله المستدام وضعفه ظاهر ايضا لمنع استدامة الجزاء بحصول الشرط المستدام الا ترى انه لو قيل ان كان زيد في البلد فاعطه درهما وان كان جائيا فتصدق
من مالي دينارا ونحو ذلك من الامثلة لم يفد الا حصوله للمرة عند حصول الشرط نعم لو كان هناك قرينة على ارادة التطبيق افاد ذلك وهو امر لا كلام فيه
ونقول بمثله في المقام عند قيام القرينة عليه كما لا يخفى قوله ذهب الشيخ ره وجماعة اه اختلفوا في دلالة الامر على الفور والتراخي على اقوال وهذا الخلاف بين من
نفى دلالته على التكرار واما كل من قال بدلالته على التكرار فهو قائل بكونه للفور حسبما نص عليه جماعة وكان ذلك لاستلزام التكرار للفور بحيث ان اول
ازمنة الامكان مما يجب الاتيان بالفعل عنده بمقتضى الدوام الكلام والا فالملازمة الاتفاقية بين القولين لا يخ عن بعد مضافا الى انه لو كان الفور مدلولا
للصيغة عندهم غير الدوام على حسب ما يتخيله القائل بالمرة لزم اعتبار الدوام ح بالنسبة الى مصداق الفور لا الى اجزاء ازمنة الامكان ولا يقول به القائل بكونه
للدوام فالاظهر ح عدم كون الفورية مدلولا آخر للصيغة بل ليس مفاد الصيغة عنده الا طلب الفعل على جهة الدوام ويتبعه لزوم الفور حسبما قررناه وفيه
ومنه تأمل سيظهر الوجه فيه وقد يقال انه كما يقول القائل المذكور بوجوب الفور كذا يقول بالتراخي ايض بل بوجوبه فانه كما يحكم بوجوب الفعل في اول الازمنة كذا
يقول بوجوبه في آخرها فيتساوى نسبته الى القولين ويكون قائلا بوجوب الفور والتراخي معا وذلك غير ما هو الظاهر من القول بالفور والتراخي فانه يراد به
حصول تمام المطلوب بادائه على الفور او التراخي ثم ان الخلاف في المقام اما في وضع الصيغة ودلالتها على الفور او التراخي من جهة الوضع او في مطلق استفادة
الفور والتراخي منها ولو من جهة انصراف الاطلاق وعدمه دلالة الظ من غير تعلق الوضع بخصوص شيء منها او في الاعم من ذلك ومن انصراف الاوامر المطلقة اليه
ولو من جهة قيام القرائن العامة عليه حسبما ... يشير اليه المص في الفائدة الآتية وهذا الوجه انما يتم بالنسبة الى الاوامر الواردة في الشريعة دون مطلق الامر
فان القرائن العامة انما يتوقف بنصب الشارع اياها في الشريعة ولا يجري القول به في مطلق الاوامر وقد يتوهم ان البحث منها مط لما يأتي الاشارة اليه ثم ان لهم في المسألة
اقوالا عديدة احدها القول بالفور ذهب اليه جماعة من المتقدمين منهم الشيخ منا والحنفية والحنابلة والقاضي وجماعة من الاصوليين من العامة واختاره
ايض جماعة من المتأخرين والمراد بالفور اما ثاني زمان الصيغة او اول الامكان او اوقات الامكان والفورية العرفية فلا ينافيه تخلل نفل وشرب ماء ونحو ذلك

تحقيق الحال في [illegible]

اول الكلام في تحقيق محل الكلام

فيما يراد بالفور

او الفور

او الفورية العرفية المختلفة بحسب اختلاف الافعال كطلب الماء وشراء اللحم والذهاب الى القرية القريبة او البلاد البعيدة على اختلافها في البعد فهو الاسباب
او المراد به ما لا يصل الى حد التهاون وعدم الاكتراث بالامر والظاهر ان احدا لا يقول بجواز التاخير الى الحد المذكور ان افاد التاخير ذلك وذلك مما لا ربط له
بدلالة الصيغة بل المنع من التهاون باوامر الشرع وعدم الاكتراث بالدين وهو امر خارج عن مقتضى الامر حتى انه لو اخر اليه لم يسقط منه التكليف على القول
المذكور وان قلنا بسقوط التكليف بفوات الفور فليس ما ذكر تحديدا للفور انما هو بيان الحد التاخير في التراخي من الخارج لا بمقتضى الصيغة ولا اشعار في نفس
الصيغة بذلك اصلا فجعله بيانا للحد الفوري كما يظهر من بعض المتاخرين ليس على ما ينبغي وكيف كان فالقول بالفور ينحل الى اقوال عديدة فان منهم من فسره
باول ازمنة الامكان وفسره بعضهم بالفورية العرفية المختلفة بحسب اختلاف الافعال وفسره بعضهم بما لا يصل الى حد التهاون واطلق بعضهم فيحتمل
كلا من الوجوه الاربعة وربما يحمل على الفورية العرفية باحد التفسيرين المذكورين ثم ان ظاهر القائل بالفورية تعينه عن القاضي التخيير بينه وبين العزم على
الفعل في ثاني الحال ثم ان الظاهر من بعضهم كما يظهر عن بعض الادلة الاتية دلالته عليه بالوضع وذهب بعضهم الى دلالته عليه من جهة انصراف الاطلاق اليه و
مدلوله بحسب الوضع هو مطلق طلب الطبيعة وذهب بعضهم اليه من جهة قيام القرائن العامة عليه وهل يكون الفور ح واجبا او لا فاذا اخر وعصى سقط الفور
وبقي وجوب الفعل على اطلاقه من غير لزوم التعجيل فلا يعصي بالتاخير الى الزمان الثالث وما بعده او انه يجب التعجيل ايضا فيعصي بالتاخير الى الثالث ومنه
الى الرابع وهكذا قولان محكيان وهناك قول ثالث وهو سقوط الفعل بالتاخير عن الاول كما سيشير اليه المص فهذه اقوال تسعة في القول بالفور ولكن
يقوم الاحتمال فيه بما يزيد على ذلك كثيرا كما يظهر من ملاحظة الاحتمالات بعضها مع بعض ثانيها القول بدلالته على التراخي ذهب اليه جماعة من العامة وحكي

القول الثاني

القول به عن الجبائيين والشافعية والقاضي ابي بكر وجماعة من الاشاعرة وابي الحسين البصري والمراد بالتراخي هو ما يقابل القول بالفور على احد الوجوه الاربعة
المتقدمة دون الوجه الخامس لما عرفت وقد عرفت ان ذلك لم يكن تحديدا لمفاد الفورية حتى يقابله التراخي ثم ان المقصود بجواز التراخي بان يكون مفاد
الصيغة جواز التاخير دون وجوبه نعم ربما يحكى هناك قول بوجوب التراخي حكاه شارح الزبدة عن بعض شراح المنهاج قولا للجبائيين وبعض الاشاعرة لكن
المعروف عن الجبائيين القول بجواز التراخي وهو المحكي ايضا عن الشافعية فالقول المذكور مع وهنه جدا حيث لا يظن ان عاقلا يذهب اليه غير ثابت الانتساب الى
احد من اهل الاصول نعم ربما يقرب وجود القائل به ويرفع الاستبعاد المذكور ما عزاه جماعة منهم الامام والامدي والعلامة ره الى غلاة الواقفية من توقفهم
في الحكم بالامتثال مع المبادرة ايضا لجواز ان يكون غرض الامر هو التاخير فاذا جاز التوهم المذكور فلا استبعاد في ذهاب احد الى وجوبه ايضا بل في ما ذكر اشعار
بوجود القائل به اذ لو انتفى الكلمة من الكل على الحكم بالامتثال مع التعجيل لم يحتمل الوجه المذكور حتى يصح التوقف فيه لكن نص في الاحكام والنهاية بان التوقف
المذكور خالف اجماع السلف وكيف كان فلو ثبت القول المذكور فهو مقطوع الفساد اذ كون اداء المامور به على وجه الفور قاضيا باداء الواجب مما يشهد
به الضرورة بعد الرجوع الى العرف فهذا القول على فرض ثبوت القول المذكور ينحل الى قولين ثم يقوم فيه وجوه عديدة حسب ما اشرنا ثم ان مقصود القائل
بجواز التراخي ان الصيغة بنفسها دالة على جواز التاخير حسبما نص عليه غير واحد منهم ويقتضيه ظاهر التقابل بين الاقوال والا فعلى القول بدلالته على طلب مطلق
الطبيعة كما سيجيء الاشارة اليه يفيد الجواز التراخي ايضا من جهة الاطلاق وبضميمة الاصل ولو كان مراد القائل بجواز التراخي ما يعم ذلك لاتحد القولان ثالثها
انه حقيقة لغة في مطلق طلب الطبيعة من غير دلالة في الصيغة على الفور ولا التراخي فاذا اتى به على اي من الوجهين كان ممتثلا من غير فرق وهذا هو الذي اختاره
المحقق والعلامة والسيد العميدي واطبق عليه المتاخرون كالشهيدين والمص وشيخنا البهائي وتلميذه الجواد وغيرهم واختاره جماعة من محققي العامة
كالرازي والامدي والحاجبي والعضدي وقد ذهب بعض القائلين به الى حمل الاوامر الشرعية على الفور لقيام القرائن العامة عليه في الشرع وبعضهم الى
الاطلاق المنصرف اليه من غير وضعه له وقد اشرنا اليه في القائلين بالفور رابعها القول بالوقف فلا يدرى انه للفور او لا ذهب اليه جماعة من العامة وعزاه في
النهاية الى السيد وكلامه في الذريعة يابى عنه وهم فريقان احدهما من يقطع بحصول الامتثال بالمبادرة ويتوقف في جواز التاخير وعدمه وخروجه عن عهدة التكليف
وهو الذي اختاره امام الحرمين حكاه عن المقتصدين في الوقف ثانيهما من يتوقف في حصول الامتثال بالمبادرة ايضا وهم الغلاة في الوقف خامسها القول
بالاشتراك اللفظي بين الفور والتراخي وعزي الى المص وغيره الى السيد واحتجاجه في الذريعة باستعماله في الفور والتراخي وظهور الاستعمال في الحقيقة يشير اليه
الا ان كلامه في تحرير المذهب صريح في اختياره القول بالطبيعة ويمكن حمل احتجاجه بما ذكر على ان طلب ترك الطبيعة على سبيل الفور او التراخي يكون لا
من الطلب على القول بوضعه لمطلق الطلب يكون كل من الاطلاقين حقيقة فيوافق اصالة الحقيقة بخلاف ما لو قيل بوضعه لخصوص احدهما فالقصد اذن اثبات
اصالة الحقيقة في كل من الاطلاقين حسب ما ذكرنا لانها انما استعمل في خصوص كل من الامرين فان ذلك غير معلوم ولا مفهوم من كلامه فلا يكون ما ذهب اليه
قولا خامسا الا انه ذهب الى حمل اوامر الشرع على الفور كحملها على الوجوب نص عليه في بحث دلالة الامر على الوجوب وغيره وظاهره كونه حقيقة شرعا في خصوص الفور
فيكون اذن مذهبا آخر الا انه يندرج اذن في جملة اقوال القائلين بالفور حسب ما ذكرنا فيرتقي الاقوال في المسألة الى خمسة عشر قولا وبملاحظة الوجوه المحتملة
فيها يحتمل الزيادة على ذلك بكثير بقي الكلام في الثمرة بين الاقوال المذكورة فنقول ان الثمرة بين القول بالفور والتراخي ظاهرة وكذا بينه وبين القول بالطبيعة
وبينه وبين القول بالوقف على الوجه الاول [illegible] قلنا بكون كل من الفور والطبيعة مطلوبا مستقلا لا يسقط طلب الطبيعة بسقوطه والا فلا يبعد القول بلزوم
الفور على القول المذكور تحصيلا لليقين بالفراغ بعد اليقين بالاشتغال ويحتمل دفع احتمال وجوب الفور ح بالاصل الا انه خلاف التحقيق بعد اجمال اللفظ
والشك في المكلف به وعلى الوجه الثاني فالظ وجوب الاتيان به على الوجهين تحصيلا لليقين بالفراغ بعد اليقين بالاشتغال هذا اذا امكن تكرار الفعل
والا تخير بين الوجهين وبما قررنا يظهر الفرق بينه وبين القول بالاشتراك اللفظي ايضا ان ثبت القول به واما الثمرة بين القول بجواز التراخي والقول بالطبيعة
فقد يقرر فيما اذا اخر الفعل عن اول الازمنة ومات فجاة او لم يتمكن من الاتيان به بعده فعلى القول بالتراخي لا عقاب لترتب الترخيص على ادلة الامر وعلى القول
بالطبيعة يستحق العقوبة لتفويته المامور به عمدا وان كان ذلك من جهة ظنه الاداء في الآخر فان ذلك انما يثمر مع اداء الواجب واما مع عدمه فهو تارك للمامور

بعد نضيقه وجوبه ترتب استحقاق العقوبة على تركه وهذا هو الذي ذهب اليه الحاجبي واختاره بعض محققي مشايخنا قدس سره ويشكل ذلك بان جواز التأخير
ح وان كان بحكم العقل الا ان حكم العقل يطابق حكم الشرع ايضا فلا فرق بينه وبين الوجه الاول وهذا هو الاظهر اذ اقصى الفرق بين الوجهين تنصيص الشارع
في الاول بجواز التاخير وعدمه هنا لكن بعد حكم العقل بجوازه وقيامه دليلا على حكم الشرع يثبت الجواز في المقام بحكم الشرع ايضا والفرق بين التجويزين مما لا
له وقد يفرق الثمرة بين القولين بوجه اخر وذلك انه على القول بالتراخي يجوز التاخير ما لم يظن الفوات به واما على القول بالطبيعة فانما يجوز التاخير مع ظن
التمكن من اداء في الاخر واما مع الشك فيه فلا اذ المفروض يجاب الطبيعة فاذا شك المكلف في تفريغ ذمته مع التاخير لم يجز الاقدام عليه اذ قضية حصول
الاشتغال هو تحصيل الفراغ ولا اطمينان بحصوله فلا يجوز له الاشتغال به اذ لا اقل في حكم العقل بجواز التاخير من الظن باداء الواجب معه وفيه تأمل والثمرة بين القول بالتراخي والقول بالوقف على مذهب اهل الاقتصار ظاهرة بناء على الوجه الثاني منه للزوم الفور على ذلك القول على المختار
حسب ما اشرنا اليه وعلى الوجه الاول فالحال فيه على نحو ما ذكر في الثمرة بينه وبين القول بالطبيعة وعلى قول اهل الغلو فالثمرة ايضا ظاهرة على ما مر ومما ذكرنا
يظهر الحال في الثمرة بينه وبين القول بالاشتراك اللفظي ان ثبت القول به وكذا بين القول بالطبيعة والقول بالوقف والاشتراك وبين قولي الوقف وبين
كل منهما والقول بالاشتراك كما لا يخفى على المتامل فيما قررناه قوله وانما حصل كان مجزيا بعين من دون عصيان اللامر المذكور نظرا الى الاتيان بمقتضاه ولا ينافي ذلك
حصول العصيان بالتاخير من جهة اخرى فيما اذا دل العقل على وجوب المبادرة او حكم به العرف كما اذا حصل له ظن الفوات فاخر ثم اتى به قوله لنا نظير ما تقدم في التكرار
ما مر من الكلام هناك جار في المقام فلا حاجة الى اعادته وقد يورد في المقام بان القول بكون الامر موضوعا لمطلق طلب الفعل من غير دلالة على الفور ولا التراخي
لا يوافق ما تقرر عند النحاة من دلالة الفعل على احد الازمنة الثلثة وقد جعلوه مائزا بين الاسماء والافعال فكيف يقع خروج الزمان عن مدلوله على نحو لكان
حسب ما ذكره المص وغيره في المقام ويمكن الجواب عنه بوجوه احدها ان ما ذكر في حد الفعل انما هو بالنسبة الى اصل وضع الافعال والامر قد يكون الفعل
منسلخا عن الدلالة على الزمان كما هو الحال في الافعال المنسلخة عن الزمان فلا مانع من ان يكون فعل الامر ايضا من ذلك حسبما يشهد به فهم العرف على ما قرره
اذ ليس المتبادر منه الا طلب الفعل مطلقا من غير دلالة على زمان ايقاع المطلوب كما نراه وفيه انهم لم يعدوا فعل الامر والنهي من الافعال المنسلخة عن الزمان ولو قيل
بعدم دلالتهما على الزمان لكان اشتهارهما بالانسلاخ اولى من سائر الافعال المنسلخة بل نصوا على خلافه وجعلوا مدلولهما خصوص الحال وقد يحكى
عليه اجماع اهل العربية فذلك منافاة اخرى لما ذكر في الاحتجاج من عدم دلالته على الزمان حيث انه مناف لما ذكر من اجماع اهل العربية على خصوص زمان الحال
بل نقول ان قضية ما ذكروه دلالته على خصوص الفور وقيام اجماعهم على ذلك حيث انهم خصوه بالحال دون الاستقبال فهو من هنا اشكال اخر وهو ان اتفاق
اهل العربية على دلالته على الحال كيف يجامع هذا الخلاف المعروف بين اهل الاصول وسيظهر لك الجواب عن جميع ذلك بما سنذكره من تحقيق المقام ان شاء الله تعالى ثانيها
ان المقصود مما ذكر في الاحتجاج عدم دلالة الامر على خصوص الحال والاستقبال وذلك لا ينافي دلالته على القدر الجامع بينهما فيفيد طلب ايقاع الفعل في احد الزمانين
ومعه يحصل دلالته على الزمان ليتم به مدلول الفعل ولا يفيد خصوص شيء من الفور والتراخي كما هو المدعى وفيه مع منافاته لكلام اهل العربية من دلالته على خصوص
الحال انه لا يوافق ما اخذ في حد الفعل من دلالته على احد الازمنة الثلثة مضافا الى ما فيه من توهم كون الفور والتراخي بمعنى الحال والاستقبال وهو فاسد
ثالثها ان القول بنفي دلالة الامر على الفور والتراخي لا ينافي دلالته على الزمان اصلا وما ذكره المص من عدم دلالته على الزمان انما اراد به عدم دلالته على خصوص
الفور والتراخي كما هو المدعى لا مطلق الزمان فتسامح في التعبير ولو حمل على ظاهره فكانه اختار الجواب الاول لزعمه المنافاة بين كون الامر لطلب الطبيعة و
دلالته على احد الازمنة والتحقيق خلافه وذلك لا يرتبط باصل المدعى وكيف كان فنقول ان مفاد الامر انما هو الاستقبال فان الشيء انما يطلب في المستقبل
ضرورة عدم امكان طلبه حال اداء الصيغة وتوضيح المقام ان الحال يطلق على امرين احدهما الحال الحقيقي وهو الفصل المشترك بين الماضي والمستقبل ولا يمكن
ايجاد الفعل فيه فانه تدريجي الحصول لا يمكن انطباقه على الان وليس هو من احد الازمنة الثلثة المذكورة في حد الفعل اذ ليس الحال المشترك المذكور زمانا
وانما هو فصل بين الزمانين كالنقطة الفاصلة بين الخطين ثانيهما الحال العرفي وهو اواخر زمان الماضي واوائل المستقبل المشتمل على الحال الحقيقي او لو خلا
عنه لتمحض للماضي او المستقبل وهو الحال المعدود من احد الازمنة الثلثة اذا تقرر ذلك فنقول انه لا يمكن ان يراد به الحال بمعنيه اما الزمان المذكور والملفق من الامور المذكورة
واما لو اريد به اوائل زمان المستقبل بعد زمان ايقاع الصيغة لم يعد حالا ولا ملفقا من الحال والاستقبال بل كان استقبالا خالصا كما لا يخفى بعد ملاحظة
الاستعمالات العرفية فلا بد في صدق الحال العرفي من الاشتمال على الحال الحقيقي اذا تقرر ذلك فنقول انه لا يمكن ان يراد من الامر ايقاع المطلوب في الحال المذكور
والا لزم تحصيل الحاصل بل اقصى ما يمكن ان يراد به ثاني زمان الصيغة وما تاخر عنها وهو استقبال خالص كما عرفت فان اريد به الفور كان المراد اوائل الاستقبال
وان اريد به التراخي كان قاضيا بجواز التاخير الى ما بعده من الازمنة فعدم دلالة الامر على خصوص الفور والتراخي لا ينافي دلالته على الزمان فمدلول الصيغة
هو طلب ايجاد الفعل فيما بعد الطلب المذكور من غير دلالة فيه على خصوص ايقاعه في اوائله اعني الفور او مع تجويز تاخيره الى ما بعده من الازمنة كما هو مفاد التراخي
فالمدعى عدم لزوم دلالته على خصوصية الامرين وان دل على ارادة الاستقبال الجامع بينهما وقيل انه لا يوافق ما ذكره علماء العربية من كون مدلول الامر هو
الحال ولا اغماض عما ذكروه مما لا وجه له سيما بعد حكاية اتفاقهم عليه مضافا الى ما فيه مما ستعرفه ان شاء الله تعالى ثم ان ما هو المختار عندنا ان مفاد الامر هو الحال
حسب ما نص عليه علماء العربية وليس الحال فيه قيدا للحدث المطلوب بل ظرف للطلب الواقع فيه على ما هو شان الزمان الماخوذ في الافعال وتحقيق المقام ان
الزمان الماخوذ في الافعال معنى حرفي يؤخذ ظرفا للنسبة الحرفية الماخوذة في الافعال الاخرى ان ضرب في قولك ضرب زيد له معنيان احدهما تام وهو معنى الحدث
والاخر ناقص حرفي وهو معنى الهيئة وهو نسبة ذلك الحدث الى فاعل ما في الزمان الماضي ويتم ذلك بفاعله المذكور اذ النسبة لا تحصل الا بمنتسبيها
فيفيد في المثال النسبة الضربية الى زيد نسبة خبرية حاصلة في الزمان الماضي كما ان يضرب ايضا كذلك الا ان الملحوظ فيه زمان الاستقبال والنسبة المذكورة فيهما
لحاظها من حيث حصولها في نفسها من المتكلم وربطه بين المعنيين اعني المعنى الحدثي والفاعل المذكور بعده وتلبسها بجهة كونها حكاية عن نسبة واقعية وارتباطها بين

حجة القائل بالطبيعة

في دفع ما يتراءى من المنافاة بين ما هو المعروف عند النحاة من كون الفعل دالا على الزمان

تحقيق المقام

وهو المختار

وتلك الحدث والفاعل الخاص وبملاحظة الاعتبار الاول يصح لك ان تقول ان ذلك المتكلم اسند الضرب الى زيد وبملاحظة الثاني يصح ان يقال انه حكى النسبة الواقعية والربط الواقع بين ذلك الحدث وزيد والجهة الثانية مناط كون النسبة خبرية فان ما يحكيه من النسبة اما ان يكون مطابقا لما هو الواقع او لا فيكون صدقا او كذبا واما من الجهة الاولى فغير قابل للصدق والكذب فالنسبة الخبرية هي النسبة الواقعة من المتكلم من حيث كونه حكاية عن امر واقع والنسبة الانشائية هي النسبة الواقعة منه من حيث كونه واقعا وصادرا منه ولا حكاية فيها عن امر آخر واقع حتى تطابقه ولا تطابقه حسبما فصل القول فيه في محله وكلتا النسبتين معنى حرفي صادر عن المتكلم الآن في الاول حكاية عن الواقع بخلاف الثاني والزمان الملحوظ في الفعل معنى حرفي وهو ظرف لتلك النسبة ففي الاخبار يكون ظرفا لها من الحيثية الثانية اذ هي التي يختلف الحال فيها بالمضي والحال والاستقبال واما الحيثية الاولى فلا تكون الا في الحال ولا حاجة الى بيان الحال فيها واما في الانشاء اذا اخذ فيه الزمان فانما يؤخذ من حيث صدورها عن المتكلم اذ ليست فيها حيثية اخرى فلذا لا يمكن ان يؤخذ فيها الا زمان الحال ولذا نصوا بان الامر للحال يعنون به ما ذكرناه فان قلت ان بيان ظرف النسبة في المقام مما لا حاجة اليه ايضا لوضوحه في نفسه حيث انه يختص الحال فيه في الحال فاي فائدة في وضعه لبيان ذلك قلت نقول انه لما شاهد الواضع انتفاء الفائدة في الوضع المفروض اخذه قيدا في الحدث المنسوب ليكون مطلوبه الحدث الحاصل في الزمان الخاص من الازمنة الثلاثة قلت فيه اولا ان جعل الزمان قيدا في الحدث يقضي بكونه معنى تاما ملحوظا بالاستقلال لا حرفيا رابطيا لوضوح ان الامر الملحوظ في الحدث معنى تام ينسب كالحدث المقيد به الى الفاعل وليس الزمان المأخوذ في الافعال كذلك لوضوح كون المعنى التام منها هو معناها الحدثي لا غير حسبما قرر في محله وثانيا انه كما يتعين الحال في ملاحظة النسبة الانشائية كذا يتعين الاستقبال في ملاحظته قيدا للحدث ضرورة انه لا يتصور طلب ايجاد الشيء الا في المستقبل فلا فائدة ايضا في ذلك فان دفع ذلك بالفرق بين كون الشيء مدلولا التزاميا او وضعيا فهو جار في الاول ايضا وان قيل بان اخذ الزمان فيه من جهة اطراد الحال في الافعال فهو جار فيه ايضا مع انه لو تم ذلك بعدم خروجه عن القانون المقرر في سائر الافعال اذا تقرر ذلك فقد تبين لك ان الزمان المأخوذ في الامر انما هو زمان الحال على الوجه المذكور وهو مقصود علماء العربية من وضعه للحال وذلك لا ربط له بزمان صدور الحدث عن المخاطب وقد عرفت ان الطلب المأخوذ في الامر معنى حرفي نسبي اذ الملاحظة نسبة معنى الحدث الى فاعله فمفاد النسبة في اضرب كون الضرب منسوبا الى المخاطب من حيث كونه مطلوبا منه في الحال فهو ظرف للنسبة المأخوذة كما هو الحال في الماضي والمستقبل من الافعال واما زمان صدور ذلك الحدث عن المخاطب في اي وقت من الاوقات فهو مما لا دلالة في الامر عليه وضعا اصلا ولا يقتضي عدم دلالته عليه نقصا في معنى الفعل بوجه من الوجوه نعم ان ثبت اخذ الواضع له ذلك ولشيء من خصوصياته من الفور والتراخي في الوضع كان ذلك متبعا وان لم يثبت ذلك كما هو الظاهر ويقتضيه التبادر وكلام علماء العربية فلا وجه للالتزام به فظهر بذلك اندفاع الايرادات المذكورة من اصلها كما لا يخفى على المتأمل فيما قررناه ثم انه قد يحتج لكون الامر للطبيعة في المقام بغير ما ذكر من الوجوه المذكورة في المسألة المتقدمة واجرائها في المقام ظاهر فلا حاجة الى التكرار وقد اشار الى عدة منها هنا في النهاية قوله انما يفهم ذلك بالقرينة يمكن ان يقال ان وجود القرينة على فرض تسليمه انما يدفع الاستدلال اذا كان فهم ذلك من الصيغة موقوفا على ملاحظتها في المقام وليس كذلك فان ذلك يفهم منها وان قطع النظر عن القرينة المفروضة ولذا لم يثبت ذلك كما انما يتبادر الفور من سائر الاوامر الواردة في الاستعمالات العرفية فلو امر المكلف واتى بها بعد مدة ذمه العقلاء على فرض وجوب طاعة الامر وعابوه على التأخير ولذا لا يفهم من شيء من الاوامر الواردة في العرف ارادة طلب مطلق الفعل ولو في مدة عمر المأمور وقد يجاب عن ذلك بعضهم الاحتجاج بحكم العرف بعصيان العبد ترك المبادرة الى امتثال اوامر المولى نعم لا يبعد القول بتفاوت الافعال في ذلك فيكون ذلك شاهدا على القول بالفور ببعض الوجوه المذكورة ويمكن دفعه بالمنع من تبادر الفور من خطابات المولى للعبد وانما ينصرف الامر فيها على حسب ما يقوم القرينة عليه في المقام فالامر بسقي الماء ينصرف الى التعجيل نظرا الى قضاء العادة به والامر بشراء اللحم ينصرف الى شرائه في وقت يمكن طبخه للوقت المعهود وكذا الحال في غيرهما من المطالب فيختلف الحال فيها بحسب اختلاف المقامات وليس ذلك من دلالة اللفظ في شيء ولو فرض عدم قيام القرينة على خصوص زمان من الازمنة في بعض المقامات فلا انصراف في الصيغة نعم لو اخر الى حيث يصدق التهاون في الامتثال دل العرف على المنع من تلك الجهة وقد عرفت ان ذلك ليس من الفور في شيء وانما هو تحديد لجواز التأخير على القول بالطبيعة او التراخي وليس ذلك الا دون قيد في الامر حتى يجري فيه الخلاف في فوات المطلوب بفوات الفور او بقائه بسقوطه يجوز على احد الوجهين بل لا ريب في بقاء الامر وانما يحكم بالعصيان من جهة التهاون في الامتثال والمسامحة في اداء ما امر به المولى مما اوجب الاتيان به ووجوب الفعل على حاله نعم لو كان هناك قرينة على ارادة الزمان المعين كما في كثير من المقامات سقط بفوته من تلك الجهة وليس ذلك من محل البحث ايضا قوله ان الذم باعتبار [illegible] يمكن الجواب عنه ايضا بمنع دلالة الآية المذكورة على الذم فانه انما يتم لو كان للتوبيخ والانكار ولا يتعين الوجه في ذلك لجواز حمله على ارادة التقرير حيث انه وقع الترك منه على جهة الاستكبار والانكار فاراد سبحانه بالاستفهام المذكور تقريره به عليه واعترافه به ليقوم عليه الحجة في الطرد والابعاد فلا دلالة فيها على حصول الذم اصلا حتى يكون دالا على الفور وقد مرت الاشارة الى ذلك قوله والدليل على التقييد اه كان الوجه فيه ان اذا للتوقيت فيفيد ان الجزاء لا بد من حصوله في ذلك الوقت وان الفاء يفيد التعقيب بلا مهلة فيدل على ترتب الجزاء على الشرط من غير فصل ويشكل الاول بانه لا دليل على كون اذا للتوقيت بل لا يبعد حملها على الشرطية بل ربما يكون الحمل عليها اظهر وح فيكون الفاء في قوله تعالى فقعوا الجزائية ولا دلالة فيها على التعقيب بلا مهلة فان ذلك مفاد الفاء العاطفة فظهر بذلك فساد الوجه الثاني وقد يحتج على النحو المذكور بغير هذه الآية مما دل على ترتب الذم او العقوبة على مخالفة الاوامر المطلقة كآية التحذير وقوله واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون لولا ان الامر للفور لما صح ترتب الذم على مخالفة الامر المطلق لعدم استحقاق الذم ح الا عند الوفاة وفيه ان تأخير الفعل الى حد التهاون سيما مع العزم على ترك الفعل رأسا يصحح ترتب الذم عليه وان كان فعله اخيرا يبرئ الذمة وقد عرفت ان ذلك مما لا ربط له بالقول بالفور قوله لو جاز التأخير اه يمكن تقرير الاستدلال المذكور بعبارة اخرى وهو انه لو لم يكن الامر المطلق يفيد الفور لجاز التأخير والتالي باطل فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة واما بطلان التالي فلانه لو جاز التأخير فاما ان يجوز الى غاية معينة او غير معينة او يجوز التأخير دائما والوجوه الثلاثة باطلة فالمقدم مثلها والملازمة ظاهرة اذ جواز التأخير لا مع عدم

الوجوه المذكورة ويدل على بطلان الاول انه لا بيان في المقام اذ ليس في نفس اللفظ ما يفيد تعيين الوقت ولا من الخارج ما يفيد ذلك ولو كان دليل على
التعيين لخرج عن محل الكلام والثاني يستلزم التكليف بالمحال اذ مفاده المنع من تأخير الفعل عن وقت لا يعلمه المكلف والثالث فاسد بخروج الواجب عن كونه واجبا
لجواز تركها في كل زمان وما يجوز تركه كذلك فلا يجب فعله قطعا وبتقرير اخر لو جاز التأخير فاما ان يجوز مع الاتيان ببدل يقوم مقامه اعني العزم على الفعل
فيما بعد او يجوز من دونه والثاني بقسميه باطل اما الاول فلان الاتيان بالبدل يقتضي سقوط التكليف بالمبدل على ما هو شأن الواجبات التخييرية وليس كذلك
اجماعا واما الثاني فللزوم جواز تركه بلا بدل ويرد على الاول انه ان اريد بالغاية المعينة او المجهولة بالنسبة الى المخاطب او الواقع فان اريد الاول اخترنا الثاني و
ان اريد الثاني اخترنا الاول لانا نقول بعدم جواز التأخير عن غاية معينة في الواقع غير معينة عندنا وهو اخر ازمنة الامكان ولا يلزم فيه تكليف بالمحال انما يلزم
ذلك لو وجب التأخير الى غاية مجهولة كذا ذكره المص في الجواب عن الاستدلال وسيجيء الكلام فيه وعلى الثاني بجواز اختيار كل من الوجهين اما الاول فلكون
العزم بدلا عن الفور لا عن نفس الفعل واما الثاني فبانه لا وجوب لخصوصية ايقاعه في خصوص شيء من الازمنة وانما الواجب نفس الطبيعة ولا يجوز تركها
وان جاز الترك مقيدا بالزمان الخاص ولمنافات قوله فلانه لولا لكان الى اخر ازمنة الامكان كان الاولى ان يقول والا لجاز التأخير الى وقت معين ثم يرتب
عليه ما ذكره فلا حاجة الى ضم المقدمة المذكورة ثم ان ما ذكره من الاتفاق على كون جواز التأخير الى اخر ازمنة الامكان ان اراد جواز التأخير بحسب الواقع مع قطع النظر
عن تعيينه ولو بحسب الظن فهو مم والمفسدة المذكورة او غيرها مترتبة عليه وان كان المقصود كون الغاية اخر ازمنة الامكان على حسب الظن به فمسلم ولا يترتب
عليه تلك المفسدة ولا غيرها لعلم المكلف بذلك الوقت فليس له ان يؤخر عنه حتى ان الواجبات الموسعة يتضيق به وقد نص جماعة بتضيق الواجبات المطلقة
كالنذر المطلق ونحوه بظن الوفاة بل الفوات ولو فرض عدم حصول الظن المفروض لبعض الناس لم يلزم منه خروج الواجب عن كونه واجبا فان الواجب ما يذم
تاركه على بعض الوجوه فهو يجب لو ظن فواته بالتأخير عنه تضيق فعله وتعين الاتيان به قوله ولا علية لدليل يمكن ان يقال ان التأخير الى حد يفيد التهاون في
امر المولى مما لا يجوز في الشرع ولا في العرف حسبما اشرنا اليه فالمنع من التأخير كذلك ثابت والدليل عليه قائم وليس ذلك من التوقيت في شيء ويندفع بذلك
المذكور قوله عما صرح بجواز التأخير ان اريد به التصريح بجواز التأخير على الاطلاق فهو مم اذ هو يفضي الى ترك الواجب وان اريد به التصريح بجواز التأخير في الجملة
فلا يوافق المدعى حتى يتم به ما اريد من النقض قوله واما اذا كان جائزا فلا ضرورة كون الواجب نفس الفعل هو الذي امر من تقدم او تأخر فالتكليف بالمحال من جهة
تعلق التكليف بنفس الفعل لتمكنه قطعا من الاتيان به في اول الازمنة وتجويز التأخير ليس تكليفا ليلزم التكليف بالمحال من جهته نعم ان توهم مفسدة في المقام
فهو لزوم خروج الواجب عن الوجوب لا لزوم التكليف بالمحال اذ مع تجويز التأخير لو اتفق الموت لم يكن عاصيا بالتجويز له ذلك وهو ايضا مدفوع بما مر من ان علة ترتب
العصيان على ترك الواجب في بعض الاحيان لا يقضي بخروجه عن الوجوب وما ذكر من عدم ترتب الاثم على تركه انما يتفق في بعض الفروض والا ففي كثير من الاحيان يحصل
الظن بالفوات مع التأخير ح فلا يجوز الاقدام عليه من تلك الجهة حسبما عرفت وقد يورد في المقام بان ما علل به انتفاء التكليف بالمحال من تمكنه من المسارعة
التزام بوجوب الفور في العمل لتحصيل براءة الذمة حيث ان جواز التأخير مشروط بمعرفة لا يتمكن منها المكلف فيحصر الامتثال في الفور ويدفعه ان المستدل
بذلك يصح القول في اداء ممكنه من الفعل ليظهر فساد ما توهم من لزوم التكليف بالمحال وليس في كلامه ما يفيد كون جواز التأخير مشروطا بمعرفة لا يتمكن منه
المكلف ليرد عليه ما ذكر من الالتزام بالفور ولا وجه له فان عدم العلم باخر ازمنة الامكان لا يستلزم المنع من التأخير ليكون جواز التأخير مشروطا بالعلم بعدم
كونه اخر الازمنة لكفاية الظن فيه بل الشك ايضا في وجه نظرا الى اصالة البقاء قوله لانها فعل الله سبحانه ان اراد بذلك ان المسارع انما يسارع الى فعل عبادة
ايه دون فعل غيره اذ لا يعقل مسارعة اليه وانما يسارع الى الذي ياتي به فلا بد من ان يراد بالمغفرة سببها الذي هو فعل المكلف ليكون من قبيل اقامة السبب
مقام المسبب لكان خبيرا بان مجرد كون المكلف لمغفرة فعل الله لا يقضي بامتناع المسارعة اليها اذ لا مانع من المسارعة الى فعل الغير بان يجعل نفسه مشمولا لفعله
كما تقول سارعوا الى ضيافة السلطان والى كرامته والى انعامه ونحوها نعم يمتنع المسارعة الى اداء فعل الغير ولا قاضي بارادته في المقام وح يكون المسارعة
اليه حاصلة بالمسارعة الى اسباب شموله من انه لا يراد بالمغفرة سببها بل من جهة ان المقدور بالواسطة مقدور للمكلف فظهر بذلك ان هذا الوجه بتلك
الوجه المذكور فيما هو المدعى من عدم التزام التجوز في المغفرة ثم انه قد يورد في المقام انه لا دليل على كون فعل المامور به سببا للمغفرة وانما هو باعث على
ترتب الثواب والباعث على الغفران هو التوبة فانها السبب لغفران الذنب نعم لا يبعد القول باندراج الكفارات في ذلك حيث انها تكفر الذنب فالامر
الامران يفيد الاية كونها مطلوبة على سبيل الفور واين ذلك عن المدعى والقول بكون مجرد فعل المامور به قاضيا بتكفير الذنب مبني على مذهب الحبط
والتكفير ولا نقول به ويمكن دفعه بانه قد ورد سقوط الذنب باداء بعض الواجبات كالصلوة والحج ونحوها فلا اختصاص لها بالتوبة ونحوها وح
يمكن تتميم الدليل بعدم القول بالفصل وفيه ان مفاد الاية هو وجوب الفور في تحصيل غفران الذنب بعد ثبوته وهو امر مع ملاحظة العقل به والظ
انه مما لا كلام فيه فالقول بعدم الفصل بين ما يقع مكفرا للذنب وغيره كما ترى ويمكن القول بحصول الغفران بالنسبة الى كل من الطاعات كما يستفاد من قوله
تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات ويشير اليه بعض الاخبار فيتجه القول بارادة مطلق المامور به من المغفرة وذلك ايضا غير مقالة القائلين بالحبط والتكفير فانهم
يقولون بموازنة الحسنات والسيئات في الدنيا ويثبت للعامل ما يقابل التفضيل بينهما فعلى هذا يكون ميزان الاعمال في الدنيا قبل الاخرة وهذا ليس كذلك
وسببية الطاعة للغفران لا ينحل الى هذا المذهب مع الغض عن ذلك ففي قوله تعالى وجنة عرضها كعرض السماوات والارض كفاية في المقام فان المراد بالمسارعة
الى الجنة هي المسارعة الى الاعمال والطاعات الموصلة اليها وذلك كاف في تقرير الاستدلال من غير حاجة الى ملاحظة كون اداء المامور به باعثا على الغفران
كما اوجز ثانيا ويندفع به ايضا ما قد يورد في المقام انه انما يتم في الاوامر المتعلقة بالعصاة لتكون مكفرة لذنوبهم ولا يجري فيمن لم يتحقق منه ذنب كمن
هو في اول البلوغ الا ان يتم ذلك بعدم القول بالفصل على ما ذكرنا اذ يعم العباد جميع تلك الصور من غير حاجة الى ضم عدم القول بالفصل لو تم
القول به ثم انه قد يورد ايضا في المقام بانه ليس في الاية دلالة على العموم ليفيد وجوب المسارعة في جميع الاوامر كما هو المدعى فغاية الامر ان يفيد وجوب

قوله بعض فيمكن تنزيله على التوبة ونحوها مما ثبت وجوب الفور فيه ويمكن دفعه بكفاية الاطلاق في المقام فان المطلق يرجع الى العام في مقام البيان سيما مع توصيف النكرة بصفة الجنس فانه يفيد العموم كما نصوا عليه في قوله تعالى وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه مع وضوح المناقشة في توصيف النكرة هنا بصفة الجنس ضرورة ان المغفرة قد تكون من فعل غيره سبحانه ان ارادة العموم في المقام يخل بالمقصود اذ كما يكون الواجبات سببا للمغفرة كذا الحال في المندوبات لشمول الاية المذكورة للواجبات والمستحبات وورود ذلك في كثير من المندوبات بالخصوص حتى انه ورد في زيارة سيدنا الحسين عليه السلام والبكاء عليه ما ورد من حبط السيئات وغفران الذنوب والخطيئات وكذا ما ورد في الصدقة والبكاء في جوف الليل وغيرها ومع حمل الاية على العموم يلزم حمل الامر بالمسارعة على الاعم من الوجوب والندب بمعنى الوجوب المسارعة الى المندوبات وكذا الحال في الواجبات الموسعة فلا دلالة فيها على وجوب الفور واما حمله على الوجوب والتزام التخصيص بالنسبة الى المندوبات والواجبات الموسعة نظرا الى ترجيح التخصيص المذكور لا يترجح على المجاز وان قلنا بترجيح التخصيص عليه في الجملة لكونه من قبيل التخصيص بالاكثر لوضوح كون المستحبات اضعاف الواجبات مضافا الى ان استعمال الامر في الندب والاعم منه والوجوب امر شايع في الاستعمالات وليس ببعيد في فهم العرف من التخصيص عليه في اوامر الشريعة ولذا ذهب بعضهم الى ذلك مستدلا بهاتين الايتين وغيرهما كيف ولو دل عليها الصيغة لم يكن حاجة الى بيانها اذ ليس بيان مفاد الالفاظ العرفية واللغوية من وظيفة الشرع ولو كانت مسوقة لذلك لكان تاكيدا لما يفيده اللفظ والتاسيس اولى منه قوله تعالى فاستبقوا الخيرات يرد على هذه الاية ايضا امور منها ما اشرنا اليه في الاية السابقة من عدم دلالتها على افادة الصيغة للفور ومنها نظير ما مر في الاية المتقدمة ايضا فان الخيرات جمع محلى يفيد العموم وهي شاملة للواجبات والمندوبات الى اخر ما ذكرنا ومنها ان مفاد الاستباق هو مسابقة البعض للاخر في اداء الخيرات والتسابق عليها دون مطلق الاسراع الى الفعل المراد بالفور فلا يوافق المدعى ولا بد من حملها على الندب اذ لا قائل بوجوب المسابقة على الطاعات على الوجه المذكور واجبا قطعا فيصير ذلك قرينة بحمل الاستباق على مطلق المسارعة وهو كما ترى قوله فانهما يتصوران في الموسع دون المضيق لا يخفى انه قد يؤخذ الزمان في الفعل على وجه لا يتصور الاتيان بذلك الفعل في غير ذلك الزمان كما في صوم يوم الجمعة اذ لا يعقل ايقاع ذلك الواجب في غير ذلك الزمان وقد يؤخذ الزمان شرطا للصحة ايقاع الفعل من غير ان يؤخذ مقوما للمفهوم فيمكن تاخر الفعل عن ذلك الزمان الا انه لا يتصف بالصحة وقد يكون ايقاعه فيه واجبا ويكون التاخير عنه حراما الا انه لا يفوت الواجب بفوات ذلك الوقت فيكون نفس الفعل واجبا مطلقا وجعل ايقاعه في ذلك الوقت واجبا وقد يكون على وجه الرجحان وقد لا يكون خصوص الزمان ماخوذا فيه فيتساوى نسبته الى الازمنة وما لا يتحقق فيه المسارعة والاستباق انما هو القسم الاول خاصة واما الاقسام الاربعة الباقية فلا مانع من صدق المسارعة بالنسبة اليها وان وجب الاقدام على الفعل ولم يجز التاخير عنه في الصورتين الاوليين منها بل لم يصح مع التاخير في الاولى منها الا ترى انه يصح ان يقال انه سارع الى الحج اذا حج في السنة الاولى من وجوبه عليه ويقال انه سارع الى اداء دينه اذا اداه وقت حلوله مع مطالبة الدائن بل يقال انه سارع الى اداء الصلوة اذا اداها في الوقت المختص بها مع تضيقها كما في صلوة الكسوف مع كون زمان الاية بقدر زمان الفعل فما قرره المجيب من المنافاة بين وجوب الفور وصدق المسارعة والاستباق فاسد جدا والاستشهاد بالمثال المذكور بين الفساد لكونه من قبيل القسم الاول وهو غير محل الكلام قوله والحاصل ان العرف قاض بعدم صدقها لان تحكم العرف انما هو في الصورة الاولى كما قررنا واما في غيرها فالظاهر بعد ملاحظة العرف صدق المسارعة والاستباق من غير اشكال فما في كلام الفاضل المحشي من تسليم ما ذكره المجيب بالنسبة الى ما لا يصح فعله في الزمان المتراخي ليس على ما ينبغي وانما يتم ذلك في الصورة المتقدمة قوله والا لكان مفاد الصيغة فيها منافيا لما يقتضيه المادة لا يخفى انه لو سلم ما ذكره فانما يسلم لو قلنا بدلالة نفس الامر على وجوب الفور واما اذا قلنا بافادة الفور من الايتين المذكورتين فاي منافاة بين مفاد الصيغة والمادة اذ لولا الامر المذكور صح تاخير الفعل وتعجيله بالنظر الى الامر المتعلق به وانما يجب المسارعة والتعجيل من جهة الامر المذكور فما يقتضيه المادة هو جواز تاخير الفعل في نفسه مع قطع النظر عن ايجاب الفور بالامر المذكور وما يقتضيه الصيغة هو المنع منه بالامر المذكور ولا منافاة بينهما والحاصل ان هناك فرقا بين وجوب التعجيل مع قطع النظر عن الامر بالتعجيل ووجوبه بهذا الامر والمنافاة المدعاة لو سلمت فانما تتم في الصورة الاولى خاصة والقول باعتبار جواز التاخير مط في صدق المسارعة ممنوع بل فاسد جدا كيف ولو كان كذلك لما امكن ايجاب المسارعة في شيء من الافعال وهو واضح الفساد قوله فيه اشارة الى ايراد وجواب اما الاول فبان ما ذكر انما يتم لو ابقيت المادة على ظاهرها واما لو اريد بها المسارعة الى الامتثال فلا مانع من ارادة الوجوب من الصيغة فكما يندفع المنافاة بما ذكر كذا يندفع بما ذكرنا واما الثاني فبان ذلك غير مصحح للاستدلال اذ دوران الامر بين الوجهين وانما يتم الاحتجاج على الثاني ولا مرجح له فمجرد الاحتمال لا يتم الاستدلال ولا يبعد ترجيح الاول باصالة عدم وجوب الفور كذا يستفاد من المصنف في الحاشية قلت في الفرق بين المسارعة والمبادرة بما ذكر تامل قوله لمخبر كالقائل ظ الاستدلال هو التمسك بالاستقراء فان سائر الاخبارات والانشاءات يراد بها الحال فكذا الامر الحاقا للمشكوك بالشائع الاغلب واستخبر انا اذا اريد بكون كل خبر او انشاء غير الامر للحال ان الاخبار والانشاء انما يقعان في الحال فهو امر ظاهر غني عن البيان وكذا الامر فان الطلب انما يقع في الحال وكلام لا احد فيه وان اراد بكونها للحال ان متعلق النسبة الخبرية والانشائية فيها للحال فهو ممنوع كيف ونحو يضرب زيد عمرا وبعض من الاخبار ليس للحال وقولك فلان حر بعد موتي انشاء ولا حرية في الحال وكذا قولك فلانة طالق ان دخلت الدار وطلقتك كذا على مذهب من يصح الطلاق به وكذا الحال في التمني والترجي والاستفهام وغيرها فان كلا منها كالطلب لا يقع الا في الحال لكن المتمنى والمترجى والمستفهم عنه قد يكون في الحال وقد يكون في الاستقبال وما عدا الطلب منها يمكن ان يكون في الماضي ايضا قوله قياس في اللغة قد عرفت ان ما ذكره المستدل ليس من باب القياس وانما تمسك بالاستقراء كما يدل عليه قوله فكذا الامر الحاقا بالاعم الاغلب وحجية الاستقراء في مباحث الالفاظ مما لا كلام فيه وهو عمدة الادلة في اثبات الاوضاع التركيبية وجرت على الرجوع اليه طريقة اهل العربية فالحق في الجواب ما قدمناه نعم استدل في المقام ايضا تارة بحمل الامر على النهي فانه للفور فكذا الامر قياسا عليه واخرى بان الطلب انشاء كالايقاعات من العتق والطلاق وكذا العقود مثل بعت واشتريت فكما ان معانيها تقع على الفور فليكن هنا كذلك قياسا عليها بجامع الانشائية وهذا الجواب يوافق احد التقريرين المذكورين دون ما ذكر

قوله

قوله وبطلانه بخصوصه اى بعدم حجية القياس في اثبات الاوضاع بخصوصه ظاهر كما ذهب اليه المعظم واتفق عليه المحققون حسبما قرر في محله وانما ذلك لعدم
حصول الظن منه في المقام والا فبعد حصول الظن منه فالظاهر حجيته في الاحكام لابتناء الامر في مباحث الالفاظ على مطلق الظن بخلاف الاحكام الشرعية ولقيام
الدليل عندنا على عدم جواز الرجوع اليه في الاحكام وعدم قيام دليل على المنع من الاخذ بالظن الحاصل منه في مباحث الالفاظ قوله فبالفرق بينهما لحصول
الماضي المذكور وان المنشئ بانشاء الامر يعني الطلب الحاصل به لا يمكن تعلقه بالحال لما مر من لزوم تحصيل الحاصل بخلاف غيره مما تعلق به الاخبار وساير الانشاءات
اذ يمكن تعلقه بالحال فاذا كان الثاني موضوعا للحال لا يمكن ان يقاس عليه الاول مع عدم امكان ارادة الحال وهذا الفرق وان كان متجها الا انه مبني على
كون مراد المستدل ان ما تعلق به الاخبار او شيء تعلق به المنشئ بتلك الانشاءات الحال وليس كذلك لتعلقه كثيرا بغير الحال ايضا وبه يبطل الاستدلال من اصله
حسبما قررناه قوله بان الامر قد يرد في القرآن ظاهر الاحتجاج المذكور افادة الاشتراك اللفظي كما هو نظيره في كلام السيد لكن عرفت انه يمكن حمل كلامه هنا على
اثبات الاشتراك المعنوي بجعل استعماله في الامرين على الطلاقة على الطلب الحاصل بكل من الوجهين وظاهر الاطلاق كما يقتضي الحمل على الحقيقة في صورة
استعماله في خصوص كل من المعنيين كذا يقتضي الحمل على الحقيقة في صورة الطلاقة عليهما والاول وان لم يكن مرضيا عند الجمهور وانما اختاره السيد ومن
وافقه الا ان الظاهر ان الثاني مرضي عند السيد وغيره فحمل كلامه هنا على الثاني غير بعيد بملاحظة ذلك وكلامه حسبما اشرنا اليه ينطبق عليه لدليل الثاني ايضا قوله
ان الذي يتبادر من اطلاق الامر كانه اراد بذلك ان قضية الاستعمال انما يقتضي الحقيقة اذا لم يقم دليل على كون اللفظ مجازا فيه وههنا قد قام الدليل
على كونه حقيقة في المعنى الاعم اعني طلب الفعل مجازا في غيره اعني كلا من الخصوصيتين نظرا الى تبادر الاول وعدم تبادر شيء من الخصوصيتين لتوقف فهمها
على قيام القرينة او انه اراد بذلك منع استعمال الامر في الخصوصيتين وانما المستعمل فيه بحكم التبادر هو القدر الجامع بينهما وكل من الخصوصيتين انما يفهم
من القرينة الخارجية وهذا الوجه هو الذي استظهرناه في كلام السيد وح فكلامه هذا موافق لما اخترناه كما هو الحال في دليله الثاني وجوابه المص مبني على
ما فهمه من كونه احتجاجا على الاشتراك اللفظي قوله ولهذا يحسن فيما نحن فيه لا يخفى ان جوابه بالتخيير بين الامرين جواب بارادة التراخي فان المراد به كما عرفت هو
التراخي فليس في المعنى الاخص يكون الجواب به على فرض كونه موضوعا لكل من الفور والتراخي خروجا عن ظاهر اللفظ وارتكابا للتجوز كما ادعاه نعم لو قال بانه
بين وجوب الفور ووجوب التراخي امكن الايراد عليه بذلك وليس كذلك قوله ذهب الى كل فريق فقد حكي الاول من ابي بكر الرازي وابي الحسين البصري تفريعا
على القول بالفور وكذا القاضي عبد الجبار وحكي الثاني عن الكرخي وابي عبد الله البصري قوله ان الامر يقتضي كون المامور فاعلا على الاطلاق يمكن ان يقال
ان ما ذكره مناف لما اختاره من دلالته على الفور اذ القائل المذكور انما يقول باقتضائه كون المامور فاعلا على سبيل الفور لا على الاطلاق ويمكن ان يقال ان
القائل المذكور قد جعل مقتضى الامر شيئين كون الفعل حاصلا من المامور به مطلوبا ايجاده حيث اسند الفعل اليه من الجهة المذكورة حسبما مر توضيح
القول فيه والثاني كون ذلك الفعل حاصلا منه على الفور سواء قلنا بكون الثاني ايضا مدلولا ابتدائيا للامر او قلنا بكون ذلك من مقتضيات الوجوب
المفهوم بالوجوب في الفور فمقتضى الامر الفعل الامرين المذكورين فلا بد اولا من الجمع بين مقتضييه فان عصى وخالف الاول بقي الثاني والمص اختصر البيان
المذكور والمذكور في النهاية يقارب ما قررناه حيث قال في بيان الحجة المذكورة ان لفظة افعل يقتضي كون المامور فاعلا وهو يوجب بقاء الامر ما لم يصر المامور
ما لم يصر المامور فاعلا ويقتضي ايضا وجوب المامور به ووجوبه يقتضي كونه على الفور واذا امكن الجمع بين موجبيهما لم يكن لنا ابطال احدهما وقد امكن الجمع
بان يوجب الفعل في اول الوقت لامكان لئلا ينتقض وجوبه فان لم يفعل اوجبنا في الثاني لان مقتضى الامر كون المامور فاعلا ولم يحصل بعد وتوضيح المقام ان
الفور اما ان يلحظ قيدا للطلب فان الطلب للفعل يمكن ان يكون على وجه الفور وان يكون على وجه التراخي او يلحظ قيدا للمط والوجهان اعتباران للحقيقة واحدة
اذ ليس هناك الا طلب الفعل على سبيل الفور فصح ان يلحظ قيدا للطلب وقيدا للمط والظ الاول اذ الفورية انما تستفاد من الهيئة ووضعها من قبيل وضع الحروف
فان الهيئات موضوعة للمعاني الناقصة الالية الرابطية فكان الوجوب الذي يستفاد من الصيغة معنى حرفي حسبما مر بيانه فكذا الفور على القول به فيكون
قيدا ملحوظا في الطلب بجعل معه من الملاحظة حال الحدث مع فاعله المنسوب اليه فالحدث انما يحمل على فاعله من حيث كونه على وجه الفور فيحصل بالطلب المفهوم
المستفاد من هيئة الامر ان طلب للفعل وطلب للفور فالفورية بالملاحظة الاولى من حيث لا للالهيئة عليه ملحوظة لتوم الا انه بالملاحظة الثانية ملحوظة
استقلالا كما هو الحال في نفس الطلب اللازم من ذلك تقييد المط ايضا ولو اخذت وقيد المط كانت ملحوظة على وجه الاستقلال من اول الامر كما هو الحال في
المطلوب المتقيد به يلزم ذلك من تعلق الطلب بها ايضا الا ان ذلك لا يلائم وضع الهيئة وكيف كان فعلى كل من الوجهين فاما ان ينحل ذلك الى طلبين ومطلوبين
او يكون هناك طلب ومطلوب واحد متقيد بذلك من غير ان ينحل ذلك الى طلبين ومطلوبين فلا يبقى مطلوب طلب الفعل مع انتفاء ذلك القيد والظ ان ذلك
مبنى النزاع في المقام فالمختار عند جماعة هو عدم لو تبانا الطلب للفور بطلب الفعل نظرا الى ان المنساق من الامر في المقام هو كون الفعل مطلوبا مط فانتفاء الامر الى القيد
الامر بوجوب الفور ايضا وعليه مبنى الاستدلال المذكور والمختار عند اخرين تقييده لكون الطلب والمط هنا شيئا واحدا حتى انه لو قيد بلفظ عند مجموع القيد والمقيد
شيئا واحدا فينتفي المقيد بفوات قيده على ما هو التحقيق والاوضح في المقام هو الوجه الاول وان كان المنساق من تقييده به في اللفظ هو الاتحاد والانتفاء بانتفاء
القيد نظرا الى ان ما ذكر هو المفهوم من الامر فانا لو قلنا بدلالة الامر على الفور فالمنساق منه بحسب فهم العرف هو انحلال المط الى امرين من مطلق الفعل وخصوص
الفور لا مع عدم امتثاله للفور لا يسقط مطلق طلب الفعل في فهم العرف فالمفهوم منه كون مطلق الفعل مطلوبا للامر على كل حال وان كانت الفورية ايضا
مطلوبة سيما اذا فسرنا الفور بالتعجيل في حصول المامور به مط بان يفيد مطلوبية الفور متدرجا ولو بالنسبة الى الازمنة المتاخرة اذ ح يتعين فيه الوجه المذكور
من غير مجال للاحتمال الاخر وما ذكره في الحجة المذكورة من ان الامر يقتضي كون المامور فاعلا على الاطلاق يعني ان مفاد الامر بحسب العرف هو كون الفعل مطلوبا
المامور به مط مرادا منه ايقاعه سواء اتى به فورا او لم يحصل به مطلوبية الفور اعني الفور او اتى به متراخيا فطلبه بالامر لا يفوت بفوات الفورية في فهم العرف فيظهر
من ذلك انحلال الطلب المذكور الى امرين وعدم كون المط شيئا واحدا ليفوت بفوات القيد حسبما هو الظ فيما اذا ذكر القيد كما في الوقت وكان الوجه فيما

مطلوبا

اشرنا اليه من كون الفور في المقام معنى حرفيا غير ملحوظ قيدا على نحو قولك صم غدا فلا يتبادر منه في المقام ما يتبادر من تلك اللفظة وكيف كان فالمتبع
فهم العرف وهو الفارق بين المقامين فظهر ان ما ذكره المص من لزوم اختيار القول بفوات مطلوبية الفعل بفوات القيد على القول بدلالة الصيغة على
الفور ليس على ما ينبغي وقد عرفت شهادة العرف بخلافه قوله افعل في الان الثاني من الامر ظاهر ذلك تفسير الفور بالزمان المتعقب للامر مط كما مرت الاشارة
اليه وما ذكره من جريان الامر المطلق مجرى التصريح بذلك ممنوع بعد ظهور الاختلاف بينهما في فهم العرف مضافا الى ما عرفت من الوجه في الفرق بينهما
قوله وبنى العلامة ره الخلاف ما ذكره راجع الى ما ذكره وليرجع الى ما ذكرناه من الوجهين وقد اعتبر الفورية مطلوبة بحسب مراتبها فيحمل الامر المطلق
المتعلق بالفعل الى ما ذكره من التفصيل والا فلا وجه لدعوى كون التفصيل المذكور مما وضعت الصيغة بازائه فمقصوده بذلك ابتناء المسئلة
على معرفة مفاد الصيغة في فهم العرف من الوجهين المذكورين ولا ابتناء له على غيره من الرجوع الى الاستصحاب او غيره ولذا فرع على ذلك قوله فالمسئلة
لغوية قوله وهو وان كان صحيحا الا انه قليل الجدوى اراد بذلك ان ابتناء القولين المذكورين على المعنيين صحيح لا غبار عليه لكن لا ثمرة في ذلك اذ المقصود
في المقام تعيين احد الوجهين والا فتحصيل مفهومين ملزومين للطرفين في الخلاف مما يمكن في كل خلاف ولا ثمرة فيه بعد خفاء المبنى على نحو خفاء الاصل
واورد عليه المدقق المحشي بان ما سلمه من صحة البناء ممنوع واستلزام المعنى الاول لما بنى عليه ان كان ظاهرا الا ان تفريع الثاني على الثاني غير ظاهر لاحتمال
ان يق بالاول بناء على الوجه الثاني ايضا حسب ما قيل في الموقت من عدم توقف القضاء على الامر الجديد اذ الحمل القول الاول على الوجه الثاني بطل ما
ذكر من المبنى اذ لا يبتنى القول الاول على الوجه الاول ولا يستلزم الوجه الثاني ويمكن دفعه بان مقصود العلامة ره كون الخلاف في المقام في مدلول الصيغة
بحسب اللغة انها هل تفيد لفظا بقاء المطلوب بعد فوات الفور او انها لا تفيد الا وجوب الفعل فورا ولا دلالة فيها كذلك على وجوب الفعل بعد ذلك فلذا
قال ان المسئلة لغوية وح فالقول ببقاء الوجوب من جهة الاستصحاب كما هو مقتضى الاحتمال المذكور مما لا ارتباط له بمدلول الصيغة حسبما جعله محل
الكلام وانت بعد التامل فيما ذكرنا تعرف اندفاع ما اورده المص عليه من قلة الجدوى فان مقصود العلامة بذلك بيان كون النزاع في ذلك مبنيا على تعيين
معناه اللغوي من الوجهين المذكورين فيرجع في التعيين الى العرف واللغة كما نص بقوله فالمسئلة لغوية مريدا بذلك بيان كون المرجع فيه العرف واللغة ونحوهما
من الوجوه العقلية وليس مقصوده بذلك بيان الحق في المقام ليرد عليه انه لا يتم ذلك بمجرد ما ذكره بل لابد من بيان مدرك الوجهين ليتضح بالوجه
فيما هو الحق في المقام قوله ليس عن القول بسقوط الوجوب قد عرفت عدم لزوم التزام القائل المذكور به وقياسه على التقييد الصريح فاسد بعد ملاحظة
فهم العرف فان وجوب الفعل في الفور بلفظ واحد لا يقتضي تقييد احدهما بالاخر سيما بعد ما عرفت من كون الفورية كالوجوب معنى حرفيا ملحوظا تبعا وهو
اذا قلنا بكون الفور المفهوم من الصيغة هو لزوم التعجيل فيه مط فانه يلزم بقاء طلب الفعل فيكون مدلول الصيغة على القول بالفور بمنزلة ان يق اوجبت
عليك الشيء الفلاني في اول اوقات الامكان محل منع كيف ولو كان كذلك لزم على القول ببقاء التكليف بعد فوات الفور سقوط اعتبار الفورية
في بقية المدة وهو خلاف المعروف بين هؤلاء في ظاهر كلامهم وانما حكى ذلك قولا للبعض وقد عرفت توضيح القول بما ذكره المدقق المحشي من انه لا شك ان
الفور لو كان مدلولا للصيغة لكان قيدا للفعل اذ الامر يتركب حينئذ من مدلول الامر شيئان منفصلان احدهما عين الامر كان معنى الصيغة ح ان افعل الفعل
في الوقت الفلاني اي الوقت المتعقب لزمان التكلم ومن البين ايضا انه لا فرق بين التقييد بزمان وزمان فما يترتب على التوقيت يجري هنا ايضا بلا مانع
من الفرق بين تقييد المطلق بقيد مصرح به وبين دلالة الصيغة على لزوم الخصوصية لاحتمال دلالتها عليه على وجه لا يتقيد به ذلك مما يتبع وضع الواضع
فاذا كان فهم العرف مساعدا عليه فاي مانع منه وقياسه على الامر فاسد لا وجه له وثانيا ان ما ذكره انما يتم لو كان مفاد الصيغة هو خصوص الفعل في
اول الزمان الامكان حتى انه لو فات الفعل في الزمن الاول سقط فاتت الفورية واما ان قيل بوجوب الفور بمعنى لزوم التعجيل فيه على حسب الامكان فيندرج الفور
على حسب مراتب التاخير فلا يعقل كون تقييد المطلوب به قاضيا بسقوطه الواجب لفوات الفعل في اول الازمنة الامكان بل هو قاض بخلافه فما ذكره مطابق
من المبنى غير تام وبالتحقيق فيه ما ذكره العلامة كما اشرنا اليه وح فالمسئلة لغوية فلابد من ترجيح احد الوجهين اللذين ذكرهما بالرجوع الى اللغة
او فهم اهل العرف ليستكشف به الوضع اللغوي حسبما قررنا قوله ولا ريب في فواته بفوات وقته يريد بذلك بيان الحق في المسئلة وانه مما لا يتوقف على
المذكور بقيد التوقيت مع افادته التوقيت لا ريب في فواته بفوات وقته بناء على ما هو الحق في تلك المسئلة ولذا خالف فيه من خالف فانه يجري وجوه الخلاف
في المسئلة لا يجعلها ظنية فضلا عن كونها مجهولة فيتبين بذلك ان على القول بدلالة صيغة الامر على الفور يكون المتجه هو القول بفوات الوجوب عند فوات
الفور ولا ينافي وجود القول بعدم فوات الموقت بفوات وقته وكونه محل الخلاف نعم لو اراد بذلك بيان عدم الخلاف في الفوات على القول المذكور تم
ذلك وليس بصدده بل هو فاسد قطعا فالاولى ان يكون ذلك معركة للاراء وقد قال جماعة بكون القضاء بالامر الاول لتحرير كون الفور مدلول الصيغة
لا يكفي في تحقيق المقام كما ترى اذ ليس مقصد المص تحقيق المقام بمجرد كون مدلول الصيغة ذلك بل بعد ما قرره من كون مفاد الصيغة هو التوقيت بما
تقرر عنده وانتضح من فوات الموقت بفوات وقته ولا ينافي ذلك وقوع الخلاف فيه قوله فيجب بحصول المكلف بها القضاء ورد عليه بان طلب الفور والسرعة
ان لم يقتض تقييد الطلب بالزمان المعين لم يكن قاضيا به في الصورة الاولى ايض وان اقتضى التقييد به فلا ينصرف عن ذلك كون الدال عليه خارجا كما اذا
دل دليل من خارج على كون الواجب موقتا فان ذلك الواجب ايض يفوت بفوات وقته من غير فرق بينه وبين ما دل الخطاب الاول على توقيته فلا فرق
في ذلك بين الصورتين حسبما قرره مضعفه اذ ليس مناط كلام المص الفرق بين التوقيتين بل غرضه انه لو دل نفس الصيغة على ارادة ايقاعه في زمان
الاول كان ذلك لا محالة مقيدا للطلب المذكور وحيث انه طلب واحد يلزم منه التوقيت اذ ليس مفاد التوقيت الا طلب الفعل في الوقت واما لو دل الخارج
على وجوب المسارعة فلا يلزم منه التوقيت وتقييد الطلب الاول حتى يكون المط مقيدا بالوقت المفروض اذ لا دلالة في ذلك على اتحاد المط بل الظ
من اطلاق الدليلين تعدد المط فنفس الفعل على اطلاقه مط والمسارعة اليه مط اخر فلا باعث للحكم بفوات الفعل عند فوات الفور نعم لو بان الدليل

الخارج على توقيت ذلك الواجب بالفور كما هو الحال في الوقت الذي ثبت التوقيت فيه من الخارج كان الامر على ما ذكره لان ما دل على وجوب المسارعة والاستباق
من الاية لا دلالة فيه على ذلك فدعوى ان مجرد الامر بالمسارعة والاستباق قاض بتوقيت الفعل بذلك حقيقة خالية عن الدليل بل الاصل وظاهر الاطلاق
قاضيان بخلافه قوله والذي يظهر من سياق كلامهم لا يخفى ان كلامهم كالصريح في ذلك فان الكلام في مفاد الصيغة ومقتضاها على ما هو الحال في دلالته على
على الوجوب فالترديد الذي ذكره المصنف في المقام غير متجه نعم هناك قول لبعض المتأخرين بوجوب الفور من الخارج بدلالة الشرع عليه وهو قول شاذ والا فليس
التفريع المذكور مبنيا عليه كما لا يخفى قوله الاكثرون على ان الامر بالشئ هذه المسئلة انما ترتبط بالاوامر من جهة مدلولها الذي هو الوجوب فلا اختصاص
لها بالاوامر بل هو من احكام الوجوب سواء كان الدال عليه امرا او غيره فالمقصود ان وجوب الشئ هل يستلزم وجوب ما لا يتم ذلك الشئ الا به فيكون ذلك قاضيا
بدلالة ما يفيد ثبوت الاول على الثاني وانه لا ملازمة بين الامرين فلا دلالة واذا كان الحكم المذكور من احكام الوجوب ولواحقه فهو من الاحكام المرتبطة
بالمبادي الاحكامية بل هو الصق بها ولذا اختار الحاجبي ذكرها هناك وتبعه شيخنا البهائي ويمكن ادراجها في الادلة العقلية ايضا لاستقلال العقل
بالملازمة بين الامرين فكما ان العقل قد يدرك بعض الاحكام بنفسه مع قطع النظر عن ورودها في الشرع فكذا قد يدرك ثبوت بعض الاحكام بعد
حكم الشرع بثبوت حكم اخر لاستقلاله بالملازمة بين الامرين فثبوت الملازمة حكم عقلي صرف وثبوت المقدمة شرعي ويتفرع عليها ثبوت اللازم فاثبات
الملازمة بين الامرين كما هو محط البحث في المقام مما يستقل به العقل وان كان الحكم بثبوت اللازم بعد ورود الشرع بثبوت الملزوم وملفقا من العقل
والنقل ولذا ادرجها بعضهم في الادلة العقلية وكيف كان فتحقيق الكلام في المسئلة يتوقف على رسم مقدمات احدها ان الواجب ما يذم تاركه في الجملة او ما
يستحق تاركه العقوبة كذلك ولا يرد عليه المخير لوضوح استحقاق تاركه الذم او العقاب على فرض ترك الجميع فان لترك كل منها دخلا في الاستحقاق المفروض ولا
الموسع ولو فرض موت المكلف فجأة في اثناء الوقت نظرا الى استحقاقه الذم او العقوبة على ترك الطبيعة المامور بها ساقي تمام الوقت المضروب له وقد يورد عليه
وجوب المقدمة على القول به اذ لا استحقاق للذم ولا العقوبة على تركها عند القائل بوجوبها كما سيجيء بيانه انشاء الله وانما استحقاق الذم والعقاب على
ترك ذيها ويمكن الجواب بان الماخوذ في الحد هو استحقاق تاركه الذم او العقوبة وهو يتم ما لو كان الاستحقاق المذكور على تركها او ترك غيره وذلك حاصل
في المقدمة وبيانه لو بني على التعميم المذكور لزم انتقاض الحد بسائر الاحكام لشمول الحد حينئذ للمندوب والمباح بل المكروه والحرام اذا جامع ترك احدها ترك الواجب
اذ يصدق على كل منها انه ما يذم تاركه وان لم يكن الذم على تركه بل على ترك غيره مضافا الى ان البناء على التعميم المذكور خروج عن ظاهر العبارة فان المستفاد
مما يذم او يعاقب تاركه ان يكون تركه سببا للذمة وعقابه لا ما اذا كان تاركه تاركا لغيره وكان استحقاق الذم او العقوبة حاصلا من جهة ترك ذلك الغير من
دون مدخلية تركه فيه وهو ظاهر ويمكن دفع ذلك بان تارك المقدمة مستحق للذم او العقوبة بسبب تركه لها لا على تركها بل على ترك ذيها فلها بعث على استحقاق
الذم او العقوبة لا اصالة بل اداء الى ترك غيرها وتوضيح المقام ان ترك الفعل اما ان يكون باعثا على استحقاق الذم وانما يكون مجامعا للترك فعل اخر يستحق
الذم او العقوبة على ترك ذلك الفعل فيمكن بملاحظة اتحاد العنوانين في المصداق الحكم باستحقاق ذلك الفعل للذم او العقوبة وعلى الاول فاما ان يكون
ترك الفعل المفروض باعثا على استحقاق الذم او العقوبة من حيث كونه تركا له فيكون سببا للاستحقاق المذكور اصالة او يكون باعثا على ذلك من جهة ادائه الى
ترك فعل اخر يكون الاستحقاق المذكور من جهة ترتب ذلك الترك عليه فيكون ترك ذلك الفعل سببا للاستحقاق المذكور بتبعا الترك غيره من حيث ادائه اليه فهذه
وجوه ثلثة ومن البين انه اذا لم يكن الترك باعثا على استحقاق الذم او العقاب لا اصالة ولا تبعا لم يندرج في الحد المذكور لوضوح انه لا يعد عرفا انه مما يذم
تاركه بمجرد مجامعة ترك بعض الواجبات وان صح الحكم المذكور في لسان العقل لانه خارج عن الطريقة الجارية في المخاطبات العرفية واما الوجهان الاخران فلظاهر
اندراجهما في الحد والوجوب يكون في احدهما نفسيا وفي الاخر غيريا فالواجب الغيري ايضا مما يستحق تاركه الذم او العقوبة من جهة تركه لكن لا لذاته بل لادائه الى ترك
غيره فالتارك للذهاب الى الحج مع الرفقة الاخيرة بعد حصول الاستطاعة مستحق للذم والعقوبة حين تركه لا لاجل ترك الذهاب من حيث ذاته بل من حيث ادائه
الى ترك الحج فهو عاص مخالف للامر المتعلق بالحج اصالة عند ترك المقدمة وللطلب المتعلق بالمقدمة تبعا وان فرض تعلق الامر بها اصالة كما سيجيء بيانه انشاء الله
تعالى ولا يمنع من تحقق العصيان بالنسبة الى ذي المقدمة عدم مجيء زمان ادائه اذ حقيقة العصيان مخالفة الامر وكما يصدق المخالفة بترك الفعل الواجب في الزمان
المضروب له كذا يصدق بترك المقدمة الموصلة اليه بحيث لا يتمكن منه بعد تركه ولو قبل مجيء الزمان المعين لادائه الفعل اذا تعلق الوجوب به عند ترك مقدمته ويكون
عاصيا مستحقا للعقوبة والعرف اقوى شاهد على ذلك نعم لا بد في تحقق المخالفة بحسب الواقع حصول سائر شرائط التكليف بالنسبة اليه في وقت الاداء واما
اذا حصل هناك مانع اخر من اداء الفعل انكشف عدم تعلق الامر به بحسب الواقع فلا مخالفة للامر بحسب الواقع وان كان عاصيا من جهة التجري وهو امر اخر ثانيها ان
الواجب باعتبار ما يتوقف عليه في الجملة قسمان احدهما ان يتوقف وجوده عليه من غير ان يتوقف عليه وجوبه كالصلوة بالنسبة الى الطهارة وثانيهما ان يتوقف وجوبه
عليه سواء توقف عليه وجوده كالعقل بالنسبة الى العبادات الشرعية او لم يتوقف عليه كالبلوغ بالنسبة اليها بناء على القول بصحة عبادات الصبي ومن البين ان
الثاني لا يتصف بالوجوب قبل وجود مقدماته المفروض توقف وجوبه على وجوده ولذا لا تامل لاحد في وجوب مقدماته اذ لا يتعلق الوجوب بها قبل
حصولها وبعد حصولها لا يمكن تعلق الوجوب بها وقد ظهر مما بيناه ان الواجب المطلق والمشروط انما يعتبران بالاضافة الى خصوص كل مقدمة فان توقف عليها
الوجود دون الوجوب كان الواجب مطلقا بالنسبة اليها وان كان مشروطا لوضوح ان الواجب لا يكون مطلقا بالنسبة الى جميع مقدماته ولا مشروطا بالنسبة الى
جميعها وقد ظهر بذلك ان ما ذكره جماعة في تعريف الواجب المشروط من انه ما يتوقف وجوبه والواجب المطلق ما لا يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده
ليس على ما ينبغي اذ قد يتوقف الوجوب على ما لا يتوقف عليه الوجود فيلزم خروجه من المشروط واندراجه في المطلق فينتقض بهما حد المشروط جمعا والمطلق منعا
وكيف كان فهل يكون اطلاق الواجب على المشروط قبل تحقق مقدمته مجازا او حقيقة نص جماعة منهم بالاول فجعلوه من باب تسمية الشئ باسم ما يؤول اليه
ثم لا حاجة الى تقييد الامر والواجب في المقام بالمطلق للاكتفاء في ذلك بظاهر الاستعمال المنصرف الى الحقيقة ويلوح من كلام السيد كون اطلاق الواجب عليه على

[هامش: [illegible] باعثاً على استحقاق [illegible]]

سبيل

سبيل الحقيقة ايضا ولا يذهب عليك ان اطلاق الواجب عليه ح ان كان من جهة ثبوت العنوان المذكور له حين الاطلاق بملاحظة تلبسه به في المستقبل فلا ريب في
كونه مجازا للاتفاق على كون المشتق مجازا في المستقبل وان كان بملاحظة حال تلبسه به فيراد كونه واجبا عند حصول شرائط وجوبه كان اطلاقه عليه حقيقة وان لم
تكن تلك الشرائط حاصلة عند الاطلاق كما تقول ان الحج والزكوة من الواجبات في شريعة الاسلام فان المقصود بذلك تعينها عند وجود شرائط الوجوب من غير ان يكون
هناك تجوز في الاطلاق فاطلاق جماعة ان اطلاق الواجب عليه قبل حصول الشرط على سبيل المجاز ليس على ما ينبغي وابعد منه دعوى كون الامر المطلق حقيقة في خصوص
الواجب المطلق فاذا تعلق الامر بالواجب المقيد كان مجازا استنادا الى تبادر الاول حال الاطلاق في المطلق فيكون مجازا في غيره وهو ضعيف جدا كيف ولو كان كذلك
لكان جميع الاوامر الواردة في الشريعة مجازات لوضوح كونها مقيدة بشرائط عديدة منها البلوغ والعقل وتبادر الاطلاق في الامر المطلق اطلاق حاصل من ظهور الاطلاق
لكون التقييد على خلاف الاصل كما هو الحال في ساير الاطلاقات ومن البين ان تقييد ساير الاطلاقات لا يلزم ان يكون على سبيل التجوز وان امكن ان يكون مجازا
ايضا فيما اذا ادرج التقييد في معنى اللفظ والحاصل ان تقييد الامر بشرط او شرائط لا يزيد على تقييد المامور به بذلك مع اطلاق الامر فكما ان الثاني يكون على
وجه الحقيقة فكذا الاول من غير فرق اصلا ودعوى ان لفظ الواجب قد تحرر بحسب الاصطلاح عن معناه الوضعي وصار حقيقة فيما تعلق به الخطاب في الجملة فيكون
اطلاقه على المشروط حقيقة من تلك الجهة وهو كما ترى ثم ان الاولى ذكر القيد المذكور في المقام لاخراج الواجب المشروط كما صنعه المص وجماعة ثانيها ان الواجب
باعتبار تعلق الخطاب به وعدمه ينقسم الى اصلي وتبعي وباعتبار كونه مرادا في نفسه وعدمه الى نفسي وغيري فالواجب الاصلي ما تعلق به الخطاب اصالة والواجب التبعي
ما يكون وجوبه لازما للخطاب تابعا له من غير ان يتعلق به الخطاب اصالة والظاهر ان اللوازم المقصودة بالافادة في الخطاب بحسب فهم العرف كما في مفهوم الموافقة والمخالفة
ودلالة الاقتضاء في حكم الخطاب الاصلية لاندراجها في المدلول اللفظي وان لم يكن على سبيل المطابقة والواجب النفسي ما يكون مطلوبا لنفسه والغيري ما يكون مطلوبا
لاجل غيره اي لحصول الغير والاتيان به ولا ريب في المقام كون الواجبات المامور بها في الشريعة مطلوبة لغيرها من الفوائد الاخروية او الدنيوية فلو بني على ما ذكر لزم ان
يكون الجميع واجبات غيرية وهو بين الفساد لوضوح الفرق بين تعلق الطلب بالشيء لثمرة مترتبة عليه وتعلق الطلب من جهة كونه وصلة الى اداء مطلوب اخر ووسيلة
اليه من غير ان يكون ذلك الفعل مطلوبا في نفسه فالواجب الغيري هو الثاني ثم ان كلا من القسمين المذكورين مما يصح اجتماعه مع كل من الاخيرين فالاقسام
المتصورة اربعة وح فالنسبة بين كل منهما مع كل من الاخيرين من قبيل العموم من وجه الا ان اجتماع الواجب النفسي مع التبعي غير ظاهر بعد استقراء الواجبات
وقد يجعل من ذلك وجوب العزم بعد تعلق الامر بالطبيعة وفيه تامل وكيف كان فالواجب النفسي ما يترتب على تركه استحقاق الذم او العقاب بملاحظة ذاته والواجب
الغيري لا يمكن ان يترتب عليه ذلك بملاحظة ذاته والا لوجب الاجتناب عن تركه من حيث انه تركه فيكون واجبا مع قطع النظر عن غيره هذا خلف والحاصل ان الواجب
الغيري وان كان اصليا لا يمكن ترتب استحقاق الذم او العقاب على تركه من حيث انه تركه وانما يكون استحقاق ذلك على ترك ذلك الغير فالوجوب فيه تابع
لوجوب الغير وان كان متعلقا للخطاب اصالة فان تعلق الخطاب به انما هو من جهة ايصاله الى الغير ومثل ذلك الوجوب ليس قابلا لاستحقاق عقوبة
مستقلة من جهة مخالفته كما لا يخفى فهناك استحقاق واحد اذا نسب الى ذلك الغير كان استحقاقه من جهة تركه في نفسه واذا نسب الى الواجب الغيري كان استحقاقه
من جهة ادائه الى ترك الامر بل التحقيق ان هناك عصيانا واحدا ينسب اصالة الى الامر المتعلق بذي المقدمة وتبعا الى المقدمة حتى انه لا يختلف الحال في عصيانه اذا
ترك الواجب واتى بالمقدمة او تركها وبالجملة انه لما كان تعلق الامر بها من جهة الايصال الى الواجب والاداء اليه لا من جهة الاتيان بها في نفسها لم يكن تحقق العصيان
بمخالفته الا من جهة عدم الوصول الى ذلك الغير والاتيان به فليس هناك الا جهة واحدة للعصيان وهي مخالفة ذلك الامر النفسي فيكون اسناد العصيان اليه على
سبيل الاصالة والى الامر الغيري على وجه التبعية له من حيث كونه سببا موصلا اليه وكذا الحال في اجزاء الواجب فانها وان كانت واجبة تبعا عند تعلق الامر
بالكل او اصالة عند تعلق الامر بكل منها من حيث ادائه الى اداء الكل فلا عصيان اصالة الا في ترك الكل ولو فرض تعدد المعصية فلا ريب في كون جهة العصيان
فيها واحدة فلا يكون الجهة المقبحة لتلك المعاصي الا واحدة فلا يزيد القبح الحاصل عند ترك الكل على القبح المتفرع على ترك نفس الواجب في شرائطها وكثير من
اجزائها فظهر بما قررنا ضعف ما تخيله بعضهم من بعض ترتب استحقاق عقوبة مستقلة على مخالفة الواجبات الغيرية زاعما ان ذلك من اللوازم العقلية والشرعية
لها فانها اذا ثبت وجوب اتباع الامر وما دل شرعا على استحقاق العصيان للعقاب مطلق لتعليقه على حصول المعصية الحاصلة بمخالفة الامر وعدم الاتيان بما هو
مطلوب الامر سواء كان ذلك مطلوبا لنفسه او لغيره واضعف منه ما ذكره بعض الافاضل من ترتب استحقاق الذم او العقاب على ترك الواجب الغيري اذا كان
متعلقا للخطاب اصالة دون ما اذا كان الخطاب به تبعا لاشتراكه مع الاول في الحكم باستحقاق عقوبة مستقلة على ترك الواجبات الغيرية في الجملة واختصاصا بالتفصيل
بين الغيري الاصلي والتبعي مع انه لا فارق بينهما من جهة العصيان والمخالفة اصلا فلو فرض ترتب استحقاق العقوبة على الواجبات الغيرية فلا وجه للفرق بين ما
يتعلق به الخطاب اصالة او تبعا اذ الفرق بين الوجهين انما هو في دلالة الحكم دون الحكم نفسه فان الوجوب في الاصلي مدلول الخطاب اصالة وفي التبعي مدلوله
بملاحظة حكم العقل واختلاف الدليل مع اتحاد المدلول لا يقضي باختلاف الاحكام المترتبة على المدلول ثم ان كلا من الوجوه المذكورة من اقسام الوجوب
على سبيل الحقيقة فيندرج الفعل المتصف بالوجوب على اي وجه منها في الواجب على وجه الحقيقة لصدق مفهومه عليه من غير توسع وان كان اطلاق الوجوب
والواجب منصرفا الى بعضها فان مجرد ذلك لا يقضي بخروج الاخر عن الحقيقة نعم قد يتصف بعض الافعال بالوجوب على سبيل العرض دون الحقيقة فلا
يكون الوجوب من عوارضه على سبيل الحقيقة وانما يكون من عوارض الغير ويكون اتصافه به بالعرض والمجاز كما هو الحال في لوازم الواجب فانه اذا وجب الملزوم اتصف
اللازم بالوجوب من جهة عدم كونه غير جائز الترك لعدم جواز ترك ملزومه المؤدي الى تركه وليس ذلك من حقيقة الوجوب في شيء اذ لا يقوم الوجوب حقيقة الا
بالملزوم وليس اللازم واجبا في ذاته لا لنفسه ولا لغيره الا انه لما كان ترك المؤدي اليه واجبا ولم يتصور انفكاكه عنه صح لذلك اسناد الوجوب اليه بالعرض والمجاز
فهناك وجوب واحد يتصف به الملزوم بالذات على وجه الحقيقة واللازم بالعرض على وجه التبعية والمجاز ولذا لا يصح اطلاق الامر بتجويز ترك اللازم نظرا الى
عدم جواز تركه من جهة عدم جواز ترك ملزومه وان صح الحكم بجواز تركه في نفسه ووجوب الفعل على الوجه المذكور ليس من اقسام الوجوب على الحقيقة ولا يندرج

في بيان تقسيم الواجب الى الاصلي والتبعي والنفسي والغيري

في بيان ان الواجب الغيري لا يمكن ان يترتب على تركه استحقاق الذم بملاحظة ذاته

في بيان اتصاف بعض الافعال [illegible]

الفعل

الفعل من جهته في الواجب الا على سبيل التوسع فتوهّم حتى لا يختلط عليك الامر في الفرق بين الواجب الغيري والواجب على النحو المذكور فان هذا واجب بالغير و
ذاك واجب للغير ولذا كان اتصاف الاول بالوجوب مجازا دون الثاني وقد ظهر بما ذكرناه ان عدّ الوجوب على الوجه المذكور من اقسام الوجوب وجعل الواجب على ذلك
الوجه واجبا على الحقيقة كما يستفاد من كلام بعض الافاضل بعيد عن التحقيق رابعها ان المقدمة كما عرفت قد تكون مقدمة للوجوب وقد تكون مقدمة للوجود
والنسبة بينهما من قبيل العموم من وجه فقد يجتمع الامران كما في اشتراط العقل بالنسبة الى العبادات وقد ينفرد الاول كما في البلوغ بالنسبة الى الصلوة ونحوها
بناء على شرعية عبادات الصبي المميز وقد ينفرد الثاني كما في قطع المسافة بالنظر الى الحج وقد تكون مقدمة للصحة كما في الطهارة بالنسبة الى الصلوة ومرجع ذلك
الى مقدمة الوجود لتوقف وجود الصلوة الصحيحة عليه وعلى القول بخروج الفرد الفاسد عن اصل الحقيقة فالامر واضح وقد تكون مقدمة للعلم كغسل جزء
من الرأس لحصول العلم بغسل الوجه وتكرار الصلوة في الثوبين المشتبهين ومرجع ذلك الى مقدمة الوجود بالنسبة الى العلم فان تحصيل العلم باداء الواجب واجب الاخر
ووجود ذلك الواجب يتوقف على تلك الموطن وايضا ينقسم المقدمة الى عقلية كتوقف العلوم النظرية على المقدمتين وعادية كتوقف الصعود على السطح على السلم
ونحوه وشرعية كتوقف الصلوة على الطهارة وايضا المقدمة قد تكون سببا وقد تكون شرطا وقد تكون مانعا وقد تكون معدا والاولان مأخوذان في حصول
الواجب بوجودهما والثالث عدما والرابع وجودا وعدما وقد عرفوا السبب بانه ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم والشرط بانه ما يلزم من عدمه العدم
ولا يلزم من وجوده الوجود والمانع بانه ما يلزم من وجوده العدم ولا يلزم من عدمه الوجود والمعد ما يلزم من كل من وجوده وعدمه المطلق العدم فيعتبر كل من
وجوده وعدمه في الوجود فيؤخذ كل من مفهومي الشرط والمانع وقد اورد على تعريف السبب بان السبب قد يجامع عدم الشرط او وجود المانع فلا يلزم من وجوده
الوجود وقد يخلف السبب سبب اخر فلا يلزم من عدمه العدم وقد زاد بعضهم في الحد التقييد بقوله لذاته ليحترز من ذلك وانت خبير بان اقصى ما يستفاد من
القيد المذكور التحرز عن التخلف الحاصل من وجود المانع واما ما يكون بفقد الشرط فالاستلزام غير حاصل مع عدمه اذ ذات المقتضي مع قطع النظر عن
وجود الشرط غير كاف في الوجود وايضا فالتحرز به عن قيام سبب مقام اخر غير ظاهر ايضا اذ لا اقتضاء لانتفاء السبب الخاص في انتفاء المسبب حتى يكون قيام السبب الاخر
تمام جزء وجامع مقتضى ذلك السبب لوضوح ان اللازم قد يكون اعم ومن المقرر عدم اقتضاء انتفاء الملزوم انتفاء اللازم ويرد عليه صدق الحد المذكور على
العلة التامة الجامعة للمقتضي والشرائط وانتفاء الموانع وهو خلاف ما في اصطلاح ارباب المعقول كيف وقد قابلوا السبب بالشرط والمانع وهو ظاهر في عدم اندراج
احدهما في الاخر وقد اورد ايضا على الحد المذكور بان كثيرا من الاسباب الشرعية معرفات للحكم وليست بمقتضيات حقيقة لثبوت الاحكام المتفرعة عليها فلا يندرج في
الحد المذكور المشهور في كون السبب هو الباعث على وجود المسبب لا مجرد كون العلم بحصوله باعثا على العلم بحصول مسببه كما هو الحال في المعرفات فان السببية ح
انما تكون بين العلم باحدهما والعلم بالاخر دون نفسهما فارجاع السببية الى ذلك بعيد جدا ويمكن دفعه بان لزوم احد الشيئين للاخر لا يستدعي كون احدهما
علة للاخر ولذا صرحوا بكون المتلازمين اما علة ومعلولا او معلولي علة واحدة فوجود احد المعلولين لازم لوجود المعلول الاخر فهو معرف لوجوده مع انتفاء
العلية بينهما ويرد على تعريف الشرط بان كثيرا من الشروط مما يخلفه شرط اخر فلا يندرج في الحد اذ لا يلزم من عدمه العدم وايضا فالشرط الواقع جزء اخير للعلة
التامة مما يلزم من وجوده الوجود فلا يندرج في حد الشرط بل يلزم اندراجه في السبب فينتقض كل من الحدين ويمكن دفع الاول بان الشرط هناك انما هو
احد الامرين لا خصوص كل منهما والثاني بان الشرط الواقع جزء اخيرا انما يلزمه الوجود اذا وقع اخيرا واما اذا لم يقع في الاخير فلا يلزمه الوجود فلا يندرج في الحد
المذكور نعم قد يورد عليه بصدق الحد المذكور على الجزء الاخير من العلة التامة اذ يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم بل هو اولى بصدق الحد المذكور
عليه من الاسباب الشرعية مع انه ليس سببا في الاصطلاح وان اطلق عليه السبب احيانا فالظاهر انه اطلاق مجازي ويمكن الايراد على حد المانع تارة بخروج
بعض الموانع مما يلزم من عدمه الوجود فيما اذا وقع جزءا اخيرا للعلة التامة ويدفعه ما عرفت واخرى بان الضد من الموانع وقد يكون ارتفاع احد الضدين
مقتضيا لوجود الاخر فيما اذا لم يكن لهما ثالث كالحركة والسكون وقد يوجه بان المقصود من الحد انه لا يعتبر فيه ان يلزم من عدمه الوجود وان اتفق لزوم ذلك في
بعض الموارد وهو تكلف بعيد عن العبارة جدا او البناء على ذلك في حد المانع يقضي بالبناء عليه في حد الشرط ايضا وهو مما يقطع بفساده والاولى ان يكون الشرط
اعم من السبب وهو بين الفساد خامسها الاشكال في الاطلاق الواجب بالنسبة الى اسبابها اذ لا يعقل الامر بالشيء بعد كونه واجب الحصول فانه نظير الامر بتحصيل
الحاصل واما بالنسبة الى الشرائط ونحوها فالذي نص عليه غير واحد من المتأخرين ان الاصل في الواجب الاطلاق الى ان يثبت التقييد وظاهر كلام السيد ره لزوم
التوقف الى ان يظهر الاطلاق او التقييد فعلى هذا اذا لم يثبت احد الامرين اخذ باصالة عدم الوجوب مع انتفاء الشرط والذي يقتضيه التحقيق في المقام ان
وجوب الشيء اما ان يثبت بالادلة اللفظية او غيرها من الاجماع او العقل وعلى الاول فاما ان يكون ما تعلق الطلب به مطلقا او مجملا فهذه وجوه ثلثة احدها ان يكون
الوجوب ثابتا من غير الدليل اللفظي وح فاذا دار الامر فيه بين ان يكون مطلقا او مشروطا فالظاهر التوقف بين الامرين في مقام الاجتهاد والحكم بالزام العبد
انتفاء الوجوب مع انتفاء القيد المفروض في مقام الفقاهة اما الاول فلان القدر الثابت من الاجماع او العقل هو القدر الجامع المشترك بين الامرين ولا
دلالة للعام على خصوص شيء من قسميه فلا بد في التعيين من قيام دليل اخر عليه والقول بان الواجب المشروط قبل حصول شرطه ليس من انواع الواجب على الحقيقة
فالدليل الدال على الوجوب من الاجماع او العقل لا يحتمل الانصراف اليه بين الاندفاع لوضوح ان الحكم بوجوب شيء على فرض حصول بعض مقدماته ليس حكما بوجوب
ما ليس بواجب حتى يتوهم بعدم انصراف الدليل اليه مضافا الى ما عرفت من كون الواجب المشروط احد قسمي الواجب على سبيل الحقيقة ولو قبل حصول
شرطه على الوجه الذي بيّنا ومع الغض عنه فليس هناك اطلاق لفظي حتى يحمل على الحقيقة والمفروض كون القدر الثابت من الاجماع او العقل هو ما يعم
الامرين سواء كان ذلك حقيقة على الحقيقة او اعم منه ومن غيره وما قد يتوهم من انه بعد ثبوت مطلق الوجوب فالاصل عدم تقييده بشيء فان اعتبار القيد
على خلاف الاصل مدفوع بان الاصل المذكور انما يفيد مع وجود الاطلاق في المقام اذ الاصل المذكور اصل اجتهادي ومقتضاه الاخذ بظاهر الاطلاق اللفظي
الى ان يثبت التقييد واما عدم وجود اطلاق كما هو المفروض في المقام فليس هناك اصل يرجع اليه في مقام الاجتهاد واما الثاني فلان اقصى ما يفيده الدليل

المفروض

المفروض وحصول الوجوب مع وجود ذلك القيد اما مع انتفائه فالمفروض الشك في حصول الوجوب وتعلق التكليف فالاصل عدمه وذلك ظ ولا فرق بين

ما اذا وجد القيد المفروض ثم انتفى وبين ما اذا لم يحصل من اول الامر والفرق بالاستصحاب في الصورة الاولى فاسد اذ مورد الامر المستصحب هو ما يقبل البقا

وبين ما لا يقبله ومثل ذلك لا يجري فيه الاستصحاب حسب ما فصل في محله وثانيهما ان يكون الوجوب مستفادا من اللفظ ويكون ما تعلق الوجوب به مجملا وح

فان كان ما يشك في كونه شرطا للوجود مما يشك في كونه شرطا للوجوب ايضا فان تمكن من الشرط المفروض فقضية الاصل الاطلاق الوجوب حسب ما سيجيء في

الصورة الثالثة فيجب الاتيان بالشرط المشكوك اخذا بيقين الفراغ بعد اليقين بالاشتغال وان لم يتمكن منه فقضى الاصل البناء على فراغ الذمة لعدم ثبوت

الاشتغال مع انتفائه وكذا لو فرض التمكن منه اولا ثم اتفق عدمه واستصحاب الاشتغال الذمة في المقام ضعيف لكونه من قبيل استصحاب الجنس ومن ذلك

يظهر الحال في صلوة الجمعة بالنسبة الى اعتبار المنصوب الخاص في وجودها او تعين وجوبها وثالثها ان يكون اللفظ مطلقا وح فلا اشكال في كون الوجوب المتعلق به

مطلقا ايضا اخذا بمقتضى اطلاق اللفظ الى ان يثبت التقييد وبالجملة كون قضية اطلاق اللفظ اطلاق الوجوب وحجية المطلق مما لا مجال للريب في شيء منها ولا

اظن ان احدا يتامل فيه نعم قد يتراءى من ظ اطلاق السيد البناء على التوقف في المقام نظرا الى ورود كل من الوجهين في الشريعة فلا يحمل الاطلاق على خصوص احدهما

بدليل وضعفه ظ اذ الخروج عن الظ يحتاج الى قيام الدليل عليه غير عزيز في الشريعة ولا يقضي ذلك بالتوقف مع انتفاء الدليل المخرج والا لامتنع التمسك بشيء

من الظواهر وح فلا وجه للتوقف في اطلاق الوجوب مع اطلاق الامر لوضوح قضاء اطلاقه باطلاق الوجوب فالواجب هو البناء عليه حتى يثبت خلافه ومن البعيد

انكار السيد لما ذكرناه فلا وجه للتوقف في المقام ويمكن توجيه عبارة السيد بما يرجع الى الحق وان حملها جماعة على ظ ما يتراءى منها وتوضيح ذلك انه بعد اطلاق

المامور به وعدم اجماله اما ان لا يثبت تقييد وجوبه او وجوده بشيء من الامور الخارجة عنه مما يحتمل اعتباره فيه على احد الوجهين المذكورين او يثبت ذلك فعلى

الاول لا اشكال في البناء على الاطلاق في المقامين اخذا بظاهر اللفظ الى ان يثبت المخرج عنه حسب ما اشرنا اليه وعلى الثاني فان ثبت تقييده على احد الوجهين المذكورين

بخصوصه فلا اشكال ايضا لوجوب الخروج عن مقتضى الاطلاق على حسب ما دل الدليل عليه وان لم يثبت ذلك لكن علم ورود التقييد على احد الوجهين المذكورين من دون

علم بخصوص احدهما فهل يجب التوقف الى ان يعلم الحال من الخارج او يحكم برجحان احدهما وبالجملة لو دار المقدمة بين كونها للوجوب او الوجود فهل هناك اصل

يقتضي البناء على احد الوجهين ولا بد من التوقف والاخذ بمقتضى اصول الفقاهة فالذي يقتضيه القواعد هو التوقف في مقام الاجتهاد والبناء على مقتضى

مقدمة الوجوب في مقام العمل اما الاول فللقطع بورود التقييد على احد الاطلاقين اعني اطلاق الامر واطلاق الفعل المامور به ولا مرجح لاحد الوجهين فيتوقف

التعيين على قيام الدليل عليه واما الثاني فلان غاية ما يثبت بعد ملاحظة ذلك هو وجوب الفعل عند حصول الشرط المذكور واما مع عدمه فلا دليل

على الوجوب لما عرفت فينفى بالاصل وما قد يتخيل من ان تقييد الامر قاض بتقييد المامور به ايضا بخلاف العكس فيترجح البناء على الثاني مدفوع بالفرق بين

ورود التقييد على الاطلاق ورجوع الامر الى وجوب المقيد والمرجوح بملاحظة ظاهر اللفظ انما هو الاول واما الثاني فلا مرجوحية فيه بعد قيام الدليل

عليه الا ترى ان تقييد متعلق الوجوب قاض بتقييد الوجوب من حيث المتعلق الا ان ذلك لا يعد تقييدا له وخروجا عن الظ من جهة اخرى كما لا يخفى ان الظ

ذلك فقول تنزيل كلام السيد على الصورة المفروضة غير بعيد عن سياق كلامه فيكون مقصوده انه لو دل دليل على اشتراط الواجب بشيء ودار الامر في المقدمة

بين الوجهين المذكورين لا بد من التوقف بالنسبة الى غير السبب كما هو الحال فيما هو بصدده من رد استدلال المعتزلة فان الطهارة للحدود مما يعتبر فيه اذن الامام

في الجملة لكن لم يقم دليل على كونه شرطا في وجوبها او وجودها ولا يتم الاحتجاج الا بعد اثبات كونه من الثاني بحيث لا دليل فلا بد من التوقف وعدم الحكم باحد

الوجهين الى ان يدل عليه دليل من الخارج اذا تمهد تلك المقدمة فنقول لا كلام في ان المقدمة لا بد من حصولها في ادا الواجب ويعبر عنه مجازا بالوجوب العقلي

بل ليس ذلك الا مفاد كونها مقدمة فهو في الحقيقة مقوم لمفهوم الموضوع لا انه حكم من احكامه ويصح لذلك اسناد الوجوب اليها بالعرض والمجاز فانه لما لم

يمكن انفكاك الواجب عنها لم يجز تركها نظرا الى عدم جواز ترك ما لا ينفك عنها حسب ما ذكرنا في لوازم الوجود فالظ انه لا كلام ايضا في وجوبها على الوجه المذكور

فما اختاره بعض الافاضل من القول بوجوب المقدمة على النحو المذكور نظرا الى عدم امكان انفكاك الواجب عنها الا من جهة ادائها الى ادا الواجب وتوقف وجود الواجب

عليها ولذا لم يفرق بينها وبين لوازم الوجود وقال بوجوب الكل هو عين القول بعدم وجوبها مط اذ وجوبها على الوجه المذكور مما لا ينبغي الخلاف فيه ولا

من كلام المنكر لوجوبها انكاره ذلك اصلا اذ ليس ذلك من وجوب المقدمة في شيء كما عرفت مما يستفاد من كلامه من كون ذلك قولا بوجوب المقدمة على التحقيق

وان المنكر لوجوبها مط ينكر ذلك ليس على ما ينبغي هذا ولا كلام ايضا في عدم اقتضا وجوب الشيء وجوب مقدمته وجوبا نفسيا بان يكون المقدمة واجبة لنفسها

على سبيل الاستقلال كوجوب ذيها لوضوح عدم دلالة وجوب الشيء على وجوب ما يتوقف عليه على الوجه المذكور بحيث لا يرتاب فيه ذو مسكة ولا يحوم حوله

ريب شبهة اذ لا يعقل ربط بين الوجوبين على النحو المذكور يدل عليه مع غاية وضوح ان ذلك هو المستفاد مما اقيم من الادلة على الوجوب فيكون ذلك

هو مقصود القائل به نعم يوجد في كلام بعض الافاضل استحقاق العقاب على ترك المقدمة بناء على القول بالوجوب وعدمه على القول الاخر وفرع عليه ايضا

استحقاق الثواب على فعلها وعدمه وبه قطع بعض الافاضل ممن عاصرناه وايده بما اسند اليهم من الحكم بثبوت العقاب باستدلالهم في دلالة الامر بالشيء

على النهي عن الضد بان ترك الضد واجب من باب المقدمة فيكون فعله حراما فيثبت حرمته فيترتب عليه احكامه من الفساد وغيره فان القائل بان الامر

بالشيء يقتضي النهي عن الضد ليس مراده مطلب الترك التبعي كما سنحققه بل مراده الخطاب الاصلي قال ووجه التاييد ان النهي المستلزم للفساد ليس الا ما كان

فاعله معاقبا وانت خبير بما فيه اذ كون النهي المستلزم للفساد خصوص ما يكون فاعله معاقبا دون غيره غير متجه فان اقتضا النهي المتعلق بالعبادة للفساد

انما يجيء من جهة عدم جواز اجتماعه مع الطلب المتعلق بفعلها المقوم لمهية العبادة وذلك مما لا يختلف فيه الحال بين ما يترتب عليه العقاب ولا نم هناك

فرق بين النهيين من جهة اخرى لا يترتب من جهة الفساد على النواهي الغيرية في بعض الصور ولو كانت اصلية كما سيأتي بيانه انشاء الله تعالى وايضا لو سلم ذلك فكون

المستدل المذكور قائلا بذلك غير معلوم فلعله يتخيل عدم جواز اجتماع الامر والنهي في العبادة مط ويجري فساد الدعوى المذكورة على فرض تسليمه لا

البعض

يقضي بحمل كلامه على ما ذكر مع فساده ايضا مضافا الى ان ما ذكره لو تم لقضى بكون النهي المتعلق بالمقدمة نفسيا لا غيريا لما عرفت من عدم ترتب عقاب مستقل
على ترك الواجبات الغيرية ومن الغريب نص الفاضل المذكور بكون النزاع في المقام في الوجوب الاصلي النفسي حيث قال واما القائل بوجوب المقدمة فلا بد ان
يقول بوجوب غير الوجوب التوصلي ويقول بكونه مستفادا من الخطاب الاصلي والا فلا معنى للثمرات التي اخذوها لمحل النزاع فلا بد لهم من القول بانها واجبة
في حد ذاتها ايضا كما انها واجبة للتوصل الى الغير ليترتب عليه عدم الاجتماع مع الحرام وان يكون الخطاب بها اصليا ليترتب العقاب عليها انتهى وانت خبير بان الثمرات
التي ذكروها ان سلمنا عدم ترتبها على الوجوب الغيري التبعي فليس عدم ترتبها عليه بديهيا ولو سلم فالمهور فليس باوضح من فساد القول بوجوبها
النفسي الاصلي فان فساد ذلك ينبغي ان يكون ضروريا فالايراد عليهم بعدم ترتب الثمرات المذكورة على وجوب المقدمة اولى من حمل الوجوب في كلامهم على
هذا المعنى السخيف الذي لا ينبغي صدوره عن العقلاء فضلا عن افاضل العلماء ثم ان ما ذكره من ان ترتب العقاب عليها مما يتفرع على كون الخطاب
بها اصليا قد عرفت وهنه لوضوح ان العقاب مما يترتب على ترك الواجبات النفسية ولو كانت تبعية على فرض ثبوتها كذلك كما مرت الاشارة اليه واما
الواجبات الغيرية فلا يترتب عليها عقوبة ولو كانت اصلية كما عرفت الحال فيه فتفريعه استحقاق العقاب على ذلك مما لا وجه له كتفريعه عدم اجتماعه مع
الحرام على كون الوجوب نفسيا حسبما يجيء تفصيل القول فيه ان شاء الله ثم ذكر الفاضل المذكور وجها اخر لوجوب المقدمة على القول بها وهو ان يكون الوجوب
نفسيا عقليا لازما للامر بذي المقدمة بان يكون هناك خطابان اصليان للشارع احدهما بلسان رسول الظاهر والاخر بلسان رسول الباطن قال والى
هذا ينظر استدلالهم الاتي على اثبات وجوب المقدمة وهذا ايضا في الوهن كسابقه وما ذكره من ان استدلالهم الاتي ناظر الى ذلك كانه اراد به الاستناد
الى استحقاق الذم على ترك المقدمة فانه ربما يوهم ذلك لا دلالة فيه على ما ذكره اصلا كما سيأتي الاشارة اليه ان شاء الله نعم وكيف يعقل تفريع النزاع فيما ادعاه
مع ان جمهور العلماء ذهبوا الى الوجوب وادعى جماعة عليه الاجماع بل جعله البعض من الضروريات وقد اعترف الفاضل المذكور بان حكاية الاجماع ودعوى
الضرورة يبعد حمل كلامهم على ما قرره قلت بل يقضي بالقطع بخلافه سيما بعد ملاحظة ما قررناه هذا واما استحقاق الثواب على فعل المقدمة فلا مانع
منه لو اتى بها من جهة الايصال الى اداء مطلوب الشارع فيكون واجبا غيريا مستحبا نفسيا حسبما مر بيانه بل لا يبعد القول بتفرعه عليه حتى على القول بعدم
الوجوب ايضا نظرا الى انها جهة مرجحة للفعل يصح قصد التقرب من اجلها وليس ذلك قولا باستحباب المقدمة مط بل اذا وقوعها على الجهة الخاصة كما ان المباحات
بل المكروهات ايضا تندرج في المندوبات بعد ملاحظة الجهات قال بعض الافاضل بعد الحكاية عن بعض المحققين ترتب المدح والثواب على فعلها حاكيا له
عن الغزالي انه لا غائلة فيه الا انه قول بالاستحباب ففيه اشكال الا ان يقال بانه راجح تحت الخبر العام فيمن بلغه ثواب على عمل فانه يعم جميع اقسام البلوغ حتى فتوى الفقيه
فان اراد استحبابها اذا اتى بها على الجهة التي ذكرناه فهو كذلك الا انه لا اشكال اذن في استحبابها ولو على القول بعدم وجوب المقدمة ولا حاجة الى التمسك
بما ذكره مع ضعفه وان اراد استحبابها مط فهو موهون جدا اذ لا دليل عليه اصلا والاستناد الى ما ذكره ضعيف جدا ثم الظ انه لا اشكال ايضا في عدم
كون وجوب المقدمة على فرض ثبوته اصليا لوضوح ان الخطاب بالمقدمة ليس عين الخطاب بذيها ولا جزئه ولا خارجه اللازم بحيث يفهم من مجرد اللفظ
الدال على وجوب شيء وجوب مقدمته حتى يندرج في الدلالة الالتزامية اللفظية لوضوح جواز الانفكاك بينهما بحسب الخطاب للترتيب فيه فالظ ان القائلين
بالوجوب لا يقولون به ومع وضوح فساده ليس في شيء من ادلتهم ولا المعروف من كلماتهم المنقولة في المسألة دلالة على ذلك بوجه وما قد يتخيل من
دلالة بعض ما ذكروه على ذلك قد عرفت ما فيه فلا وجه لجعل النزاع في المسألة في خصوص الوجوب الاصلي الا بان يكون اللفظ الدال على وجوب ذي المقدمة دالا على
وجوب مقدمته ليكون الخطاب بخطابا بها اصالة كيف وفساد ذلك ايضا ينبغي ان يكون ضروريا فتنزيل كلماتهم على ارادة ذلك كما في كلام الفاضل المتقدم واحتمله
بعض الافاضل مما لا وجه له اصلا بل فاسد قطعا ومع ذلك فلا ثمرة لاثبات تعلق الخطاب بها اصالة اذ بعد وضوح كون الخطاب بها غيريا كما مر لا يترتب على
على تركها عقوبة مستقلة حسبما عرفت وتعلق الطلب الحتمي بها حاصل على الوجهين غاية الامر اختلافهما في مدرك الحكم وذلك مما لا يترتب عليه ثمرة كما لا
يخفى فالحق في تحرير محل النزاع في المسألة ان يقرر الخلاف في الوجوب الغيري التبعي فالقائلون بالوجوب يقولون بكون المقدمة مطلوبة للشارع للتوصل بها
منها ويستفاد ذلك الطلب بحكم العقل بعد ملاحظة الطلب المتعلق بذي المقدمة والقائل بعدم الوجوب ينكر ذلك ويقول انه لا يثبت للمقدمة سوى
اللابدية الماخوذة في معناها او يقول مع ذلك بثبوت الوجوب لها بالعرض على ما مر تفصيل القول فيه الا ان يتعلق بها امر من الخارج كالطهارة بالنسبة الى الصلوة
ونحوها مما ورد الامر به من مقدماتها ثم ان لهم في المسألة اقوالا عديدة احدها القول بوجوب المقدمة مط وهو المختار واليه ذهب المعظم من العامة والخاصة
بل لا نعلم قائلا بخلافه من الاصحاب ممن تقدم على المص وحكاية الاجماع عليه مستفيضة على ما ذكره جماعة ويستفاد من تتبع مطاوي المباحث الفقهية ان ذلك من
المسلمات عندهم وعن المحقق الدواني دعوى الضرورة عليه وربما يستفاد ذلك من كلام المحقق الطوسي ايضا وقد حكى الشهرة عليه جماعة ثانيها القول بعدم
وجوبها كما حكاه الفاضل الجواد والمص قولا وحكى عن المنهاج ايضا حكاية ذلك ولم ينسبه احد الى قائل معروف بل نص جماعة من الاجلة منهم المص على جهالة القائل
ثالثها التفصيل بين السبب وغيره حكاه في النهاية عن الواقفية وعزي القول به الى السيد ره وليس كذلك كما يبينه المص بل كلامه صريح في وجوب مقدمة الواجب
المطلق حسبما يأتي كلامه انه من الامور الواضحة حيث لم يجعله موردا للتامل والاشكال رابعها التفصيل بين الشرط الشرعي وغيره ذهب اليه الحاجبي والعضدي
في كلامه ويجعل منهم السبب في الشرط الشرعي اذ ثبت الاجماع على وجوب الاسباب وكان القائل ذاهبا اليه والحاصل انه يدور الامر في التفصيل المذكور بين الاسباب
خامسها التفصيل بين الشرط وغيره من المقدمات كرفع المانع وهذا القول غير معروف في اقوال المسألة الا ان ظ العلامة في النهاية حكايته عن جماعة هذا ومما يتخيل
ثمرة النزاع في المسألة امور منها انها تثمر في النذور والايمان ونحوها كما اذا نذر الاتيان بواجبات عديدة فانه يكفيه الاتيان بواجب واحد ومقدماته على القول
بوجوب المقدمة بخلاف ما لو قيل بعدم وجوبها وكذا اذا نذر دفع درهم لمن اتى بواجبات شتى وهكذا وقد يشكل ذلك بانه لا يبعد انصراف اطلاق الواجب
في النذور وغيرها الى الواجب المستقل دون الغيري التابع لوجوب الغير ثم لو صرح بارادة الاعم صح ذلك الا انه فرض نادر وعلى ان ذلك ليس من ثمرات مسألة

الاصول اذ لا ربط له باستنباط الاحكام عن الادلة فلا يعد ثمرة لعقد المسألة في عداد مسائل الفن ومنها استحقاق الثواب على فعل المقدمات والعقاب على تركها بناء
على القول بوجوبها بخلاف ما لو قيل بعدمه وقد عرفت ضعفه لابتنائه على كون وجوب المقدمة مقتضيا لذلك وقد مر ان دعوى وجوبها كذلك موهونة جدا
بل لا يعرف قائل بذلك واصالة وجوبها الغيري كما هو مذهب القائل بالوجوب لا يستلزم ترتب الثواب على فعلها ولا العقاب على تركها من حيث انه تركها ثم ترتب
الثواب على فعلها اذا اتى بها على الوجه الخاص كما مر ولا يتفاوت الحال فيه بين القول بوجوبها وعدمه ومنها لزوم ترتب الفسق على ترك المقدمات اذا كانت متعددة
بحيث يقضي بصدق الاصرار المتفرع على الاكثار ولو اكتفينا في صدقه بمجرد العزم على معصية اخرى فلو من غير جهة جرى الكلام مع وحدة المقدمة ايضا بخلاف ما لو
قيل بعدم وجوبها اذ لا عصيان الا في ترك نفس الواجب فان كانت صغيرة لم يكن هناك فسق وان تكثرت مقدماتها وفيه ان العصيان المترتب على ترك المقدمات
على القول بوجوبها والعقوبة المترتبة عليها انما يكون بالنظر الى ادائها الى ترك ذيها اذ المفروض كون ذات المقدمة من حيث انها هي غير مطلوبة للآمر فلا يزيد العصيان الحاصل
من جهة ترك الف من المقدمات على العصيان المترتب على ترك الواجب لاتحاد جهة العصيان في الجميع على نحو جهة الامر المتعلق بها فان كلا منها انما يتعلق الامر به من حيث
ادائه الى ذيه فلا يزيد العصيان الحاصل بترك واحد منها وليس العصيان الحاصل بملاحظة مخالفة كل منها الا من تلك الجهة الواحدة فلا يتجه جعل كثرة المقدمات
المتروكة باعثة على حصول الفسق وصدق الاصرار مع اتحاد جهة العصيان واتحاد ما هو الواجب بالذات وما دل على حصول الفسق بالاصرار على الصغائر انما يدل على
غير المعاصي الغيرية كما يشهد به الاعتبار الصحيح فان الظاهر منه تعدد وجوه العصيان مع حصول الاصرار وهو غير حاصل في المقام كما عرفت ومنها عدم جواز تعلق الاجارة
بها على القول بوجوبها كغيرها من الافعال التي يجب على المكلف الاقدام عليها مجانا بخلاف ما لو كانت غير واجبة اذ لا مانع من تعلق الاجارة بها فيصح العقد ويستحق
الاجرة المعينة بازائها فلو حصلت الاستطاعة الشرعية جاز له ان يوجر نفسه لقطع المسافة عن غيره ثم اذا بلغ الميقات استاجر غيره لاداء افعال الحج من الميقات
واتى بنفس الافعال عن نفسه بناء على الثاني بخلاف الاول لعدم ذلك من المفروض ويمكن دفع ذلك بان ما لا يجوز الاستيجار عليه من الواجبات هو ما يكون
الاتيان به واجبا على المكلف في نفسه لا على الواجبات الغيرية الملحوظة فيها حال الغير فان المقصود هناك حصول ذلك الغير وانما يراد المقدمة من جهة كونها
موصلة الى الواجب والحاصل ان اقصى ما دل عليه الدليل عدم جواز وقوع الاجارة على الواجبات النفسية دون غيرها وعليه فتامل فيه لظهور الوجه فيه بملاحظة خصوصيات
ما حكموا بالمنع من جواز اخذ الاجرة عليه من الواجبات ثم ان الثمرات المذكورة على فرض ترتبها على المسألة لا ربط لها باستنباط الاحكام عن الادلة فلا يكون من ثمرات
المسائل الاصولية كما اشرنا اليه في الثمرة الاولى ومنها عدم جواز اجتماعها مع الحرام على القول بوجوبها بناء على ما هو التحقيق من عدم جواز اجتماع الامر والنهي
بخلاف ما لو قيل بعدم وجوبها للاجتزاء حينئذ باداءها في ضمن الحرام وفيه ان المقدمة ان كانت عبادة في نفسها كالوضوء والغسل فلا ريب في عدم جواز اجتماعها
مع الحرام وان قلنا بعدم وجوب المقدمة وان لم تكن عبادة فعدم جواز اجتماع الوجوب مع الحرمة لا يقضي بعدم حصول المقصود من المقدمة اعني التوصل الى الواجب ضرورة
ان حصول التوصل امر عقلي او عادي حاصل بحصول المقدمة سواء كانت واجبة او محرمة ومع حصول التوصل يصح الاتيان بذي المقدمة من غير حاجة الى اعادتها
لحصول الغرض منها فالمقدمة المحرمة وان لم تكن واجبة الا انها تقوم مقام الواجبة فيسقط وجوبها بعد الاتيان بها فلا فرق من الجهة المذكورة بين القول بوجوب المقدمة
وعدمه ومجرد عدم اجتماع المقدمة الواجبة مع الحرام لا يفيد شيئا في المقام بعد الاجتزاء بالحرام في اداء ما هو المقصود من المقدمة من التوصل الى ذيها هذا اذا
قلنا بعدم جواز اجتماع الوجوب الظاهري في المقدمة ايضا كما هو المختار واما على ما ذهب اليه البعض من جواز الاجتماع فيها فلا اشكال اصلا ومنها لزوم كون الامر
بالشيء نهيا عن ضده بناء على القول بوجوب المقدمة حيث ان ترك الضد من مقدمات حصول الضد الاخر لوجود كل من الضدين مانع من حصول الاخر ومن
البين ان رفع المانع من جملة المقدمات فح لو كان المامور به واجبا مضيقا وكان الضد واجبا موسعا او من المندوبات لم يصح الاتيان به ووقع فاسدا اذ لا يجوز
به حال تعلق التكليف بالمضيق نظرا الى وجوب تركه فلا يتعلق التكليف بفعله لعدم جواز اجتماع الامر والنهي وبمقتضى النهي في العبادة بالفساد وفيه انه لا ملازمة
بين القول بوجوب المقدمة واقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده كما سيجيء بيانه في كلام المصنف ره فيسقط الثمرة المذكورة وفيه نظر يعرف الوجه فيه مما قررناه و
سيجيء تفصيل القول فيه انشاء الله والتحقيق ان يقال ان النهي المتعلق بفعل الضد من باب المقدمة لا يقضي بالفساد حسبما سنقرر الوجه فيه انشاء الله ولا مانع من
من اجتماع الوجوب التوصلي والحرمة الغيرية في بعض الوجوه كما سنفصل القول فيه انشاء الله نعم لا يبعد البناء على فساد الضد فيما اذا كانت ارادة الضد هي الباعثة
على ترك الضد الواجب كما ياتي بيانه انشاء الله ومنهم من جعل ذلك ثمرة للخلاف في المسألة ومنها انه اذا كانت المقدمة عبادة متوقفة على رجحانها والامر بها ولم يتعلق بها
امر اصلي يفيد وجوبها لما يتوقف عليها من الغاية توقفت صحة الاتيان بها لاجل تلك الغاية على وجوب المقدمة فانه اذا كانت المقدمة واجبة بمقتضى الامر بالغاية
بالامر بمقدماتها فيفيد ذلك رجحان الاتيان بها لاجل الغاية بخلاف ما لو قلنا بعدم وجوب المقدمة وذلك كالوضوء والغسل لمس كتابة القرآن فان اقصى ما
يستفاد من الادلة تحريم المس على المحدث واما الامر بالوضوء لاجله اذا وجب لاحد اسبابه الموجبة له فلا دليل يتوقف ذلك على البناء على وجوب المقدمة فان قلنا
بوجوبها صح الاتيان بالطهارة لاجلها لرجحانها اذن كذلك نظرا الى تعلق الامر بها تبعا للامر بما يتوقف عليها فلا فرق بين الغاية المذكورة وسائر الغايات
التي تعلق الامر بالطهارة لاجلها غاية الامر تعلق الامر بها هناك اصالة وهيهنا تبعا وقد عرفت ان ذلك لا يكون فارقا بينهما بحسب المعنى غاية الامر ان يختلف لذلك
وجه الدلالة والاستنباط وذلك لا يقضي باختلاف الحال في المدلول حسبما بيناه وان قلنا بعدم وجوبها لم يصح الاتيان بها لاجل تلك الغاية اذ لا رجحان
في الطهارة من جهتها فلا يصح التقرب بها لاجلها بل لابد من الاتيان بها لسائر الغايات التي ثبت رجحان الطهارة لاجلها حتى يصح الطهارة ثم اتفقه
ويجوز له الاتيان بتلك الغاية وبدون الاتيان بالفعل لاجل التوصل الى الواجب جهة مرجحة لذلك الفعل وان لم نقل بوجوب مقدمة الواجب كما مرت
الاشارة اليه ولذا قلنا بترتب الثواب عليه اذا اتى به على الوجه المذكور على القول بعدم وجوب المقدمة ايضا وذلك كاف في رجحان الاتيان بالمقدمة
للغاية المفروضة نعم يتم ما ذكر في جواز قصد الوجوب في الفعل المذكور او وجوب قصده على القول بوجوب نية الوجوب قوله مع كونه مقدورا لاته قد يقال
ان قوله مطلقا يقضي بخروج الواجب المشروط عن محل النزاع منه ولا ريب ان التكاليف كلها مقيدة بالنسبة الى القدرة على نفس الواجب وعلى مقدماته فلا

يكون

بكون الامر بالشيء مع عدم القدرة على مقدمته مط لا يحتاج في اخراجها الى التقييد بكونها مقدورة وقد يدفع ذلك بان قوله مط ليس لاخراج الواجب المشروط بل المقصود منه بيان تعميم اعتبارات الامر ومقايسته بالنظر الى مقدماته فيكون قوله شرطا كان او سببا او غيرهما بيانا للمفاد الاطلاق وح فلا بد من اعتبار مقدورية المقدمة لوضوح عدم وجوبها مع انتفاء القدرة عليها وفيه مع ما فيه من التكلف انه انما يلزم ح انه اخراج غير المقدورة من مقدمات الواجب المشروط في العنوان مع خروجها عن محل النزاع والواجب بان اطلاق الامر بالشيء انما ينصرف الى المطلق دون المشروط لعدم تعلق الامر به قبل وجود شرطه ففيه ان ذلك ان تم يجري بالنسبة اليها فلا حاجة الى القيد المذكور اذ لا فرق بين المقدمة المذكورة وسائر مقدمات الواجب المشروط وقد يقال ان المراد بالاطلاق في المقام هو الاطلاق الوجوبي في اللفظ وهو لا يستلزم الاطلاق بالمعنى المصطلح اذ قد يكون الواجب مقيدا بحسب العقل لانتفاء القدرة على مقدمته وحيث ان تقييد الواجب عقلا منحصر في الجهة المذكورة والمفروض اطلاقه بحسب اللفظ افاد القيد المذكور اطلاق الواجب بحسب المصطلح لاطلاقه ايضا بحسب العقل والنقل وهو كما ترى وهو من وجوه شتى وقد يوجه ايض بان مقدمات الواجب قد تكون مقدورة وقد لا تكون مقدورة فاذا كانت مقدورة فالتقييد بالمقدورية من جهة الاحتراز عن تلك المقدمات اذا لم تكن مقدورة فالكلام في قوة ان يقال مقدمة الواجب المطلق واجبة ما دام مط لا دائما وانت خبير بما فيه من التكلف كيف ولو لم يكن اعتبار اطلاق الامر به كافيا في الدلالة على اعتبار بقاء الاطلاق لم يكن اعتبار المقدورية كافيا في اعتبار بقائها لصدق كونها مقدورة في الجملة بعد تعلق القدرة بها فالاولى ان يقال ان التقييد المذكور لاخراج الافراد والانواع الغير المقدورة من المقدمات اذا كانت غيرها مقدورا عليه لاطلاق الامر بالفعل ح فلا يقتضي اعتبار الاطلاق الواجب بخروج ذلك مع ان الامر بالفعل ح فلا يقتضي بالشيء على وجه الاطلاق لا يقضي بوجوبها فالامر بالشيء مط على القول بوجوب المقدمة انما يقتضي ايجاب النوع او الفرد المقدور من دون غيره لعدم تعلق التكليف بغير المقدور مط وان اكتفى بها في اداء الواجب على فرض حصولها فظهر بذلك ان ما ذكره جماعة من عدم الحاجة الى القيد المذكور ليس على ما ينبغي قوله والضرب الاخر يجب فيه مقدمات الفعل صريح في ذهابه الى وجوب مقدمة الواجب المطلق مط سواء كانت شرطا او سببا وسواء كانت شرطا شرعيا او غيره وان كان ما ذكره من المثال من قبيل الشرط الشرعي وظ كلامه يشير الى ان ذلك امر واضح لا حاجة الى اقامة الدليل عليه ثم ان الظ منه ارادة الوجوب بالمعنى الذي بيناه لا لمجرد وجوب الاتيان بها بالعرض بمعنى وجوبها بوجوب الاتيان بما يتوقف عليها اذ ليس ذلك من حقيقة الوجوب في شيء حسب ما مر بيانه فاحتمال حمل كلامه على ذلك بعيد غاية البعد كاحتمال حمله على ذلك بعيد غاية البعد كاحتمال حمله على ارادة الوجوب الاصلي او الوجوب الذي يترتب عليه عقاب مستقل على ترك الفعل اذ لا باعث لحمل كلامه عليه مع وضوح فساده قوله الا ان يمنع مانع ظ كلامه يفيد تفسير السبب بالملزومات العادية مما يترتب عليه غيره بحسب العادة بحيث يكون التخلف عنه خارقا للعادة وهو كما ترى اخص من المقتضي واعم من العلة التامة لعدم امكان التخلف في الثاني وجواز التخلف في الاول من غير خرق للعادة كما اذا قارنه عدم الشرط او وجود المانع الذي يمكن حصوله على النحو المعتاد قوله وهذا كما ترى ينادي بالمغايرة قد عرفت ان كلامه صريح في وجوب مقدمة الواجب مط وانما منعه من وجوب غير السبب بعد تعلق الامر بما يتوقف عليه من جهة دوران الامر عنده بين كون الواجب مط بالنسبة اليها او مقيدا وذلك مما لا ربط له بمنع وجوب مقدمة الواجب بعد ثبوت اطلاقه بالنسبة اليها كما هو محل النزاع في المقام قوله وما اختاره السيد فيه محل تامل قد عرفت ان ظ ما يتراءى من كلام السيد قدس سره مما لا وجه له فيما اذا كان الامر المتعلق بالفعل مط وما احتج به من تعلق الامر بالشيء تارة مط واخرى مقيدا ولا دلالة فيه على شيء من الصورتين قد عرفت ضعفه كيف ولو تم ما ذكره لجرى بالنسبة الى غير المقدمة ايضا اذ كما يكون الواجب بالنسبة الى مقدمته قسمين فكذا بالنظر الى غير مقدمته اذ قد يتوقف وجوب الشيء على ما لا يتوقف عليه وجوده وقد يحتج له ايض بانه لو بقي الامر على اطلاقه ولم يقيد بوجود مقدمته فاما ان يقال بوجوب المقدمة او عدمه لا سبيل الى الثاني والا لزم وجوب التوصل الى الواجب بما ليس بواجب ولا الى الاول لمخالفته للاصل فكما ان قضية الاصل اطلاق الامر الى ان يثبت التقييد فكذا الاصل عدم وجوب المقدمة الى ان يثبت وجوبها وضعفه ايض ظاهر اما على القول بعدم وجوب المقدمة فواضح واما على القول بوجوبها فمن البين تقديم حال الاطلاق ولا وجه للقول بمقاومته لاصالة عدم وجوب المقدمة اذ تلك من الاصول الفقاهتية واصالة عدم التقييد من الاصول اللفظية كيف ولو صح ذلك لزم ان لا يصح الاستناد الى شيء من الاطلاقات في اثبات الاحكام المخالفة للاصل وهو فاسد بالاتفاق هذا وقد عرفت فيما مر امكان توجيه كلام السيد بما لا ينافي المشهور وكانه الاظهر فان ما يتراءى من ظ كلامه موهون جدا لا يليق صدوره عنه قدس سره ولم يعهد منه الجري عليه في شيء من المطالب الفقهية والاتفات اليه في المسائل الفرعية قوله لنا انه ليس محل خلاف يعرف انت خبير بان مجرد عدم ظهور الخلاف لا ينهض حجة في مسائل الفروع فكيف في مسائل الاصول فجعله حجة في المقام غير متجه سيما على طريقة المص ره قوله بل ادعى بعضهم فيه الاجماع قد حكى الاجماع عليه جماعة منهم التفتازاني في شرح الشرح وانت خبير بان حكاية التفتازاني لا ينهض حجة عند نا سيما بعد حكاية الخلاف فيه عن البعض ولا يعرف حال غيره من النقلة بل كونه من الاصحاب غير معلوم ايض فالاستناد فيه الى الاجماع محصلا او منقولا غير متجه نعم عدم ظهور الخلاف في ذلك المنضم الى الاجماع المحكي مؤيد قوي في المقام وقد يستدل عليه ايض بالاجماع على وجوب التوصل الى الواجب وليس التوصل بالشرط واجبا لما دل على عدم وجوبه كما سيجيء فتعين ان يكون الواجب هو التوصل بالسبب وهو منظور اذ المسلم من وجوب التوصل الى الواجب هو تحصيل الاتيان به في الخارج واما فعل ما هو وصلة اليه ووسيلة في ايجاده فوجوبه اول الدعوى ولو سلم ذلك لجرى في الشرط ايض وما ذكر في الاستدلال على عدم وجوب المقدمة ان تم جرى في السبب ايض فيزاحم الدليل المذكور الا ان يقال ان الوصلة الى الواجب انما يكون بالسبب دون الشرط وتوضيحه انه قد يراد بما يتوصل به الى الواجب ما يكون بالسبب حصوله معتبرا في الوصول الى الواجب سواء كان الاتيان به هو الموصل اليه كما في السبب اولا كما في الشرط وقد يراد به ما يتحقق به الايصال الى الواجب فيختص بالسبب ح فاذا خص الدعوى بالثاني كما هو الظ من العبارة لم يجر في الشرط الا انه لا حاجة ح الى التمسك بما دل على عدم وجوب التوصل بالشرط نعم قد يقال بجريانه بالنسبة الى الشرط ايض اذا وقع جزءا اخيرا للعلة لايصاله اذن الى الفعل ح فيفتقر التمسك بوجوب خصوص السبب الى ضم ذلك اليه قوله وان القدرة غير حاصلة مع السبب وحدها فانها انما تكون مقدورة مع ضم اسبابها اليها فالظ تعلق التكليف بها على نحو ما يتعلق

القدرة

القدرة بها نظرا الى اعتبار القدرة فى التكليف كانه للاشارة الى عجز المعترض بقوله مع المسببات لا بها الى عدم اقترانها لقدرة بها بملاحظة نفسها فلا يصل
القدرة عليها بملاحظة ضم الاسباب اليها ولو لاجل عدم حصول القدرة على المسببات مط كما يتراءى من ظاهر الاقتران تجه التمسك بالاستبعاد لوضوح
امتناع التكليف بغير المقدور وايضا قضية ذلك عدم جواز تعلق التكليف بغير المقدور وايضا قضية ذلك عدم جوازه بها مط لا وحدها على ان ذلك بعينه
هو الوجه الاول فلا وجه لتكراره هنا وانت خبير بان الاستبعاد المدعى محل تامل اذ لا شك فى كون المسببات مما يتعلق القدرة بها ولو بتوسط الاسباب و
القدرة المعتبرة فى تعلق التكليف بالافعال كونها مقدورة للمكلف سواء كانت مقدورة للمكلف بالذات او بواسطة الغير فاى استبعاد اذن فى تعلق الا[مر]
بها وحدها بمعنى ان يتعلق باسبابها الموصلة اليها كما هو محل الكلام فى المقام واما ايجادها وحدها اى بشرط ان لا يكون معها اسبابها فلا [شك]
فى استحالته وعدم جواز تعلق الامر به ولا كلام فيه ولو سلم الاستبعاد المدعى فاى حجية فى مجرد استبعاد العقل حتى يجعل ذلك دليلا شرعيا على تعلق الامر
بالاسباب مع التفرع عن ذلك لو تم الوجه المذكور لجرى بالنسبة الى الشرائط ايضا فان القدرة على المشروط غير حاصلة الا مع الشرط فيستبعد ايضا تعلق التكليف
به وحده فيكون الدليل المذكور على تقدير صحته قاضيا بوجوب المقدمة مط لا خصوص السبب كما هو الملحوظ فى المقام قوله لعدم تعلق القدرة بها منها الخ
كما ذكره جماعة منهم احتجوا بهذا على وجوب الاسباب هو كما ترى بعيد نفى المقدمة السببية وايضا مقدمة الواجب غيرها اذ مع عدم تعلق الامر بالمسببات
لا تكون واجبة حتى يتفرع عليها حال مقدماتها وارتباط ما ذكره بالمقام من جهة ان الانتقال الى وجوب الاسباب انما حصل عندهم من جهة الامر المتعلق بالمسببات
فكان ايجاب المسببات فى الظاهر قاضيا بايجاب الاسباب ثم ان الوجه المذكور موهون جدا من وجوه شتى اما اولا فلانه لو تم ما ذكر لقضى بعدم امكان تعلق
الامر بالاسباب ايضا فانها ايضا مسببات عن اسباب اخر وهكذا الى ان ينتهى التسلسل الى الواجب تع واما ثانيا فلان اقصى ما ذكر انها مع انتفاء اسبابها تكون
ممتنعة ومع وجودها تكون واجبة وذلك لا ينافى تعلق التكليف بها اذ لا يخرج الفعل بذلك عن كونه اختياريا لما تقرر من ان الوجوب والامتناع بالا[ختيار]
لا ينافى الاختيار نعم لو كانت واجبة او ممتنعة لا باختيار المكلف منع ذلك من تعلق التكليف بها وهو خارج عن محل الكلام كيف ولو تم ما ذكر لقضى بعدم
جواز تعلق التكليف بشىء من الاشياء فانها مع وجود اسبابها واجبة الحصول غير قابلة لتعلق التكليف ومع عدمها ممتنعة والفرق بين ما يكون سببا لقريب
نفس الارادة والاختيار وما لا يكون كذلك غير ظاهر فانه ان لم يكن الاختيار من جملة اسبابه الموصلة اليه ولو كان بعيدا كان خارجا عن محل البحث لوضوح كون الاختيار
من شرائط التكليف وان كان من جملتها فاى فرق بين كون الاختيار سببا قريبا لحصوله او بعيدا لوضوح حصول الفعل فى الصورتين عن اختيار المكلف كان
الوجوب او الامتناع بالاختيار غير مناف للاختيار فى الصورة الاولى فكذا فى الثانية واما ثالثا فبان اختيار تعلق التكليف بها فى حال انتفاء اسبابها والقول بامتناع
وجودها حينئذ لم انتفاء اسبابها لا فى حال عدمها لجواز الاتيان بها فيقصد بذلك على الاتيان بمسبباتها حسبما ذكره من جواز تكليف الكافر بالفروع فى حال
الكفر واما رابعا فبما اشار اليه المص بقوله لان المسببات وان كان القدرة لا تتعلق بها ابتداء الخ وتوضيحه ان غاية ما يستفاد من الدليل المذكور عدم تعلق
القدرة بالمسببات بلا واسطة واما القدرة عليها بواسطة الاقتدار على اسبابها فلا مجال لانكاره كيف والمستدل معترف بتعلق القدرة بالاسباب ومن البين
ان الاقتدار على السبب اقتدار على المسبب بالواسطة وذلك كاف فى جواز تعلق الامر بها اذ لا يعتبر فى جواز التكليف ما يزيد على ذلك قوله ثم ان انضمام الاسباب اليها
لا يخفى ان قضية ما ذكره وجوب المقدمة السببية اذ مع انضمام الاسباب الى مسبباتها فى التكليف والقول بتعلق التكليف بالامرين يندفع الاستبعاد المدعى
فى تعلق التكليف بالمسببات وحدها من دون انضمام اسبابها اليها حسبما ذكره فى الاستدلال وانت خبير بان ذلك عين ما اراده المستدل فان مقصوده
من دعوى الاستبعاد المذكور ضم الاسباب الى المسببات فى التكليف فيكون الامر بالمسببات دليلا على تعلق الامر بالاسباب ايضا ودفع اختصاص المسببات بتعلق
التكليف بها كما يقتضيه القول بعدم وجوب المقدمة مط وليس غرضه من دعوى الاستبعاد اثبات اختصاص الاسباب بالتكليف بها بان ينصرف الامر [بالمسببات]
الى الامر باسبابها حسبما نسبه اليه الفاضل فان ذلك دعوى اخرى مبنية على امتناع التكليف بالمسببات لا على مجرد الاستبعاد حسبما اخذه فى الوجه الاول
ويمكن توجيهه بجعل ذلك من تتمة دفع القول بعدم تعلق الامر بالمسببات فيكون مقصوده دفع ما قد يتوهم من جريان الاستبعاد فى تعلق التكليف بالمسببات
مط فقال انه لا استبعاد فى تعلق الامر بها منضما الى اسبابها غاية الامر تسليم الاستبعاد فى حال الانفراد كما ادعاه القائل الاول فمقصوده من ذلك انه كما
لم يقم دليل قطعى على عدم تعلق التكليف بالمسببات كذا لم يقم عليه دليل ظنى ايضا وفيه انه لا يرتبط بذلك قوله ومن ثم حكى بعض الاصوليين الخ لوضوح ان دفع الا[ستبعاد]
من تعلق الامر بالاسباب معا لا ربط له بالقول بتعلق الامر بالمسببات وحدها وقد يتكلف فى تصحيحه بجعله اشارة الى ما ذكرنا ولا من دفع الدليل القطعى على عدم
المسببات فالمراد انه لما لم يقم دليل قطعى على عدم صرف الامر بالمسببات الى الاسباب حكى بعض الاصوليين القول باختصاص الوجوب بها من دون اسبابها وهو كما ترى
ويمكن توجيه العبارة بجعلها لدفع ما ادعى اولا من الاستبعاد بان يقال ان مقصوده من ضم الاسباب الى المسببات ضمها اليها فى التكليف بالمسببات من غير ان يتعلق
التكليف بالاسباب بيان ذلك ان هناك وجوها اربعة احدها ان يكون الاسباب هى المتعلقة للتكليف من غير ان يكون المسببات مكلفا بها ثانيها ان يتعلق التكليف
بالمسببات وحدها من غير ان يكون الاسباب ملحوظة معها فى التكليف بها ثالثها ان يكون المسببات متعلقة للتكليف ملحوظة مع اسبابها من غير ان يكون الاسباب
مكلفا بها رابعها ان يتعلق التكليف بالاسباب والمسببات جميعا وهذا هو مقصود المستدل بالاستبعاد المذكور ولا يتم له ذلك فان الذى يقتضيه الا[ستبعاد]
المزعوم عدم تعلق التكليف بالمسببات على الوجه الثانى فانه لما كانت القدرة غير حاصلة مع المسببات وحدها استبعد تعلق الامر بها بملاحظتها على الو[جه]
المذكور وذلك لا يستدعى تعلق الامر باسبابها ايضا لامكان وقوع الامر بها على الوجه الثالث بان يكون المسببات مامورا بها بملاحظة اقترانها مع اسبابها
من غير ان يكون الاسباب مامورا بها اصلا فان تعلق القدرة بها من جهة اسبابها لا يقتضى ازيد من تعلق التكليف بها بملاحظة اقترانها وقد يستدل على
تعلق التكاليف بالاسباب دون المسببات بوجوه منها ان كل ما يتعلق به التكاليف من افعال المكلفين ولا شىء من المسببات بفعل المكلف وانما هى امور تابعة
للفعل الصادر منه من الحركات الارادية الحاصلة بتحريك العضلات حاصلة عند حصولها من غير ان يباشر النفس ايجادها فلا يكون شىء منها متعلقا للتكليف

ومنها

ومنها ان المكلّف به بالتكاليف المتعلقة بالافعال ليس الا ايجادها في الخارج لا وجودها في نفسها اذ ليس الوجود من حيث هو فعلا للمكلف يتعلق التكليف به وح فنقول
ان ايجاد المكلف للمسبّب امّا ان يكون عين ايجاده للسبب او ينتسب الايجاد الى السبب انتسابا ذاتيا والى المسبّب انتسابا عرضيا ام ايجاد آخر غير ايجاد السبب
لا سبيل الى الثاني ضرورة انه ليس هناك الا تأثير اختياري واحد صادر عن المكلف كما يشهد به الوجدان فتعيّن الاول فيكون الامر بالمسبب عين الامر بسببه
لاتحاد السبب والمسبب في الايجاد الذي هو متعلق الامر وحيث ان الايجاد يتعلق بالسبب اولا وبالذات وبالمسبب ثانيا وبالعرض يكون متعلق التكليف
في الحقيقة هو السبب ومنها انه لا شك في انقطاع التكليف بفعل المكلف به وانما وقع الخلاف في انقطاعه حال حصول الفعل او في الآن الذي بعده وامّا
قبل حصول ما كلف به فلا كلام في بقاء التكليف وعدم انقطاعه وح فنقول انه بالاتيان بالسبب المؤدي الى المامور به امّا ان ينقطع التكليف بالسبب
او لا لا سبيل الى الثاني اذ بعد حصول السبب المستلزم لحصول المسبب يكون حصول المسبب واجبا ولو بالنظر الى العادة فلا يكون قابلا لتعلق التكليف
بداهة ان من شرائط التكليف كون المكلف به جائز الحصول والانتفاء كما قرر في محله فتعيّن الاول وذلك قاض بكون المامور به في الحقيقة هو ما اوجده من
السبب لما عرفت من عدم انقطاع التكليف قبل حصول الواجب ويرد على الاول ان ما يتعلق به التكليف من فعل المكلف يعم ما يكون فعلا له ابتداء او بالواسطة
فان الافعال التوليدية هي افعال المكلف ولذا يتصف بالحسن والقبح ويتعلق به من جهتها المدح والذم فان اريد بفعل المكلف المأخوذ في مطاوي
الاول فكلية الصغرى ممنوعة ومعه لا ينتج الكلية ليثبت به المدعى وان اريد به الاعم فالكبرى ممنوعة وعلى الثاني انه ان اريد باتحاد التأثير والايجاد ان الامر الحاصل
من المكلف هناك تأثير واحد فمسلّم وهو انما يتعلق بالسبب ثم يحصل بعد حصول السبب تأثير آخر امّا من نفس السبب ممّا لا يكون علة فاعلية لحصول
المسبب ومن المبدأ الفياض وغيره ان قلنا بكون الاسباب العادية علل اعدادية وعلى التقديرين لا يستند فعل المسبب الى المكلف لكونه الباعث عليه
وان لم يكن مفيضا لوجوده ابتداء او مطلقا اذ لا يعتبر في جواز التكليف ان يكون المكلف به فعلا ابتدائيا للمكلف مفاضا منه على سبيل الحقيقة بل يكفي فيه كونه
فعلا له عرفا مستندا اليه ولو كان فعلا توليديا له كما مرّ وان اريد به وحدة التأثير في المقام مطلقا فهو بيّن الفساد فانه ان قيل بكون ايجاد المسبب بالعرض بمعنى
انه لم يتعلق به ايجاد على الحقيقة وانما تعلق به بنحو من المجاز فهو واضح الفساد اذ لا يعقل تحقق موجود ممكن في الخارج من غير ان يتعلق الايجاد به على الحقيقة و
ان قيل بعدم تعلق الايجاد به منفردا بل به وبسببه معا فهو ايضا في الفساد كسابقه اذ من الواضح كون كل من السبب والمسبب فعلا مغايرا للآخر بحسب الخارج
مباينا له ومن المبيّن في اوائل العقول عدم امكان حصول فعلين متعددين متباينين في الخارج بتأثير واحد شخصي متعلق بهما لتوقف كل من فعلين مختلفين
كذلك على تأثير منفرد متعلق به ودعوى شهادة الوجدان باتحاد التأثير في المقام فاسدة جدا كيف ومن البيّن ان التأثير المتعلق بجز الرقبة مثلا غير التأثير
المتعلق بزهوق الروح فكيف يقع بحصول الامرين بتأثير واحد غاية الامر ان يكون التأثير المتعلق باحدهما حاصلا بواسطة التأثير المتعلق بالآخر ومنوطا
به في العادة وان حصل التأثير الثاني من مؤثر آخر بحسب الواقع كما قررنا وقد ظهر بذلك اتحاد مناط الاستدلال في الوجهين المذكورين وفي الجواب عنهما
ثم مع الغض عن جميع ما ذكرنا وتسليم اتحاد التأثير المتعلق بهما يكون نسبة الايجاد اليهما على نحو واحد فكما يمكن ان يكون السبب متعلقا للتكليف يمكن ان
يكون المسبب متعلقا له من غير فرق اصلا وح فلا وجه لجعل انتسابه لاحدهما اليه ذاتيا وللآخر عرضيا والحكم بكون الاول متعلقا للتكليف حقيقة دون الآخر
نعم لو جعل الوجه المذكور دليلا على عدم تعلق الامر بالمسببات وحدها مع اسبابها لكان له وجه نظرا الى ما ادعي من اتحادهما في الايجاد فيكون الامر بايجاد المسبب
امرا بايجاد سببه ايضا لكنك خبير بانه لا يتم الاحتجاج بالنسبة الى ذلك ايضا فانه مع وضوح فساده بما عرفت مدفوع بان مجرد اتحادهما في الايجاد لا يستدعي تعلق
الامر بهما اذ قد يكون الملحوظ للآمر حصول احدهما من غير التفات الى حصول الآخر معه فمطلوبية الايجاد من احدى الجهتين لا يستلزم مطلوبيته من الجهة الاخرى
فضلا عن ان يكون عينه نعم غاية الامر ان يقال انه لما كان ايجاد الواجب متحدا مع الآخر بحسب الواقع وكان المط نفس ذلك الايجاد صحّ بملاحظة ذلك اسناد التكليف
الى ذلك الامر الآخر بالعرض والمجاز نظرا الى اتحاده مع الواجب فيكون الامر بالمسبب امرا بالسبب على النحو المذكور ونظيره ما مرّت الاشارة اليه في سائر المقدمات وقد
عرفت خروجه عن محل النزاع وعلى الثالث اولا انه لا دليل على توقف انقطاع التكليف على فعل المكلف به بل لو قيل بحصول الامتثال بالاتيان بسببه المستلزم له في
العادة نظرا الى ادائه الى اداء المط لم يكن بعيدا اذ لم يحصل هناك ما يقضي بتخلفه عن السبب كما انه يحصل عصيان النهي بالاتيان بالسبب المفضي الى الحرام من
حيث ادائه اليه وليس في كلامهم تصريح بخلافه وما ذكر من اختلافهم في زمان سقوط الواجب على قولين منزل على غير الصورة المفروضة وثانيا انه لا مانع
من التزام بقاء التكليف بعد حصول السبب وما ذكر من اعتبار امكان الفعل في جواز التكليف انما هو بالنسبة الى التكليف الابتدائي دون الاستدامي
اذ لا مانع من القول ببقائه الى صدور الفعل منه لعدم صدق الامتثال قبله فتامّل قوله لان تعلق الامر بالمسبب نادر فلما كان مراد القائل بتعلق الامر
بالاسباب هو وجوب الافعال التي يتعلق بها ارادة المكلف واختياره ابتداء دون ما يتسبب عن ذلك من الافعال كما هو ظ كلامه اراد المص بيان ان محل
الثمرة في المسألة فليس هناك فرق يعتد به بين القول باختصاص الوجوب بالاسباب او المسببات او تعلقه بالامرين وذلك لكون الاوامر الشرعية متعلقة
في الغالب بنفس الافعال الصادرة من المكلف ابتداء كالوضوء والغسل والصلوة والصوم ونحوها وتعلق الامر بفعل توليدي للمكلف على فرض ثبوته
نادر وقوله واثر الشك في وجوبه هيّن لكنك خبير بان قضية وجوب السبب وجوب نفس الارادة الملزمة فان ذلك هو السبب في صدور الافعال وليست الاوامر
متعلقة بها في الغالب فاختصاص كلام القائل بانصراف الاوامر الى الاسباب نظرا الى ما يوهمه من اختصاص القدرة عنده بما يتعلق به الارادة والاختيار
بلا واسطة لا يقضي بتخصيص السبب في المقام بذلك وح فدعوى تعلق الامر غالبا بالاسباب كما ترى قوله لنا انه ليس لصيغة الامر اه لما كان مختار المص ملفقا
من امرين اعني نفي الدلالة على وجوب المقدمة لفظا وثبوت اللزوم بينهما عقلا اراد اثبات الاول بقوله انه ليس لصيغة الامر دلالة والثاني بقوله ولا يمتنع
تصريح الآمر اه فجعل كل من الوجهين دليلا مستقلا على المط كما في كلام الفاضل المحشي ليس على ما ينبغي اذ ليس في العبارة ما يفيد ذلك بل ظ سياقها
عنه فلا داعي لحملها عليه مضافا الى انها لو حملت على ذلك كان استناده الى الوجه الاول فاسدا جدا اذ اقصى ما يفيده نفي الدلالة اللفظية ولا اشعار فيه بنفي

الدلالة

الدلالة

اللفظية ولا اشعار فيه بنفي الدلالة العقلية التابعة للملازمة بايجاب الشيء لايجاب مقدمته قوله ولا يمنع عند العقل الخ فلو كان هناك ملازمة عقلية
بين الامرين لامتنع عند العقل تصريح الامر بعدم وجوبها لما فيه من الحكم بتفكيك الملزوم عن اللازم وفيه اولا انه لو تم فانما يتم في دفع اللزوم البين ولو كان
بمعناه الاعم واما اللزوم الغير البين المفتقر الى ملاحظة الوسط في الحكم بالملازمة فيجوز العقل الانفكاك بينهما ويجوزه في بادي النظر ترك المقدمة لا يفيد
جوازه بحسب الواقع وبتقرير اخران اريد بجواز التصريح بجواز تركها ادراك العقل لجوازه بحسب الواقع فالملازمة مسلمة لكن بطلان التالي ثم كيف وهو اول
الدعوى وهو يجوز العقل في بادي الراي تصريحه بجواز تركها لا يفيد جوازه بحسب الواقع وان اريد به امتناع التصريح بعدمه في نظر العقل فالملازمة ثم
لامكان ان يكون هناك ملازمة بين الامرين ويكون تجويز العقل للتصريح بنفسه مبتنيا على جهله بالحال وثانيا بالمنع من جواز تصريح الامر بجواز تركها كيف
كيف وقد نص المصنف بعد ذلك بعدم جواز تصريح الشارع بجواز تركها ومعلوم ان المانع من ذلك هو العقل اذ لا نص يدل عليه فالخصوم يتحرج لذلك بتصحيح
الشرع بل يعم غيره وبين كلاميه تدافع بين والتحقيق ان يقال انه ان اريد بجواز تصريح الامر بجواز تركها تصريحه بالجواز بملاحظة ذاتها فمسلم ولا يفيد ذلك المدعي اذ
اقصى الامر ان يفيد ذلك عدم وجوبها لنفسها ولا كلام فيه وان اريد جواز التصريح بجواز تركها ولو بملاحظة توقف الواجب عليها واداء تركها الى تركه فهو ثم بل من
البين خلافه والاعتبار الصحيح شاهد عليه وقد اجاب عنه بعض الافاضل بمنع الملازمة اذ جواز تصريح الامر بخلافه لا يمنع من اقتضائه وجوبها حين الاطلاق كما
ان افادة الظواهر ثبوت مداليلها لا ينافي التصريح بخلافه لقيام القرائن الظنية اللفظية او غيرها عليه وبالجملة ان استلزام ايجاب الشيء وجوب مقدمته ظ
فلا ينافي جواز التصريح بخلافه ولا يخفى ما فيه بعد ملاحظة ما قررناه كيف ولو كان الاقتضاء المذكور ظنيا لم ينهض حجة في المقام لعدم اندراجه في الدلالة
اللفظية التي يكتفي فيها بمجرد المظنة والظنون المستندة الى الوجوه العقلية لا عبرة بها في استفادة الاحكام الشرعية ثم ان الدليل المذكور هو حجة القائل
بعدم وجوب المقدمة مطلقا وكان المفصل في تجويز العقل تصريح الامر بتجويز ترك المقدمة بين المقدمة السببية وغيرها حتى يصح جعله دليلا على نفي الوجوب
في غير الاسباب ومن ذلك يظهر وجه اخر لضعف الاحتجاج المذكور اذ لو صح حكم العقل بذلك فلا فرق بين السبب وغيره وان لم يحكم به بالنسبة الى السبب فلا
يحكم به بالنظر الى غيره ايضا لاتحاد المناط فيهما هذا وللنافين من وجوب المقدمة مطلقا حجج اخرى موهونة لا باس بالاشارة الى جملة منها منها الاصل بعد
تضعيف حجج الموجبين مضافا الى ان المسئلة مما تعم بها البلية وتشتد اليها الحاجة فعدم قيام الدليل في مثلها على الوجوب بل عدم تصريح الشارع به
عدم سؤال احد من الاصحاب عنها مع غاية الاحتياج اليها دليل على انتفاء الوجوب بل وضوح انتفائه وانت خبير بان قضاء الاصل بعدم وجوب المقدمة مما لا
لاستترة فيه لكن الشان في تضعيف ما دل على وجوب المقدمة وستعرف الحال فيه ومنه يظهر فساد التاييد المذكور وكان الوجه في عدم وروده في الاخبار
غاية وضوح الحال في وجوبه على الوجه الذي بيناه وعدم تفرع ثمرة مهمة عليه كما عرفت الحال فيه ومنها انه لو وجبت المقدمة لكان بايجاب الامر وتعلق طلب
به ومن البين ان ايجاب الامر لشيء يتوقف على تصوره لذلك الشيء ضرورة استحالة الامر بالشيء مع الذهول عن المامور به بالمرة ويتوقف على تصوره لايجابه
ضرورة ان صدور الفعل الاختياري يتوقف على تصور ذلك الفعل ولو بوجه ما ومن البين انتفاء ذلك في كثير من صور الامر بذي المقدمة لوضوح انه
يمكن الامر بالشيء مع الذهول عن مقدمته بالمرة فضلا عن ايجابه واجيب عنه بوجوه احدها منع كون ايجاب الشيء مستلزما لتصوره وتصور ايجابه فانه
انما يلزم ذلك بالنسبة الى الايجاب الاصلي دون التبعي لتبعية ايجابه لايجاب متبوعه بمعنى حصوله بحصول ايجاب متبوعه فهو من قبيل لوازم الافعال الحاصلة
بحصولها والافعال المتفرعة على فعل الفاعل لا يلزم ان يكون الفاعل شاعرا بها فانك اذا اكرمت زيدا ولزم من اكرامك له اهانة عمرو لا يلزم منك تصور
الاهانة المفروضة ولا القصد اليه قطعا وهو امر واضح لا يستريب فيه عاقل وقد يقرر ذلك بوجه اخر وحاصله منع المقدمة الاولى فان وجوب المقدمة
لا يتوقف على ايجاب المقدمة لا يتوقف على ايجاب الامر لها بل انما يتوقف على ايجاب الامر لذيها فان ايجاب ذي المقدمة يستلزم وجوب مقدمته من غير ان
يحصل هناك ايجاب من الامر للمقدمة فوجوبها تابع لايجاب ذيها وان قيل ولا يلزم من ذلك التفكيك بين الوجوب والايجاب فان ايجاب ذي المقدمة
ايجاب اصلي لها فوجوبه ايضا وجوب اصلي وذلك بعينه ايجاب للمقدمة تبعا فوجوبه الحاصل به تبعي ايضا فان شئت قلت ان كان المقصود مما ذكر في المقدمة
الاولى من ان وجوب المقدمة انما يكون بايجاب الامر لها انه لا بد ان يكون ان يكون وجوبه بايجاب مستقل متعلق به فهو ثم فان ذلك انما يتم لو كان
وجوبها اصليا واما الوجوب التبعي فلا يفتقر الى ذلك وان كان المقصود ان وجوبه يفتقر الى ايجاب الامر له ولو تبعا لايجاب غيره فالمقدمة الثانية ثم اذ ايجاب
الشيء تبعا لا يتوقف على تصور حسبما قررناه ثانيها منع امكان الامر بالشيء والذهول عن مقدمته بالمرة وانما الممكن جواز الذهول عن التفصيل
المانع من تعلق الايجاب بما هو الاول دون الثاني وفيه ما لا يخفى ثالثها انا لا نقول ان الامر بالشيء يستلزم الامر بمقدمته مطلقا من اي امر صدر بل المقصود
انه اذا صدر عن الحكيم العالم الشاعر بها كان مستلزما لارادة المقدمة والامر بها كما هو الحال في اوامر الشرع التي هي محط الكلام في المقام وهذا الكلام منظور
فيه لوجهين احدهما مخالفته لما سيجيء من الادلة الدالة على وجوب المقدمة فانها ان تمت افادت الملازمة بين الامر بالشيء والامر بمقدمته من اي امر صدر
حكيما كان او لا شاعرا بالمقدمة او لا وثانيهما انه قد يكون الامر حكيما شاعرا بها ومع ذلك لا يوجبها كما اذا كان نافيا للملازمة بين ايجاب الشيء وايجاب مقدمته
على ما هو حال المنكرين لوجوب المقدمة او كان شاكا فيه نعم لو كان الامر حكيما شاعرا بالمقدمة معتقدا للملازمة بين الامرين كان ايجابه للشيء مستلزما
لايجابه للمقدمة ولا يتم ذلك في الاوامر الشرعية الا بعد اثبات الملازمة المذكورة وهو دور ظ ويمكن دفعه بانا انما نقول بكون الامر بالشيء مستلزما
للامر بمقدمته اذا كان الامر حكيما شاعرا بالمقدمة غير مسبوق بالشبهة القاضية بانكار وجوب المقدمة او الشك فيه ومنها انه لو كان وجوب المقدمة لازما
لوجوب ذيها لاستحال الانفكاك بينهما مع انا نرى جواز ذلك فان من يقول بعدم وجوب المقدمة اذا تعلق منه الامر بذي المقدمة لا يحصل منه ايجاب
مقدمته ولا يرى وجوبها على المامور ويدفعه انه انما ينكر حصول وجوب المقدمة بايجابه لذي المقدمة ولا ينافي ذلك حصول وجوبها بذلك بحسب
الواقع وغفلته عنه وتصريحه بعدم ايجابه للمقدمة مبنا على ذلك وان كان غافلا عن مناقضته له ومنها ان كل واجب متعلق الخطاب فان الوجوب قسم

مرة

من اقسام الحكم الشرعي الذي هو خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين فينعكس الى قولنا كل ما ليس متعلقا للخطاب لا يكون واجبا ثم نقول
ان المقدمة ليست متعلقة للخطاب فكل ما ليس متعلقا للخطاب فليس واجبا ينتج ان المقدمة ليست واجبة وقد ظهر الحال في الكبرى واما الصغرى فلوضوح ان
الخطاب المتعلق بذي المقدمة لا يشمل مقدمته حتى يكون متعلقا للخطاب وجوابه انه تمامه انه ان اريد بكون كل واجب متعلقا للخطاب خصوص الخطاب الاصلي
فالكلية ممنوعة وما ذكر في حد الحكم ان اريد به الاعم من الاصلي والتبعي وان اريد به الاعم من الامرين فالصغرى المذكورة ممنوعة وما ذكر في بيانها انما يفيد عدم تعلق الخطاب
الاصلي بها ومنها انه لو وجبت المقدمة لتحقق العصيان بتركها والتالي باطل لتعلق العصيان بترك ذي المقدمة خاصة وجوابه واضح فانه ان اريد به لزوم العصيان
بتركها لذاتها فالملازمة ممنوعة والسند له تمامه فان ذلك من خواص الواجب النفسي ولا يمكن تحققه في الواجب الغيري وان اريد به تحقق العصيان ولو من حيث
ادائها الى ترك غيرها فالملازمة مسلمة لكن بطلان التالي ممنوع لوضوح ترتب العصيان على ترك المقدمة على الوجه المذكور ومنها انه لو وجبت المقدمة لثبت قول
الكعبي بانتفاء المباح وفساد التالي ظاهر اما الملازمة فلان ترك الحرام واجب وهو لا يتم الا بفعل من الافعال لعدم خلو المكلف عن فعل والمفروض وجوب ما لا يتم
الواجب الا به فيكون تلك الافعال واجبة على سبيل التخيير وجوابه ان اندفاع شبهة الكعبي غير متوقف على نفي وجوب المقدمة بل هي ضعيفة على القول بوجوبها ايضا
كما سيجيء الكلام فيها ان شاء الله ومنها انه لو كانت المقدمة واجبة لوجب فيها النية لوجوب امتثال الواجبات ولا يتحقق ذلك الا بقصد الطاعة والتالي باطل
وهذه واضح فانه ان كانت المقدمة عبادة كالوضوء والغسل والعبادة المتكررة لاجل تحصيل العلم بالواجب كما في الصلوة في الثوبين المشتبهين فلا اشكال
في وجوب النية فبطلان التالي واضح البطلان وان لم تكن عبادة فالملازمة المذكورة ظاهر الفساد لعدم وجوب النية في غير العبادة اذ ليس المقصود منه الا حصول
الفعل لا خصوص الطاعة والانقياد كما هو قضية اطلاق الامر فانه انما يفيد وجوب اداء متعلقه والاتيان به لا خصوص الطاعة المتوقفة على النية غاية الامر انه لا
يترتب عليه ثواب من دونها ومنها انه لو وجبت المقدمة لكان تارك الوضوء على شاطئ النهر مستحقا للعقوبة واحدة واذا كان بعيدا عن الماء مستحقا للعقوبات
متعددة كثيرة على حسب تعدد المقدمات الموصلة الى الماء مع ان الاعتبار قاض بعكس ذلك والجواب عنه في ملاحظة ما مر من عدم استحقاق العقوبة على ترك
المقدمة وانما يكون بترك الواجب في الاول اشنع من جهة تهاونه فيه مع سهولة ادائه ومع الغض عن ذلك فاي مانع من ان يكون عقوبة التارك للوضوء
على شاطئ النهر اقوى كيفية من الاخر وان كان عقوبة الاخر اكثر كمية نظرا الى اختلاف الحال في العقوبة بحسب صعوبة الفعل وسهولته فبعد ملاحظة العقوبة
المترتبة على كل منهما ولو اتحدها بالاخر تكون عقوبة الاول اعظم على انه يمكن المعارضة بانه لو لم يجب المقدمة لكان ثواب الاتي بالوضوء على شاطئ
النهر مثل الثواب من اتى به مع البعد عن الماء بعد تحمل مشاق عظيمة لتحصيله مع ان العقل حاكم قطعا بزيادة الثواب في الثاني وليس ذلك الا لوجوب المقدمة
ويمكن دفع ذلك بانه ان كان تحمله للمشاق في تلك المقدمات لا لاجل ايصالها الى الطاعة بل لاغراض نفسانية فلا ريب في عدم استحقاقه زيادة المثوبة لاجلها وان
كان من جهة الايصال الى الطاعة فلا مانع من القول بترتب الثواب على المقدمات ولو على القول بعدم وجوبها نظرا الى رجحان الجهة المذكورة فيتبع قصد
الطاعة بفعل المقدمة من جهة التوصل بها الى المطلوب للشارع فتصير راجحة عبادة بالنية كما هو الحال في المباحات اذا اتى بها لمقاصد راجحة كما مرت الاشارة اليه

في حجج القائلين بنفي وجوب المقدمة الدليل الاول

قوله لو لم يقتض الوجوب الخ هذه الحجة ذكرها العلامة في النهاية والتهذيب وقد حكيت عن الرازي في المحصول وقيل كانها ماخوذة من كلام ابي الحسين البصري قوله
وح فان بقي ذلك الواجب على وجوبه الخ يعني انه اذا تحقق منه ترك المقدمة نظرا الى جواز تركها الزم احد المحذورين فانه اذا جاز له تركها لم يكن هناك مانع من اقدامه عليه
فاذا اقدم عليه ترتب عليه المفسدة المذكورة وليس غرض المستدل تفريع تلك المفسدة على مجرد جواز الترك ابتداء حتى يرد عليه ما قيل من ان المفسدة المذكورة
انما يتفرع على وقوع الترك لا على جوازه فيجوز ان يكون جائزا غير واقع فلا وجه لتفريعه على مجرد جواز الترك وقد يورد عليه ايضا بان المفسدة المذكورة اذا تفرعت
على الاقدام على ترك المقدمة مترتبة تلك المفسدة بعينها في صورة عدم جواز الاقدام على تركها ايضا فان ترك المقدمة لا يتوقف على جوازه شرعا بل على امكانه
وهو حاصل في المقام نظرا الى قدرة المكلف على الفعل والترك فلا يستفاد منه ما هو المقصود من تفريع المحال المذكور من جهة ذلك على جواز الترك حتى يثبت بانتفائه
ويمكن دفعه بان المحال المذكور انما يتفرع بحسب ادعاء المستدل على ترك المقدمة فليس غرض المستدل تفريع ترك المقدمة على جواز تركها في الشرع وتفريع المحال
المذكور على مجرد ترك المقدمة ليقال عليه ان حصول الترك امر ممكن على فرض عدم جوازه في الشرع ايضا فيكون ذلك شبهة واردة على القولين غير متفرعة على جواز
الترك فان قلت ان المفسدة المذكورة اذا ترتبت على الامرين من حصول الترك وجوازه شرعا لم يفد ذلك خصوص امتناع الثاني اذ قد يكون متفرعة على الاول
فلا يتم الاستدلال قلت لما كان الاقدام على ترك المقدمة امرا ممكنا قطعا لم يكن استناد المحال المذكور اليه فيكون متفرعا على الاخر كما هو الملحوظ في الاستدلال
وقد يورد في المقام بانه وان كان ملحوظ المستدل تفريع المحال المذكور على جواز ترك المقدمة ليثبت بذلك امتناعه الا ان ذلك يجري على القول بعدم جوازه
ايضا فانه اذا ترك المقدمة عصيانا فاما ان يبقى معه التكليف بذي المقدمة اولا ويجري ما ذكر فلا مدخلية لجواز ترك المقدمة وعدمه في لزوم ذلك بها من
الوجوب وعدمه فما يجاب به من ذلك في الفرض المذكور فهو الجواب عنه في الصورة الاخرى ايضا ويمكن دفعه بانه لا استحالة في الالتزام بامكان القول باختيار
كل من الوجهين المذكورين اما الاول فانه لو قيل حينئذ بسقوط الوجوب لم يلزم خروج الواجب عن كونه واجبا للفرق بين سقوط الواجب بعصيان الامر وسقوطه
من دون عصيان الامر الا ترى ان من ترك الواجب في وقته فقد سقط عنه وجوبه بعد فوات الوقت وليس فيه خروج الواجب عن كونه واجبا فكذا في المقام فان مع ترك
المقدمة فقد عصى الامر في الترك المذكور من جهة ادائه الى ترك ذي المقدمة فيكون مخالفة وعصيانا للامر لا ان المتعصيان الاول بالثاني بخلاف ما لو قلنا
بعدم عصيانه من جهة ترك المقدمة لا اصالة ولا اداء فيلزم سقوط الواجب من غير عصيان وهو ما ذكر من خروج الواجب عن كونه واجبا وقد يقال انه كما يمكن
القول بحصول العصيان بالنسبة الى نفس الواجب بترك مقدمته بناء على وجوب المقدمة فاي مانع من القول بحصول العصيان بالنسبة اليه على القول بعدم
وجوبها ايضا فان مخالفة الامر كما يحصل بتركه كذا يحصل باقدامه بعد توجه الامر اليه على ما يستحيل معه الاتيان به وان بقي وقت الفعل وانت خبير بانه ان كان
الاقدام على ذلك الامر من حيث كونه مؤديا الى ترك الواجب محرما عند الامر كما هو ظاهر الفرض المذكور فذلك بعينه مفاد وجوب المقدمة بالمعنى الذي

قررناه وان لم يكن محرماً عنده ولا ممنوعاً منه من الجهة المذكورة ايضاً فلا معنى لحصول العصيان بالاقدام عليه واما الثاني فلانه لا مانع من القول ببقاء التكليف
وما قيل من لزوم التكليف بالمحال مدفوع بانه لا مانع منه في المقام فانه انما يقبح التكليف بالمحال ابتداء من قبل المكلف واما اذا كان عن سوء اختيار المكلف فلا كما هو الحال
فيمن دخل متعمداً الى المكان المغصوب فان كلاً من خروجه ومكثه ومباشرته في ذلك المكان حرام عليه مع انحصار امره في الوجهين وليس ذلك الا بسوء اختياره في الاقدام على الدخول
فظهر بذلك الفرق بين القول بوجوب المقدمة وعدمه اذ ليس التكليف بذي المقدمة على فرض ترك المقدمة من سوء اختيار المكلف بناء على الثاني لجواز ذلك
اليه بخلاف ما اذا قيل بالاول وقد يقال بان الاستحالة في المقام انما نشأ ايضاً من قبل المكلف فلا مانع من حسن العقاب على ترك الفعل الممتنع بسبب اختياره ترك
مقدمة يعلم كونها مقدمة له وان لم يكن ترك تلك المقدمة محرماً كما انه لا مانع من حسن العقاب على ترك الفعل الممتنع بسبب سوء اختيار المكلف من جهة اقدامه
على الحرام كذا يستفاد من كلام بعض الافاضل وفيه انه ان اريد ان الاختيار المذكور لما كان سبباً لترك الواجب كان مصححاً للعقوبة على ترك ذلك الواجب من غير ان
يبقى التكليف بالفعل بعد امتناعه ولا ان تكون تلك العقوبة على نفس اختياره ذلك فهو عين ما ذكرناه في الوجه الاول وقد عرفت ان مقتضاه كون الاختيار المذكور
باعثاً على استحقاق العقوبة من حيث ادائه الى ترك الواجب وهو عين مفاد الوجوب الغيري ولذا يقبح عند العقل تجويز الامر لاختياره ذلك من حيث ادائه الى
ترك الواجب كيف ولو جوزه ذلك ولو من الحيثية المذكورة قبح منه العقاب بعد ذلك ح من خروج الواجب عن الوجوب وان اريد ان ترك المقدمة انما يقتضي
استحقاق العقوبة على ترك الواجب بعد ذلك وان لم يبق هناك امر بالفعل بعد ترك مقدمته فلا يكون المكلف عاصياً بمجرد ترك المقدمة وانما تحقق عصيانه
واستحقاقه للعقوبة عند ترك الواجب في زمانه المضروب له فيكون عاصياً للامر المتعلق به قبل ترك مقدمته بتركه للواجب في زمانه وان سقط الامر بعد ترك
المقدمة اذ لا يمنع ذلك من تحقق العصيان بالنسبة الى الامر السابق ففيه انه اذا سقط عنه الامر عند ترك المقدمة من غير تحقق عصيان ولا استحقاق عذاب اصلاً ولو
من جهة ادائه الى ترك الواجب لم يعقل هناك عصيان ولا استحقاق للعقاب بعد ذلك اذ لا معنى لعصيان الامر الساقط كما لا يخفى فدعوى ان سقوط الامر لا يمنع من
استحقاق العقاب مما لا وجه له بل الحق عصيان الامر عند ترك مقدمته من حيث ادائه الى ترك الواجب ان تعلق الامر بالفعل قبل مجيء زمانه كما في الحج بعد حصول
الاستطاعة وذلك قول بوجوب المقدمة حسبما قررناه والا منع ترك المقدمة من تعلق الامر به فلا وجوب حتى يلزم بذلك خروج الواجب عن كونه واجباً وان اريد
انه لما كان ترك المقدمة ناشئاً عن اختياره كان ذلك مصححاً لبقاء التكليف بذي المقدمة مع امتناعه بعد ذلك حيث نشأ الامتناع عن اختياره كما هو ظ
الفاضل المذكور وقد نص ايضاً بعد ذلك بان العلم بعدم الصدور وامتناعه لا يستلزم الا قبح ارادة وجود الفعل وطلبه قصد تحصيله اذ بعد العلم بعدم
الوقوع قطعاً لا يجوز من العاقل ان يكون بصدد حصول ذلك الشيء ويقضي العقل بان الغرض من الفعل الاختياري يجب ان يكون محتمل الوقوع وان لم يجب ان
يكون مظنوناً او معلوماً الا انه قد تقرر ان الغرض من التكليف ليس ذلك بل الابتلاء لا بمعنى تحصيل العلم بما لم يكن معلوماً بل بمعنى اظهار ما لم يكن ظاهراً على
العقول القاصرة والاحلام السخيفة انتهى ففيه انه اذا لم يتعلق منع من الامر بترك المقدمة ولو من جهة ادائها الى ترك ذيها لم يصح بعد اختيار الترك المقدمة ارادة
باداء ذي المقدمة وايجاب ذلك عليه مع امتناع صدوره عنه لما تقرر عندنا من امتناع التكليف بغير المقدور وتفسيره حقيقة التكليف بما ذكره مخالف لما
هو المشهور بين علمائنا من اتحاد معنى الطلب والارادة الا انه موافق للتحقيق كما تقرر في تفصيل القول فيه وبه يصح القول بجواز التكليف بغير المقدور اذا كان
من سوء اختيار المكلف اذ لو كان حقيقة التكليف ارادة الفعل على الحقيقة امتنع تعلقها بالمحال مطلقاً لكنه لا يتم في المقام اذ اقصى ما يترتب عليه ان يعقل حصول التكليف
بعد عروض الامتناع ولا يصحح ذلك حسن التكليف مع امتناع الفعل فان ابراز التكليف المفروض على المكلف من دون ورود تقصير منه ظلم عليه نعم لو كان ذلك
متفرعاً على عصيانه وسوء اختياره صح ذلك وليس وروده عليه من قبل الامر منفياً للفرقة بين الوجهين حسبما رامه الفاضل المذكور غير متجه فان قلت قد تركنا
بنفي وجوب مقدمة المقدمة قد يلتزم بوجوبها بالعرض من جهة اتصافها بالانفكاك عنها بالوجوب وح فالاقدام على تركها مع وجوبها كاف في انتفاء القبح عن
بقاء التكليف بذيها قلت قد عرفت ان الحكم بوجوبها على الوجه المذكور ليس قولاً بوجوبها حقيقة ولو لاجل الغير وانما هو اتصافها بالوجوب على سبيل المجاز حسبما
مر تفصيل القول فيه فلا يثمر شيئاً في المقام اذ لا يتحقق بسببه سوء اختيار من المكلف ليحسن من جهته الزامه بالمحال مضافاً الى عدم اشتماله على ما يحصل غاية التكليف
من الابتلاء والاختبار اذ لا يعقل حصوله بعد علم الامر المامور بامتناع الفعل فيكون التكليف ح عبثاً خالياً عن الفائدة قوله وايضاً فان العقلاء لا يرتابون في
اداء بذلك ترتب استحقاق الذم على ترك المقدمة وان لم يكن الذم من جهة تركها في نفسها والا لكان وجوبها نفسياً وهو خلاف المدعى فالمقصود ترتب الذم على
تركها من حيث ادائها الى ترك ذيها وورود الذم عليه على الوجه المذكور مما لا يرتاب فيه ومقتضاه ثبوت الوجوب الغيري كما هو الحال فيما تعلق به صريح الامر من
الواجبات الغيرية فان الذم الوارد هناك ايضاً انما هو من جهة ادائها الى ترك الغير لا على ترك نفسها كما مر في الاشارة اليه والحاصل ان ترك المقدمة سبب لاستحقاق
الذم لكن لا على تركها بل لادائها الى ترك غيرها وبه يثبت المدعى ولا فرق في ذلك بين ما يكون زمان فعل المقدمة متقدماً على الزمان الذي يصح منه الفعل كما
في قطع المسافة من البلدان النائية بالنسبة الى الحج وما لا يكون كذلك واستحقاق الذم في الاول انما يحصل قبل مجيء زمان الفعل وترك الواجب حينئذ بترك المقدمة
ح يحصل الاداء الى ترك الواجب ومنه فيستحق به الذم على الوجه المذكور من غير ان يجيء هناك استحقاق اخر على ترك نفس الواجب وفيه ان استحقاق الذم لترك المقدمة
من جهة الاداء الى ترك الواجب هو بعينه استحقاق الذم على ترك ذلك الواجب فينسب الى ترك المقدمة من جهة الاداء والى ترك الواجب الى ترك نفس الواجب اصالة
مما ذكرنا ان ما يتوهم في المقام من ان الدليل المذكور على فرض صحته انما يفيد الوجوب النفسي دون الغيري ليس على ما ينبغي وانما يتم ذلك لو ادعي استحقاق الذم
على تركها مع قطع النظر عن ادائها الى ترك غيرها وهو مع وضوح فساده لا يدعيه المستدل في المقام وان كان اطلاق كلامه قد يوهم ذلك كذا ما يتوهم في المقام من
ان الذم هنا انما هو على ترك نفس الواجب مع ابتنائه عليه لا على مجرد ترك المقدمة وانما توهم المستدل ذلك من جهة تقارنهما في الخارج فانه كثيراً ما يقع الاشتباه
في احوال المتقارنين في الوجود فيثبت حال احدهما للاخر ولذا يتخيل كون الذم الوارد على ترك ذي المقدمة وارداً على ترك مقدمته وذلك للقطع بصحة ورود
الذم على ترك المقدمة من حيث ادائه الى ترك الواجب وهو كاف فيما هو المقصود كيف ولو كان الاشتباه من جهة المقارنة بينهما في الوجود لزم الحكم بورود الذم على ترك

ترك المقدمة بملاحظة ذاتها مع انه لا يحكم العقل به اصلا بل كثيرا ما لا التفات بينهما في الخارج الا ترى ان ترك المسير الى الحج مع الرفقة الاخيرة يذم على ذلك عند العقلاء بل يحكم به بنفسه مع انه لم يتحقق منه ح الا ترك المقدمة وقد يقال ان تمام الوجه المذكور في الجملة فلا يجري في جميع الموارد كما اذا كان المكلف غافلا عن وجوب المقدمة او لا يكون غافلا بوجوبها نظرا الى الخلاف او لا التفات في ذلك اذ لا وجه ح لترتب الذم على تركها ولا للقول بوجوبها وهو غفلة الحال في وجوب المقدمة الا بناء على ساير الواجبات فاذا لم تكن الغفلة عن ساير الواجبات باعثة على سقوط وجوبها في اصل الشريعة وان كان عند الخصوص الغافل في تركه لها فكذا في المقام على انه قد يقال بان الغفلة عن وجوب المقدمة مع عدم الغفلة عن كونها مقدمة لا يقضي بسقوط وجوبها ولذا يصح ورود الذم على تركها سواء كان عالما بوجوب المقدمة او لا غافلا عن وجوبها او لا غافلا عن وجوبها او لا وذلك لان المفروض كون وجوبها غيريا وقد فرض علمه بوجوب الغير وباداء تركها الى ترك ذلك الغير وذلك كاف في استحقاق الذم على تركها من جهة الاداء الى ترك الغير فلا تمنع الغفلة المفروضة عن تعلق الوجوب بها على النحو المذكور او نقول ان العلم بالمقدمة والعلم بوجوب ذيها لا ينفك عن العلم بوجوبها الا جملها غاية الامر ان يكون غافلا عن علمه به فالعلم المعتبر في تعلق التكليف حاصل في المقام وان كان غافلا عن حصوله ثم ان قوله ان المقدور كيف يكون ممتنعا ان اريد انا نختار بقاء الواجب على وجوبه بعد اختيار المكلف ترك مقدمته قولكم ان حصول الواجب حال انتفاء ما يتوقف عليه ممتنع فيلزم التكليف بالمح قلنا هذا فاسد اذ الكلام في المقام انما هو في المقدمات المقدورة حسبما ذكر في عنوان البحث فح فلا يعقل ان يكون المقدور ممتنعا حال تركه كيف ومن الواضح ان الخلاف في وجوب مقدمة الواجب ليس في خصوص المقدمة الموجودة فاذا كانت المقدمة المقدورة مع كونها مقدورة محلا للنزاع فكيف يعقل ان يكون بمجرد ترك المكلف غير مقدورة فاذا تحقق حصول القدرة على المقدمة فلا مح يكون الواجب المتوقف عليها مقدورا ايضا اذ لا باعث على انتفاء القدرة عليه من وجه اخر كما هو المفروض في محل البحث وقد تحقق ان عدم الاقدام على ايجاد المقدمة لا يجعلها خارجة عن القدرة فمن اين يجيء التكليف بالمح كيف وقد اعترف المستدل بحصول القدرة على الواجب مع البناء على وجوب مقدمته فكيف لا يكون مقدورا مع البناء على عدم وجوبها والتزام ان تاثير الايجاب في القدرة غير معقول بل لا يتعلق الايجاب بالفعل الا بعد مقدوريته فالقول بكون التكليف بالفعل ح من قبيل التكليف بغير المقدور واضح الفساد قد يقرر الجواب المذكور بوجه اخر بان يقال بعد اختيار الشق الاول من انه يريد ان الممتنع هو الاتيان بذي المقدمة بشرط انتفاء مقدمته لا في حال عدمها الا ترى ان الكافر مكلف بالعبادات الشرعية في حال الكفر لا بشرط اتصافه به وكذا المحدث مكلف بالصلوة في حال كونه محدثا لا بشرط كونه محدثا ويرد عليه على كل من التقريرين ان ترك المقدمة قد يفضي الى امتناعها كما اذا ترك الذهاب الى الحج مع الرفقة الاخيرة او كان الماء منحصرا عنده في معين فاتلفه فان ترك المقدمة ح قاض بامتناعها ويتفرع عليه ح امتناع ما يتوقف عليها فان اراد بقوله ان المقدور كيف يكون ممتنعا ان المقدور حال كونه مقدورا لا يعقل ان يكون ممتنعا فمسلم وليس الكلام فيه وان اراد ان المقدور لا يمكن ان يطرئه الامتناع فهو واضح الفساد قوله وتاثير الايجاب في القدرة غير معقول يعني ان تاثير ايجاب المقدمة في القدرة عليها ليكون ذلك باعثا على القدرة على ما يتوقف عليها او ان تاثير ايجاب المقدمة في القدرة على ما يتوقف عليها غير معقول ويجري الوجهان في قوله ان المقدور كيف يكون ممتنعا فانه يمكن ان يريد به المقدمة المقدورة كما يشير به قوله ان البحث انما هو في المقدور ولما قيد به عنوان البحث ولما ادعى المستدل امتناع ذي المقدمة حال ترك مقدمته وكانت استحالته حسبما قرره مبنية على استحالة المقدمة افاد بذلك حصول القدرة عليها حين تركها فلا يعقل استحالة الواجب من جهة انتفائها ويمكن ان يريد به ان الواجب المقدور كيف يكون ممتنعا حال انتفاء مقدمته مع ان المفروض حصول القدرة عليه فان البحث في المقام انما هو في المقدور اذ لا وجوب مع انتفاء القدرة ثم ان ظ العبارة ان ذلك من تتمة الجواب حسبما مر من تقريره وجعله بعضهم جوابا اخر على سبيل النقض بانه لو تم الدليل المذكور لجرى على القول بوجوب المقدمة حسبما مر الكلام فيه وهو خروج عن ظ سياق العبارة ويرد عليه ما مرت الاشارة اليه هنا وقد يورد على الدليل المذكور بوجوه اخر منها انه ان اريد بالملازمة المدعاة من انها لو لم تكن واجبة لجاز تركها انها اذا لم تكن واجبة بالامر المتعلق بذيها جاز تركها فالملازمة ممنوعة لجواز ان تكون واجبة بامر اخر وان اريد انها لو لم تكن واجبة مط فالملازمة مسلمة لكنها لا تثبت المدعى وضعفه ظ اما اولا فلان المقص في المقام دلالة مجرد ايجاب الشيء على وجوب مقدمته مع عدم قيام شيء من الادلة الخارجية على وجوب المقدمة وح فاحتمال قيام دليل من الخارج على وجوبها عن المفروض خروج في المقام واما ثانيا فبانا نختار الوجه الاول وما ذكر من منع الملازمة ان اريد به منع الملازمة بين عدم الوجوب بذلك الامر وجواز تركها بالنظر اليه فهو واضح الفساد وان اريد به منع الملازمة بين عدم الوجوب بذلك الامر وعدم وجوبها بامر اخر فهو كذلك الا انه لا … الاحتجاج فان المقص منه تفرع الفساد المذكور على جواز تركها نظرا الى الامر المذكور فانه اذا جاز تركها بملاحظة الامر المتعلق بذيها … المكلف ان يترك ذلك … كان تكليفا بما لا يطاق … غير ما ذكر من وجوب المقدمة بامر خارجي مستقل لا ربط له بالمقام مضافا الى انه لا قائل بوجوب المقدمات على الاطلاق باوامر مستقلة اقصى الامر انه لا ينهض الدليل بالنسبة الى بعض المقدمات مما ثبت وجوبه من الخارج ونهوضه … الى البعض لا يكفي في اثبات المقص واما ثالثا فلان المدعى ثبوت الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته بحسب الواقع والدليل المذكور ناهض بثبوتها اذ على فرض عدم وجوبها في الواقع يكون تركها جائزا بحسب الواقع الى اخر ما ذكر ولم يؤخذ في المدعى كون ايجاب ذي المقدمة سببا لايجاب مقدمته في الواقع غاية الامر كون العلم بوجوبه سببا للعلم بوجوبها الا انه سواء كانت السببية حاصلة على الوجه الاول ايضا او لا ومنها النقض بانه لو صح ما ذكر من الدليل لزم عدم جواز التكليف من راس وتقرير الملازمة بوجهين احدهما ان كل فعل لم يصل الى حد الوجوب او الامتناع لم يكن موجودا ولا معدوما فهو في حال وجوده متصف بالوجوب وفي حال عدمه بالامتناع ولا يصح التكليف بالفعل في شيء من الحالين لتوقفه حسب ما ذكر في الدليل على الامكان المنفي في الصورتين والقول باتصافه بالامكان قبل مجيء الزمان المفروض على فرض صحته لا يثمر في المقام اذ المعتبر من الامكان المعتبر في المكلف به هو ما كان في زمان ايجاد الفعل او تركه لا ما كان متقدما عليه ثانيهما ان كل حادث وجد في زمان او لم يوجد فلزوم وجوبه في ذلك الزمان او امتناعه … حاصل في الاول لما تقرر من استناد الممكنات الى الواجب وان الشيء ما لم يجب لم يوجد فما وجد في زمان فهو مما يجب في الاول حصوله في ذلك الزمان وما لم يوجد يمتنع حصوله فيه غاية الامر عدم علمنا باسباب الوجوب او الامتناع قبل مجيء ذلك الزمان وقد يحصل العلم ببعضها كما هو المفروض

في المقام فان ترك المقدمة سبب لامتناع الاتيان بالفعل فاذا لم يصح التكليف بسبب الامتناع المفروض لم يصح في شيء من التكاليف للعلم الاجمالي بحصول
اسباب امتناعه مع عدم الاتيان به بالفعل لحصول اسبابا وجوده مع الاتيان به وان لم يعلم خصوص السبب الموجب لاحد الامرين ومنها الحل فانا نختار
بقاء الوجوب ولزوم التكليف بما لا يطاق ثم انه ليس التكليف باي ممتنع من قبيل التكليف بما لا يطاق اذ من الممتنعات ما يكون امتناعه من جهة اختيار المكلف
ولا مانع من تعلق التكليف به فنقول ان ترك المقدمة لما كان باختيار المكلف كان ترك ذي المقدمة ايضا عن اختياره ومن المقرر ان الامتناع بالاختيار لا
ينافي الاختيار وبعضهم حمل الجواب المذكور في كلام المشهورة على ذلك وحاصل الجواب ان الوجوب والامتناع ان كان من جهة اختيار المكلف فهو المانع من جواز التكليف
واما ان كان من جهة اختياره فهو لا يمنع جواز التكليف بل يصححه فان من شرائطه قدرة المكلف ووجوب الفعل او امتناعه بسبب الاختيار مصحح للقدرة عليه
وبذلك ضعف ما قيل من ان الوجوب والامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار انما اريد به الاختيار المقارن لصدور الفعل بان يكون اختيار ذلك الفعل او الترك
هو الموجب لوجوده او عدمه في الخارج فان ذلك لا ينافي كون الفعل او الترك اختياريا بل يصححه اذ لا وجوبه وامتناعه بذلك لما كان اختياريا ما حصل الا
الاختيار حسب ما ذكروا اما ما كان بسبب الاختيار المتقدم على الفعل المتعلق بامر بعد لحصول ذلك الفعل من غير ان يكون الفعل الثاني صادرا عن اختيار
المكلف حين حصوله فلا يجعل ذلك الفعل اختياريا حال صدوره عن الفاعل ولا مقدورا عليه حين حصوله غاية الامر حصول القدرة المتقدمة التابعة
على اختيار الاتيان بذلك المعد واما بعد الاتيان به فلا ومن البين ان المعتبر من القدرة والاختيار بناء على عدم جواز التكليف بما لا يطاق مطلقا هو
ما كان مقارنا للفعل كيف ولولا ذلك لزم انفتاح باب عظيم في الفقه فمن اجنب متعمدا مع عدم الماء او اتلف الماء الموجود عنده عمدا مع علمه بعدم
تمكنه من غيره لزم ان يكون مكلفا باداء الصلوة مع الطهارة الاختيارية نظرا الى قدرته السابقة واقدامه على ايجاد المانع باختياره وكذا من كان عنده
استطاعة الحج فاتلف المال عمدا قبل مضي الرفقة ان يكون مكلفا بالسير معهم مع عدم تمكنه منه وكذا من كان عنده وفاء الدين فاتلفه عمدا ان يكون مكلفا
بالوفاء مع عدم تمكنه منه وكذا بل فاسقا مقيما على العصيان بعدم الاداء الى غير ذلك من الفروض الكثيرة مما يقف عليه المتتبع فان قلت لا شك في كون الافعال
التوليدية حاصلة عن اختيار المكلف ولذا يجوز التكليف بها ويصح وقوعها متعلقا للمدح والذم مع انها لا قدرة عليها حين حصولها وانما يتعلق
القدرة بها بتوسط اسبابها قلت لا يلزم مما قلناه ان لا يكون الافعال التوليدية متعلقة للقدرة مطلقا ولا عدم جواز التكليف بها اصلا فانه لا شك
في جواز التكليف بها قبل الاتيان بالاسباب المولدة لها مع حصول القدرة على تلك الاسباب لوضوح انه مع القدرة على السبب يقتدر على المسبب ايضا الا
ان ذلك لا يقضي بحصول القدرة عليها وجواز تعلق التكليف بها بعد حصول اسبابها كما هو المدعى فالتكليف بها ينقطع عند الاتيان باسبابها وارتفاع
القدرة عليها وعدم مقدورية الفعل كما يمنع من تعلق التكليف به ابتداء يمنع عن استدامته لاتحاد جهة المنع فكما انه مع الاتيان بنفس الواجب ينقطع التكليف
فكذا مع الاتيان بالسبب المولد له لوجوب ذلك الفعل وتعلق المدح او الذم به انما هو من جهة الاقدام على سببه من حيث ايصاله اليه ولذا لو تاب المكلف
عن ذلك بعد الاقدام على السبب قبلت توبته وحكم بعدالته بعد ثبوتها وان لم يات زمان اداء الواجب ولا يحصل منه معصية في زمان ايقاع الفعل كما
اذا ترك الذهاب الى الحج مع الرفقة ثم تاب بعد ذلك فانه لا يكون عاصيا ولا فاسقا في ايام اداء الحج وبذلك يتضح فنقول ان تعلق التكليف باسبابها من
حيث انها موصلة اليها كما هو المدعى فلا اشكال واما ان تعلق التكليف بها ح وحدها من غير ان يتعلق التكليف باسبابها اصلا ولو من جهة ايصالها
اليها فلا مانع عنه ايضا من تلك الجهة لحصول القدرة عليها ح من جهة الاقتدار على اسبابها الا انه يلزم سقوطها عن المكلف من دون عصيان اذا ترك الاسباب
المولدة لها مع ارتفاع القدرة على تلك الاسباب بعد تركها اذ المفروض انه لا مانع عند الامر من ترك المفروض ولو من جهة ايصاله الى ترك المامور به فلا
عصيان بترك تلك الاسباب بملاحظة ذاتها ولا من جهة ادائها الى ترك مسبباتها ولا يتحقق العصيان عند انتفاء المسببات بعد ذلك مما لا وجه له لما عرفت
من ارتفاع التكليف بها بعد ارتفاع القدرة عليها ونحوه الكلام بالنسبة الى ترك الشروط ونحوها والحاصل ان حصول القدرة على الفعل بعد ما
الامر في الجملة كاف في حصول التكليف وصحة العقوبة اذا تحقق ترك الواجب بتعمد المكلف ولو بترك بعض مقدماته لكن لا يكون ذلك الا مع وجوب المقدمة
والمنع من تركها من جهة الايصال الى الواجب والاداء الى تركه ولذا لو صرح الامر بعدم وجوب شيء من مقدماتها اصلا وتساوي جهتي فعلها وتركها في
نظره مطلقا ولو بملاحظة ايصالها الى الواجب واداء تركها الى تركه لكان مناقضا وادى ذلك الى عدم استحقاق العقوبة على ترك ذلك الواجب اصلا وهو مناف
لحرجه عن كونه واجبا ومجرد كون الترك المذكور بعد حصول القدرة عليه في الجملة غير كاف في تصحيح استحقاق العقوبة على الفرض المذكور كما لا يخفى على المتامل
وما يقال من ان العرف والعادة شاهدان على صحة الذم ح الا ترى ان كافة ذوي العقول يذمون يوم النحر الجالس في بلده البعيد مع استطاعته للحج ويقولون
له لو اخترت الجلوس في بلدك في هذا الحال على الطواف ببيت الله تع واداء المناسك المقربة الى الله الباعثة على نجاتك من عذاب الله ولا يقبلون اعتذاره
بعدم تمكنه من ذلك ح لبعد المسافة وعدم قطعه الطريق بعد تمكنه منه في وقته بل يقولون له ان ذلك كان امرا ضروريا لاداء المناسك وقد كنت متمكنا
من ذلك وارجاع هذا الذم الى الذم على ترك قطع الطريق خلاف مقتضى اللفظ بل الوجدان يحكم بانه فده لا يخطر ذلك بالبال بين الاندفاع للفرق البين
بين ذمه على عدم اتيانه في ذلك الزمان بتلك الافعال واقدامه على القبيح في تلك الحال وذمه على انه لم يكن في جملة المتلبسين بتلك الافعال الاتين بها
في تلك الحال فان هذا الذم وارد عليه من جهة تركه الذهاب مع الرفقة الاخيرة فانه لما كان الواجب في ذمته هو اداء المناسك كان الذم متوجها اليه من
جهة ترك ذلك وان كان قبل وقت ادائها بعد تركها المقدمة الموصلة اليها اذ الذم الوارد على ترك المقدمة انما هو من جهة ادائه الى ذلك فالذم المذكور
ابتداء بالاصالة على ترك ذي المقدمة وبالتبع على ترك المقدمة والظاهر ان الذم عليه مع قطع النظر عن ملاحظة تركه قطع الطريق حسب ما ذكر لكن لا دلالة فيه
على ما هو بصدده ثم انه يظهر من ملاحظة ما ذكرنا فساد ما ربما يتراءى من الدليل المذكور وقد اشار اليه بعض المتاخرين وذلك ان يقال انه لو لم تكن المقدمة واجبة لزم
عدم تحقق المعصية واستحقاق العقوبة بترك الواجب الثاني واوضح الفساد الخروج الواجب بذلك عن كونه واجبا اما الملازمة فلانه اذا كانت المقدمة مباحة

لو تركها المكلف لم يتمكن من الاتيان بها بعد ذلك كقطع المسافة بالنسبة الى اداء الحج فتركها المكلف فاما ان يكون عاصيا عند ترك قطع المسافة او عند ترك
الحج في موسمه المعين لا سبيل الى الاول اذ المفروض عدم وجوب ذلك عليه بوجه من الوجوه فلم يصدر عنه فعل حرام ولا ترك واجب اصلا ومع ذلك لا يعقل
صدور العصيان منه بوجه من الوجوه ولا الى الثاني لامتناع الاتيان به في وقته بالنسبة اليه ومعه لا يمكن حصول العصيان ولا استحقاق العقوبة بتركه اذ لا يتصف
بالحسن والقبح الا الفعل المقدور وملاحظة العرف اقوى شاهد على ذلك الا ترى انه لو امر السيد عبده بفعل معين في بعض البلاد النائية والعبد ترك المسير اليها
الى حضور ذلك الزمان فعاقبه المولى بعد حضور الزمان المعين على ترك ذلك الفعل فيه واخذ يعتذر بذلك لعله معتذرا بعدم صدور قبيح من العبد يستحق
به العقوبة الى ذلك الزمان اصلا وانما تجدد منه صدور القبيح حين تعذر ترك الفعل في الزمان الحاضر لسفهه العقلاء وحكموا بضعف عقله وفساد
رايه كيف ولو فرض ان العبد كان نائما في الزمان الحاضر او محبوسا بحيث لم يقدر على التخلص لم يعقل استحقاقه للعقوبة بترك الفعل في ذلك الزمان
ايضا لقبح تكليف النائم والمحبوس عليه مع ان من الواضح عدم تفاوت الحال في استحقاق العقوبة بين كونه نائما او ممنوعا من الفعل او غيره فليس استحقاقه
للعقوبة الا من جهة ترك المقدمة من حيث ادائه الى ترك ذي المقدمة وهو مفاد الوجوب الغيري وانت بعد التامل فيما قررنا تعرف ما يمكن ايراده على التقرير
المذكور وما يندفع به عنه قوله والحكم بجواز الترك اه ليس ذلك من تتمة الجواب وانما هو دفع دخل يورد في المقام وقد عزي ايراده الى ابي الحسين البصري
حيث زعم انه بناء على عدم وجوب المقدمة شرعا يكون تركها جائزا مع ان خطاب الشرع بجواز تركها بعد امره بذي المقدمة قبيح ركيك وقد اجاب عنه
المص بان الحكم بجواز الترك هنا عقلي لا شرعي يعني ان العقل يدرك جواز ترك المقدمة من غير ان يصرح الشارع بذلك فانه لما لم يكن الامر بذي
المقدمة مستلزما للامر بمقدمته ولم يكن هناك دليل اخر على وجوبها جاز عند العقل ترك المقدمة اذ هو اللازم بعد نفي الوجوب من جهة انتفاء الدليل
عليه فاذا ثبت عدم حكم الشارع بوجوب المقدمة لزمه الحكم بجواز تركها فحكم العقل بالجواز مستفاد من عدم حكم الشارع بالوجوب من غير ان يصرح بالجواز
وانما لم يحكم الشارع بالجواز مع انه لازم لعدم حكمه بالوجوب لانه لما كان الاتيان بذي المقدمة مطلوبا للشارع على جهة الالزام وكان الاتيان به لا
ينفك عن الاتيان بمقدمته كان الحكم بجواز تركه عبثا بل منافيا للغرض اذ فائدة الحكم به هو اقدام المكلف على الترك اذا شاء وهو غير ممكن في المقام
اذ هو مع ذلك لا اتيان بذي المقدمة الواجب في الشريعة فيشبه الحكم بجواز الاتيان بالممتنع كالطيران في السماء والمشي على الماء فليس عدم جواز حكم
الشارع بالجواز في المقام من جهة انتفاء الجواز حتى يتوهم بسببه وجوب المقدمة بل من جهة كونه لغوا لا ينبغي صدوره عن الحكيم فحاصل الجواب ان جواز حكم الشرع
بجواز الترك انما يتم اذا تفرع فائدة على حكمه واما اذا خلا عنها فلا بخلاف حكم العقل به فان من شانه ادراك الواقع وان خلا ذلك عن ثمرة تترتب عليه في الاعمال
وهذا هو الوجه فيما ذكره من جواز تحقق الحكم العقلي هنا دون الشرعي كما اشار اليه بقوله لان الخطاب به عبث وقد ظهر بذلك دفع ما قد يورد عليه من ان المقرر
في محله مطابقة حكم العقل للشرع بمعنى ان ما حكم به العقل قد حكم به الشرع فكيف يبنى على الانفكاك بينهما في المقام اذ ليس المدعى انفكاك حكم الشرع عن
العقل بان لا يطابق حكم الشرع ما حكم به العقل كيف وقد كان الحكم المذكور من لوازم عدم ايجاب الشارع للمقدمة فهو ايضا في حكم الشرع مما يجوز تركه لكن
عدم جواز تصريح الشارع بجواز تركه للزوم اللغو حسبما ذكر لكنك خبير بان القول بعدم جواز تصريح الش بالحكم الثابت مع ان من شانه بيان الاحكام عنه
منه وما ذكره من لزوم اللغو في الحكم به فاسد اذ لا يعقل اللغو في بيان الاحكام الشرعية وكيف يتصور ذلك في المقام وفي حكمه المذكور تصريح بعدم وجوب
المقدمة واتحاد الواجب لا يتوهم هناك وجوب مرتين كيف ولو كان ذلك لغوا لكان بيان هذه المسألة وعقد الخلاف فيها واقامة الحجج من الفريقين على كل
من الجانبين والنقض والابرام الواقع فيما بين من الطرفين اعظم لغوا فما يجعل فائدة في ذلك فهي الفائدة في تصريح الشارع به كيف ولو صرح به وثبت ذلك
عنه لم تكن المسألة محلا للخلاف فلا اقل من ظهور الحق لمن بذل الوسع فيه واي فائدة اعظم من ذلك فيمكن ان ينهض الوجه المذكور حجة على وجوب المقدمة بان
يق لو لم تكن المقدمة واجبة شرعا لجاز تركها والملازمة ظاهرة واما بطلان التالي فلانه لو جاز تركها لجاز حكم الشارع بجواز تركها اما الملازمة فلجواز حكم الش
بما هو الواقع بل من شانه بيان حكمه في الوقايع واما بطلان التالي فلقبحه وركاكته كما اعترف المص به ويمكن الايراد عليه بان الوجه في عدم جواز حكمه بجواز ترك المقد
امتناع انفكاك الواجب عنها فهي واجبة بالعرض من جهة وجوبه بها كما هو الحال في لوازم الواجب فلا يجوز تركها لعدم جواز ترك ملزومها ولذا لا يصح اطلاق
الحكم بجواز تركها ويصح الحكم بجواز تركها في نفسها وكما لا يجوز حكم الشرع بجواز تركها على الاطلاق كذا لا يحكم به العقل فلا فرق بين الحكمين كما توهم
المص ولا دلالة في ذلك على وجوب المقدمة كما لا يدل على وجوب لوازم الواجب فقوله لو لم يكن المقدمة واجبة لجاز تركها ان اريد به وجوبها بالذات على
ان يكون الوجوب من عوارضها فالملازمة ممنوعة لامكان ان لا يكون واجبة كذلك لكن لا يجوز تركها بالعرض من جهة عدم جواز ترك ملزومها وان اريد به الاعم من
وجوبها بالذات وبالعرض على ان يكون الوجوب من عوارض ذلك الغير وتتصف هي بالوجوب بالعرض على سبيل المجاز من جهة عدم انفكاك الواجب عنها فالملازمة
مسلمة ولا يثبت المدعى لما عرفت من خروج ذلك عن محل البحث اذ هو من لوازم اللابدية المسلمة بعد الحكم بوجوب ذي المقدمة وقد ظهر بما قررناه ضعف
ما قد يمنع في المقام من عدم جواز تصريح الشارع بجواز ترك المقدمة اذ لا يعقل هناك مانع منه بعد البناء على عدم وجوبها لما عرفت من ظهور الوجه فيه لكنه لا
يفيد الوجوب بحسب ما عرفت حاوله المستدل هذا ويمكن تقرير الاستدلال بوجه اخر ينهض باثبات المدعى وذلك بان يق انه لا شك بعد مراجعة الوجدان
في عدم جواز حكم العقل ولا الشرع بجواز ترك المقدمة اذ لا يعقل هناك مانع منه بعد البناء على عدم وجوبها لما قد عرفت من ظهور الوجه فيه لكنه لا يفيد الو
حسب ما حاوله المستدل هذا ويمكن تقرير الاستدلال بوجه اخر ينهض باثبات المدعى وذلك ان يق لا شك بعد مراجعة الوجدان في عدم جواز حكم العقل ولا
الشرع بجواز ترك المقدمة من حيث ادائها الى ترك ذي المقدمة وكيف يجوز عاقل ان يوجب الشارع علينا الحج مثلا ثم يقول يجوز لكم ترك قطع المسافة الى
مكة من حيث انه يؤدي الى ترك الحج وهل يكون مفاد ذلك الا تجويز ترك الحج فيتناقض الحكمان وهو بعينه مفاد الوجوب الغيري اذ لولا وجوبها لجاز الحكم
بجواز تركها من الحيثية المذكورة وانما يجيء من جهة امري فتأمل قوله منع كون الذم على ترك المقدمة اه اراد به منع كون ترك المقدمة بنفسها فلا دليل بالمنع اذ ليس

المأخوذ في الاحتجاج ورود الذم على تركها بالوجه المذكور وان كان واجبا نفسيا لا غيريا وان اريد منع الذم على ترك المقدمة من حيث ادائها الى ترك ذيها
فهو واضح الفساد كيف وتعلق الذم بتركها بالاعتبار المذكور من الواضحات كما مرت الاشارة اليه ثم ان هناك حججا اخر للقول بوجوب المقدمة قد اشار اليها غيرهم
ولهم من الادلة بعضها متينة وبعضها مزيفة ولا باس بالاشارة الى جملة منها منها ان حقيقة التكليف هي طلب الفعل او الترك من المكلف تقاضا من الكل وذهب
العدلية الى ان حقيقة الطلب هي الارادة المتعلقة بفعل الشيء او تركه وعليها مدار الاطاعة والعصيان والالفاظ الدالة على ذلك من الامر والنهي انما هي لاعلام
المكلف الذي هو من شرائط التكليف ولذا قد لا يكون اعلامه بالفاظ بل شيئا اخر من دلالة العقل وغيره من الامارات المنصوبة على حصول الارادة المذكورة
واستدلوا على ذلك بانه لا يعقل الانشاء بعد رجوعنا الى وجداننا عند امرنا بالشيء الا امرا واحدا هو الارادة المذكورة يصلح لان يكون معلوما بالوجدان كسائر الكيفيات
الحاصلة للنفس من العلم والقدرة والكراهة والشهوة والفرح والهم والجبن ونحوها فاذا لم يعقل هناك معنى غير ما ذكر من الارادة تبين انه ليس معنى
الطلب الا الارادة كيف ولو سلم ان هناك معنى اخر لا يدركه الا واحد من الخواص فكيف يصح القول بوضع صيغ الامر والنهي لذلك ومن المقرر ان الالفاظ
الظاهرة الشايعة الدائرة بين العامة غير موضوعة بازاء المعاني الخفية التي لا يدركها الا الافهام الدقيقة وقد خالف في ذلك الاشاعرة فزعموا ان الطلب
امر وراء الارادة وجعلوه من اقسام الكلام النفسي المغاير عندهم للارادة والكراهة وقد عرفت ان ما ذكروه امر غير معقول مبني على فاسد اعتقادهم في
الكلام النفسي وليس بيان ذلك مرتبطا بالمقام فانما يطلب من علم الكلام فاذا تبين ان حقيقة التكليف هو ما ذكرناه من الارادة فمن البين ان الارادة المذكورة
لا تحدث بواسطة اللفظ فانها امر نفسي لا يمكن حصولها باللفظ وانما يكون اللفظ كاشفا عنها ودليلا عليها فهو متاخر عنها في الوجود دال على حصولها في
النفس شرط لتعلق الارادة بالمكلف اذا تقرر ذلك فنقول ان الايجاب على ما ذكرنا هو الارادة الحتمية المتعلقة بالفعل فاذا صدر ذلك منا متعلقا
بفعل من الافعال وعلمنا ان ذلك الفعل لا يتم في الخارج الا بفعل اخر وكانت الارادة الحتمية متعلقة بالفعل الاول على جهة الاطلاق فبالضرورة الوجدانية
يحكم العقل بتعلق الارادة الحتمية بذلك الفعل المتوقف عليه من جهة ايصاله الى ما هو المطلوب وادائه اليه بحيث لا مجال للريب فيه وليس معنى الوجوب الغيري
الا ذلك لما عرفت من ان حقيقة التكليف ليس شيئا وراء الارادة المذكورة ولا يذهب عليك ان ما ذكر من ان الطلب الذي هو مدلول الامر عين الارادة
التي هي من الامور القائمة بذات الامر الحاصلة قبل ايجاد الصيغة فاسد حسبما مر تفصيل القول فيه ولنشر في المقام الى ما فيه من وجوه الفساد منها انه
لو كان كذلك لم يمكن تعلق الطلب بمن يعلم الامر عدم صدور الفعل منه فان صدور الفعل منه مستحيل ولو بالغير ومن الواضح عدم امكان تعلق الارادة
بالامر المستحيل فان احتمال وقوع المراد ولو مرجوحا شرط في تعلق الارادة ومنها انه لو كان كذلك لكان الفعل واجب الحصول عند ارادة الله صدوره من
العبد على نحو ما يريد الامر منا صدور الفعل عمن يامره بعدم امكان تخلف ارادة الله تعالى عن مراده ومنها ان دلالة الانشاء على حصول الارادة من
قبيل دلالة الاخبار لكونه حكاية عن امر حاصل في الواقع فقد يطابقه وقد لا يطابقه فيكون قابلا للصدق والكذب وح ذلك مع انه لا يقول به احد مخالفا لما اتفقوا
عليه من الفرق بين الاخبار وسائر الانشاءات فان الجمل الانشائية كما نصوا عليه يستفاد منها بحسب العرف ثبوت معانيها في الخارج فالنسبة الانشائية نسبة تامة ما
باستعمال الجملة الانشائية في معناها كما ان الجمل الخبرية انما تفيد احضار النسبة التامة ببال السامع وح فاما ان تطابقها او لا تطابقها بخلاف الانشاءات اذ
ليس النسبة التي تشتمل عليها الا حاصلة بارادتها من اللفظ فالاخبار حكاية عن امر واقعي والانشاء ايجاد للنسبة الخارجية فجعل الطلب المدلول بالامر عبارة
عن الارادة بالمعنى المذكور مما لا وجه له اصلا والتحقيق ان حسبما بيناه في محله ان الطلب المدلول للامر ليس الا اقتضاء الفعل منه في الخارج الذي يعبر عنه
في الفارسية بخواهش كردن وهو امر انشائي حاصل بتوسط الصيغة لا الارادة النفسية المعبر عنها بخواهش داشتن والارادة على الوجه الثاني مما لا يمكن
تخلف المراد عنها بالنسبة اليه تعالى ويعبر عنها بالارادة التكوينية بخلاف الاول ويعبر عنها بالارادة التشريعية ولا ملازمة بين الارادتين بل يمكن التخلف
من كل من الجانبين عن الاخر وح فما ذكره العدلية من اتحاد الطلب والارادة ان ارادوا بها الارادة على الوجه الثاني ففساده واضح لوضوح المغايرة بينهما
كما عرفت وان ارادوا بها الارادة على الوجه الاول فهو الحق الذي لا محيص عنه وما ذكره الاشاعرة من المغايرة بينهما ان ارادوا بها الوجه الاول فهو فاسد قطعا
كما عرفت وان ارادوا بها الوجه الثاني كما يومي اليه ما استدلوا به عليه فهو متجه ومما بيناه يقوم احتمال ان يكون النزاع بين الفريقين لفظيا وكيف كان فالحق
في المسألة ما قررناه وح فما ذكره الفاضل المستدل من اتحاد الطلب والارادة على الوجه الذي قرره فاسد فلا يتم ما فرع عليه من وجوب المقدمة بالمعنى
الذي عرفته ولكن يمكن ان يقرر ان اقتضاء الفعل على وجه الحتم حسبما قررناه قاض باقتضاء ما يتوقف عليه ذلك الفعل ولا يتم الا به لاجل حصوله وملخصه ان العقل
بعد تصور وجوب ذي المقدمة ومعنى المقدمة ووجوبها الغيري لاجل حصول ذي المقدمة يقطع بلزوم الثاني للاول وعدم انفكاكه عنه من غير حاجة الى
الوسط فهو لازم بين له بالمعنى الاعم وهو امر ظاهر بعد امعان النظر في تصور الاطراف وكان هذا هو مقصود بعض المحققين حيث حكم ببداهة وجوب
المقدمة كما مرت الاشارة اليه ومنها انه قد تقرر عند العدلية كون ايجاب الشارع وتحريمه وسائر احكامه تابعة للمصالح ودفع المفاسد فاذا كانت المصلحة الملزمة
في الفعل بالغة الى حد لا يجوز اهمالها وتفويتها على المكلف يجب امر الشارع به وكذا الحال في المصلحة الداعية الى تركه ومن البين ان المصالح الداعية الى الفعل او
الترك قد تكون مترتبة على نفس ذلك الفعل والترك وقد تكون مترتبة على فعل شيء اخر او تركه فيتعلق الطلب به من حيث كونه مؤديا الى ما يترتب عليه
ذلك فان من الواضح ان ملاحظة ترتب المصلحة او المفسدة على الفعل والترك لا يجب ان يكون بلا واسطة وح فاللازم من ذلك تكليف الشارع بالمقدمات
على نحو تكليفه باداء نفس الواجبات نظرا الى ما ذكر من مراعاة المصلحة اللازمة والمفسدة المترتبة ويمكن الايراد عليه بان القدر اللازم الذي يقضي
به وجوب اللطف هو اعلام المكلف بالحال والزامه بالفعل او الترك على نحو ما يقتضيه المصلحة من الفعل او الترك لئلا يفوته نفع تلك المصلحة او يلحقه ضرر تلك المفسدة
وذلك حاصل بالزامه بنفس الفعل الذي يترتب عليه ذلك من غير حاجة الى الزامه بما يؤدي الى ذلك وقد يدفع ذلك بانه ان كان ترتب المصلحة او المفسدة
على الفعل كذلك قاضيا بحسن التكليف على مقتضى ذلك فلا يجوز اهمال الشارع له وان لم يكن قاضيا به فلا يجوز وقوع الطلب والالزام من الشارع على

الوجه المذكور والثاني بالحل قطعاً لتعلق التكاليف الشرعية بكثير من الافعال على الوجه المذكور فان الواجبات التوصلية المأمور بها في الشريعة ذيل الاعمال الى واجبات اخر غير عزيزة في الشريعة فلا بد اذن من حصول التكاليف على حسب المصالح المترتبة على الافعال بالواسطة ايضا كما في حصول التكليف على الوجه المذكور ومراعاة العقلاء له في اوامرهم ونواهيهم امر واضح غني عن البيان فان من تأمل في القواعد العدلية ومارس المصالح الحكمية والتدبيرات الكلية وعرف مجاري احكام العقلاء واهل المعرفة عرف ان ما يجب ما يترتب عليه قد يكون مما يترتب عليه المصلحة لذاته وقد يكون مؤديا الى ما يترتب عليه المصلحة الا ترى ان من اراد تدبير عسكر او بلد كان انما يأمر بالامور المصلحة لهم وينهى عن الامور الفاسدة بحالهم كذا يأمرهم بما يؤدي الى ما فيه نفعهم وينهى عما يؤدي الى ما فيه ضررهم وذلك طريقة جارية بين العقلاء لا يرتاب فيه وقد جرى عليه الشارع في كثير من التكاليف الشرعية فيكون ذلك برهانا انيا على مراعاته ذلك فيما يتعلق بمصرح الامر فيه ومنها انه قد تقرر ان تحريم السبب قاض بتحريم المسبب المؤدي اليه ح فنقول ان ترك كل من الشرائط والمقدمات سبب لترك مشروطه وما يتوقف عليه ومن البين ان ايجاب المشروط والمتوقف قاض بالمنع من تركه فيكون الشرائط والمقدمات ايضا ممنوعا من تركها لافضائها الى الحرام فاذا كان تركها حراما لكونه سببا للحرام كان فعلها واجبا وهو المدعى وفيه بعد الغض عن المناقشة في تحريم سبب الحرام اذ قد ينكره من ينكر وجوب المقدمة مطلقا ان سبب الحرام انما يكون محرما اذا كان هو الباعث على حصول الحرام والمفضي اليه دون ما يكون من شأنه ذلك فاذا لم يستند اليه حصول المحرم وانما كان من المقارنات لوجوده فلا تحريم فيه اصلا ومن البين ان انتفاء الواجب مما يتفرع على انتفاء الداعي اليه فلا يستند الترك الا اليه وهو السبب لحصوله دون ترك سائر المقدمات وان كان لترك كل منها شأنية السببية فقد يوقع ح ان مقتضى الدليل المذكور وجوب خصوص السبب دون غيره من المقدمات اذ الداعي الى الفعل هو الارادة الجازمة المسماة بالاجماع وهو السبب لوجود الفعل وفيه مناقشة ظاهرة والاولى ان يقرر ان مفاد ذلك ح خصوص تلك ترك المقدمة التي يستند ترك الواجب الى تركها لا مطلقا ومن البين ان ترك الواجب في الحقيقة انما يستند الى ترك بعضها ويكون ترك البواقي محرما مقارنا لترك الواجب من غير ان يكون لها باعث على تركه فاقصى ما يفيده الدليل المذكور تحريم الترك المفروض دون ترك سائر المقدمات مما يثبت لها شأنية التسبب الا ان يتم ذلك ح بعدم القول بالفصل وفي اثباته في المقام تأمل ومنها انه لو امر المولى كلا من عبديه بفعل مخصوص في بلد بعيد في وقت معين واتم الحجة عليهما في التكليف فقعد ترك المسير الى البلد المذكور وعند تحقق تضيق الوقت الذي يجب المسير اليه من غير عذر باعث على الترك فاتفق موت احدهما قبل حضور وقت الفعل وبقي الآخر فاما ان يكونا عاصيين بذلك مستحقين للعقوبة او لا يتحقق العصيان منهما ولا استحقاق العقوبة او يثبت ذلك بالنسبة الى الحي دون الميت او بالعكس والاخير واضح الفساد وكذا الثاني والثالث فاسد ايضا لاستوائهما في الافعال الاختيارية ولا تفاوت بينهما الا اتفاق موت احدهما وبقاء الآخر وليس ذلك من الافعال الاختيارية ليكون دخيلا في اثبات الاستحقاق ونفيه بمقتضى قواعد العدلية وانما هو من فعل الله تع واذا بطل الوجوه الثلثة تعين الاول وبه يتم المقصود اذ لولا وجوب المقدمة لم يعقل تحقق العصيان منهما اذ ليس المتروك بالنسبة الى الميت منهما سوى مقدمة الواجب وفيه اولا انه لو تم ما ذكر لزم كونهما عاصيين بترك نفس الفعل المفروض لوضوح كون الثاني عاصيا بذلك فيلزم ان يكون الثاني عاصيا كالاول ايضا عاصيا به لاستوائهما في الافعال الاختيارية التي هي مناط التكليف حسبما اخذ في الاستدلال المذكور مع انه لا يقول به المستدل والالتزام به بعد ذلك وجوب المقدمة كيف و من المقرر عدم جواز الامر بالفعل المشروط مع علم الامر بانتفاء الشرط واذا لم يكن ثمة امر لم يعقل حصول العصيان من جهته وثانيا بالمنع من كونهما عاصيين او بعد تسليم عدم تكليف الاول بنفس الفعل كما عرفت لا يعقل عصيانا بالنسبة اليه من جهة تركه ذلك الفعل ولا من جهة ترك مقدمته لوضوح عدم وجوبها فلا وجه للحكم باستوائهما في العصيان واستوائهما في الافعال الاختيارية لا يقضي بحصول العصيان منهما مع انكشاف انتفاء القدرة بالنسبة الى احدهما او كونها من شرائط التكليف قطعا نعم ربما يصح ما ذكره بالنسبة الى غير اوامر الشرع فيما اذا اعتقد الامر لو يجب في الحال بقاء العبد فاطلق الامر بالنسبة اليه فانه يجب عليه ح اداء الفعل في الوقت الذي عينه لادائه ويكون بقاء ذلك التكليف ح مشروطا ببقاء العبد فح يعقل القول بوجوب مقدمته قبل سقوط التكليف عنه بسبب انتفاء الشرط عند حضور وقت الفعل بناء على كون الوقت شرطا للاداء الفعل لا لوجوبه كما سيجيء تفصيل القول فيه انشاء الله الا ان الفرض المذكور خارج عن محل البحث فان محط الكلام في المقام خصوص اوامر الشرع ولا يعقل ذلك بالنسبة اليها وثالثا بان ذلك لو تم لدل على استحقاق العقوبة على ترك نفس المقدمة لتسليمه ما بنى عليه كلامه على عدم وجوب ذي المقدمة بالنسبة اليه كما عرفت وذلك قاض بوجوب نفس المقدمة لنفسها وقد عرفت وضوح فساده والتحقيق ان يقال باستحقاق العبدين المفروضين للعقوبة الا انه يختلف جهة الاستحقاق بالنسبة اليهما فان العبد الباقي انما يستحق العقوبة من جهة اقدامه على ترك الواجب بسبب اختياره لترك المقدمة واتيانه بالسبب المفضي الى تركه واما الآخر فلا يستحق العقوبة على ترك ذلك الواجب لما عرفت من انتفاء الوجوب بالنسبة اليه وانما يستحق العقاب من جهة تجريه على ترك الواجب حيث انه اعتقد بقاءه الى حين الفعل مع ذلك تصدى لما يفضي الى ترك ذلك الفعل عند حضور زمانه فحصول العصيان واستحقاق العقوبة انما هو من جهة ترك نفس الواجب اما او من جهة التجري عليه وذلك مما لا مدخل له في وجوب المقدمة وعدمه ولو تشبث بحصول العصيان والمخالفة بسبب ترك المقدمة وان كان لادائه الى تركه نفسها وهو كان في افادة المقصود كان ذلك رجوعا الى الوجه المتقدم فلا حاجة الى ضم المقدمات المذكورة ولا فرض المسئلة في العبدين المفروضين كما لا يخفى ومنها انه قد تقرر عند العدلية لزوم العوض على الله سبحانه بالزامه المشقة على العبد حيث ان الزامها على المكلف من غير عوض قبيح عقلا وذلك قاض بترتب الثواب على المقدمة ايضا اذ لا كلام في حصول لزوم الاتيان بها ولا بدية المكلف من فعلها نظرا الى عدم امكان حصول الواجب من دونها فيكون التكليف بنفس الواجب باعثا على الزام المكلف باداء مقدماتها واللازم من ذلك كما عرفت تعين عوض بازائها ويتفرع على ترتب الثواب عليها رجحانها ومن البين ان مطلق الرجحان لا يتقوم بنفسه فلا بد من انضمامه الى احد الفصول وحيث انه لا قائل باستحباب المقدمة تعين ضم المنع من الترك اليه فيكون واجبة وانت خبير بما فيه اما اولا فلان القدر الثابت من الزام الشارع بالمقدمة حسبما ذكر هو الالزام التبعي الحاصل بالزامه على ما يتوقف عليها بالعرض وهذا النحو من الالزام انما

الحجة الثالثة

الحجة الرابعة

يقضي

يقضي بترتب الثواب على ذي المقدمة لا على المقدمة نفسها لعدم تعلق غرض الشارع بفعلها ولا بالزام المكلف بها فكان الالزام بها حاصلا بالعرض من جهة الالزام بما يتوقف عليها فيكون ترتب الثواب عليها كذلك ايضا الا ترى ان الالزام المذكور حاصل بالنسبة الى اجزاء الواجب وليس هناك استحقاق ثواب على كل من الاجزاء وانما يكون الاستحقاق بالنسبة الى الكل وان امكن اسناده الى الاجزاء ايضا بالعرض فكذا الحال في المقدمات واما ثانيا فلان ايجاب الشيء انما يستلزم ترتب الثواب عليه اذا اتى بالفعل من جهة امر الآمر به وبسبب ارادته لحصوله فيكون الباعث على الفعل هو امتثال الامر والانقياد له وقضية ذلك عدم ترتب الثواب على المقدمة الا مع الاتيان بها على الوجه المذكور والظاهر ان القائل بعدم وجوب المقدمة يقول ايضا بترتب الثواب عليها اذا اتى بها من جهة ادائها الى اداء الواجب كما هو الحال في المباحات اذا اتى بها لوجه مرجح للفعل كما مرت الاشارة اليه وح فلا وجه لدعوى الاتفاق على عدم ترتب الثواب عليها على القول بعدم وجوبها فتأمل ومنها انه اذا كان حصول الشيء على بعض التقادير ممكنا وعلى بعضها ممتنعا فالامر والطلب لذلك الشيء اما ان يراد به حصوله على جميع تلك التقادير او على التقدير الذي يمكن فيه حصول ذلك الشيء لا سبيل الى الاول للزوم التكليف بالمح فتعين الثاني اذا تمهد ذلك فنقول انه لو لم يجب المقدمة لم يستحق تارك الفعل العقاب اصلا وبطلان التالي ظ اما الملازمة فلانه اما ان يريد الاتيان بذي المقدمة على كل من تقديري وجود المقدمة وعدمها او على تقدير وجودها والاول فاسد لما عرفت فتعين الثاني وح يكون وجوب الفعل مقيدا بوجود مقدمته فلا يكون تاركه بترك شيء من مقدماته مستحقا للعقاب اذ المفروض عدم وجوب المقدمة وعدم وجوب الفعل مع عدمها وهذا الاستدلال موهون جدا اما اولا فلانه لو تم لقضى بتقييد وجوب الواجب بوجود مقدمته وهو مع كونه فاسدا قطعا ومخالفا لما هو المفروض في المقام من اختصاص البحث بمقدمات الواجب المطلق غير مفيد للمقصود اذ مجرد القول بوجوب المقدمة لا يرفع الفساد المذكور اذ غاية الامر ح استحقاقه العقوبة على ترك المقدمة ولا يقضي ذلك باستحقاقه العقوبة على ترك ذي المقدمة حتى يرتفع الفساد على ان ذلك انما يقضي وجوب المقدمة لنفسها لا لغيرها ففيه فساد من جهة اخرى ايضا واما ثانيا فلانا نختار تعلق الامر بذي المقدمة على كل من تقديري وجود المقدمة وعدمها وما ذكره من ان ذلك من قبيل الطلب للشيء على تقدير امكانه واستحالته فاسد فان الشيء في حال انتفاء مقدمته لا يكون ممتنعا لامكان الاتيان بمقدمته فيمكن الاتيان بالواجب نعم لو تعلق الطلب به بشرط عدم مقدمته او في حال امكان مقدمته وامتناعه لزم الفساد المذكور لكن من المعلوم ان الامر انما يتعلق بالفعل مط مع امكان مقدمته لا امتناعه فان قلت انما يتم الاستدلال ح بالنسبة الى المقدمات التي لا يتمكن منها بعد تركها قبل انقضاء وقت وجوب الفعل المتوقف عليها كما في قطع المسافة بالنسبة الى الحج اذ نقول ح انه اما ان يجب الحج في زمانه المخصوص مط سواء تمكن من قطع المسافة اولا او انه لا يجب الا مع التمكن منه والاول فاسد لاستلزامه التكليف بالمح والثاني قاض بسقوط الحج والعقاب عن تارك المسافة والحج اما سقوط الحج فظ واما سقوط العقاب فلعدم اخلاله بالواجب اما بالنسبة الى المقدمة فلانه المفروض واما بالنسبة الى الحج فلسقوطه ثمة قلت اما سقوط العقاب بسقوط الواجب فم الا ترى انه يسقط الواجب بتعمد تركه في وقته او بعد تضيق وقت التمكن من فعله ولا ريب في تحقق العصيان مع سقوطه فنقول بمثله في المقام فيلزم سقوط الحج مع ارتفاع التمكن من قطع المسافة لكن مع مخالفته لامر الحج وعصيانه فانه لما وجب عليه الحج في حال التمكن من قطع المسافة وكان قطع المسافة مما لا بد منه في اداء الحج كان مخالفا للامر المتعلق بالحج مع تعمده لترك القطع المؤدي الى ترك الواجب فيكون مستحقا للعقوبة على ترك الحج لاجل ترك القطع اذ يصدق ح تعمده لترك الواجب وانت خبير برجوع ذلك الى ما هو المقصود من القول بوجوب المقدمة فاذا تحقق مخالفة الامر بتركه لقطع المسافة كان ترك القطع عصيانا له من حيث ادائه الى ترك الحج لحصول مخالفة الامر المتعلق بالحج من جهته وهذا هو المقصود من الوجوب الغيري اللازم في المقام للوجوب النفسي وح فيمكن تقرير الدليل على هذا الوجه بان يقال ان ترك المقدمة اما ان يكون محرما ممنوعا منه من حيث ادائه الى ترك الواجب ولا والاول هو المدعى والثاني قاض بعدم استحقاق العقوبة في الصورة المفروضة اصلا فانه اما ان يتعلق الامر بذي المقدمة مع التمكن من مقدمته وعدمها او في خصوص الصورة الاولى الى اخر ما ذكره وقد يجاب عنه تارة انا نختار تعلق الامر به حال التمكن من مقدمته بعد تعلق الامر به في الجملة وح فعدم ح ذلك الفعل عن قدرته من جهة اختياره لم يكن مانعا من بقاء ذلك التكليف نظرا الى ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار واخرى بالتزام حصول العصيان واستحقاق العقاب بترك الفعل في الزمان المضروب له وان لم يتمكن ح من مقدمته ولم نقل ببقاء التكليف حال انتفاء التمكن من المأمور به نظرا الى تعلق التكليف به حال التمكن من المقدمة فان الآمر اذا اراد ايجاد المأمور لشيء في الزمان اللاحق وكان ذلك الشيء متوقفا على مقدمة سابقة فتعلق الامر به في الوقت وكان المكلف قادرا على الاتيان بها لم يكن هناك مانع من تعلق التكليف بذلك الشيء من غير اشكال نظرا الى امكان حصول الفعل وصدوره من المأمور لامكان اتيانه بمقدمته المقدورة ثم بالواجب فاذا تعمد المكلف ترك المقدمة المفروضة قضى ذلك بعصيانه للامر حين مجيء زمان الفعل وان ارتفع الامر بانقطاع المكنة من اداء الفعل فهو عاص ح للامر المتعلق به حال تمكنه من مقدمته وان لم يبق ذلك الامر حين عصيانه اذ لا دليل على لزوم بقاء الامر حال تحقق العصيان وقد عرفت ضعف كل من الوجهين المذكورين فلا حاجة الى اعادة الكلام فيهما ومنها ما ذكره جماعة منهم الغزالي والآمدي والحاجبي من ان الاجماع قائم على وجوب تحصيل الواجب وتحصيله انما يكون بتعاطي ما يتوقف عليه وقضية ذلك وجوب ما يتوقف عليه والا لزم التناقض اذ مفاد ذلك وجوب تحصيل الشيء بما لا يجب تحصيله به وجوابه ظاهر فانه ان كان المراد بوجوب تحصيل الواجب هو الاتيان به فالاجماع على وجوبه مسلم ولا دلالة على وجوب ما يتوقف ذلك الاتيان عليه اولا للدعوى وان اريد به غير ذلك فدعوى الاجماع على وجوبه ممنوعة ولو سلم ذلك فانما يسلم بالنسبة الى الاسباب حيث انها المفضية الى وجود المسببات وان تحصيل المسببات انما يكون بايجاد الاسباب واما بالنسبة الى غير السبب فلا نم ذلك ومنها ان ترك المقدمة يشتمل على جهة مفسدة لافضائه الى ترك الواجب فيكون قبيحا فكان فعلها واجبا وهو راجع الى بعض ما مر من الادلة وجوابه يظهر بعد ملاحظة ما قررناه فانه ان اريد باشتمال ترك المقدمة على الوجه القبيح اشتماله بنفسه على ذلك فهو مم فان كونه المؤدي الى ترك الواجب قبيحا ممنوع كما مر وان اريد اشتماله لما يفضي اليه اعني ترك الواجب على القبح فهو مسلم ولا يقضي ذلك بقبح ترك المقدمة الا مع البناء على وجوبها ويمكن دفعه بنحو ما مر فانا نرى انه قد منع الشارع من امور كثيرة من غير ان تكون هي بنفسها مشتملة على جهة مقبحة

واما نهى الشارع عنها لافضائها الى القبيح فذلك بعينه حاصل في المقام فانه اذا كان لا مفضيا الى القبيح سبب التحريم والمنع من حيث ادائه اليه كما هو قضية حكم العقل وجرت عليه التكاليف المستفادة من العقل وجرى ذلك في المقام نظرا الى ادائه الى القبيح والا لم يصح الحكم بالمنع فيما علم انحصار جهة المنع منه في ذلك من الخلاف له والحاصل ان الشارع كما يلاحظ في المنع من الشيء جهة القبح الحاصلة فيه كذلك يلاحظ جهة القبح الحاصلة فيما يترتب على ذلك الشيء والعلة المذكورة حاصلة في المقام ايضا وجه لتخلف المعلول عنه وانت خبير بان ذلك ان تم فانما يجري فيما اذا كان ترك المقدمة هو السبب المفضي الى ترك الواجب واما اذا استند ترك الواجب الى غيره وكان ذلك مقارنا للترك من غير ان يكون مستندا اليه فلا يتم ذلك اذ اقصى ما يلزم ح ان يكون من شانه ترتب ذلك عليه وذلك لا يفيد قبحه فعلا مع عدم ترتبه عليه كما مرت الاشارة اليه نعم ان تم القول بعدم القول بالفصل امكن اتمام الدليل بضمه ومنها انا اذا تتبعنا موارد الشرع وجدنا حكم الشارع بوجوب كثير من المقدمات الشرعية لتحكم بمنع نكاح زوجته المشتبهة بالاجنبية ولبس احد الثوبين المشتبهين بالنجس واستعمال احد الانائين المشتبهين بالنجس الى غير ذلك فانه لم يمنع من ذلك الا لتوقف حصول الاجتناب من الحرام على ذلك ولتوقف العلم بالاجتناب عليه وانت خبير بان اقصى ما يفيده الاستقراء الظن بالحكم ولا حجة في مطلق الظن بالنسبة الى الفروع فكيف بالاصول على انه قد يناقش في حصول الاستقراء في المقام بحيث يعلم ثبوت الحكم بالنسبة الى الغالب حتى يمكن تحصيل الظن بالحاق الباقي بها لكون الظن بالحاق الباقي بها لكون الظن يلحق المجهول بالاعم الاغلب ومنها ان ضرورة العقل قاضية بالتناقض بين القول بان الطلب منك الشيء الفلاني على سبيل الحتم والجزم ولا الزمك بمقدمته المتوقف عليها التي لابد منها في الوصول الى ذلك بوجه من الوجوه ولو من جهة ايصاله الى ذلك الفعل واذنت اليه بل انت بالخيار عندي في فعله وتركه ولو من جهة الايصال الى ما هو مطلوبي كيف ومن المعلوم بالضرورة ان المنع من الشيء وتحريمه والاذن في السبب الموصل اليه كالمنع من قتل زيد والتهديد عليه والاذن في ضرب عنقه والحكم بجوازه يعد عرفا من الهذيان لوضوح التناقض بينهما بضرورة الوجدان والقول بالواسطة بين المنع من الشيء والاذن فيه من العاقل المتفطن العالم بحقيقة الامر حتى يقع في المقام بعدم جواز الاذن فيه وان لم يكن ممنوعا منه ايضا فاسد لوضوح ان عدم المنع من الفعل مع التفطن له اذن في الاتيان به بالنسبة الى من لا يعقل في شانه التردد في الامر ولو سلم ذلك فهو في حكم العقل ح اما ان يكون ممنوعا منه اولا والاول يثبت المدعى والثاني قاض بجواز الترك والفرق بين حكم العقل والشرع وجواز الانفكاك بين الحكمين بين الفساد حسبما مر وح يتعقل جواز ترك المقدمة مع المنع من ترك ذي المقدمة وعدم جوازه اقول انه اذا تحقق الملازمة بين الشيئين اما من جانب او من جانبين كان الحكم الثابت للملزوم ثابتا للازم بالعرض بمعنى انه اذا وجب الملزوم كان اللازم واجب الحصول لا بمعنى انه واجب آخر حتى يتعدد الواجب بل بمعنى ان الوجوب المتعلق بالملزوم ذاتا متعلق بلازمه عرضا فليس وصف الوجوب عارضا له على الحقيقة وانما هو من عوارض ملزومه الا انه لعدم امكان انفكاكه عنه بحسب الوجود يكون الاتيان به واجبا بالعرض من جهة وجوب ما كان ملزوما وليس وجوبه كان اتصافه بالوجوب على الحقيقة فمفاد وجوبه في الخارج هو وجوب ملزومه فلذا يصح سلب الوجوب عنه على الحقيقة حسبما مر تفصيل القول فيه اذا تقرر ذلك فنقول ان هذا النحو من الاتصاف بالوجوب يمنع من حكم العقل والشرع بجواز ترك ذلك الفعل على سبيل الاطلاق لوضوح ان الاقدام على تركهما انما يكون بالاقدام على ترك ملزومه المفروض المنع منه فغاية الامر صحة الحكم بجواز تركه بملاحظة ذاته لا مطلقا فظهر بما ذكرنا ان اقصى ما يفيده الدليل المذكور هو وجوب المقدمة على النحو المذكور لحصول الملازمة بين وجود ذي المقدمة ومقدمته فاضر المنع من اجتماع الحكمين المذكورين على سبيل الاطلاق وللتنافي الحكم بجواز ترك المقدمة بملاحظة ذاتها من غير لحاظ اضرارها وقد عرفت ان المقصد من القول بوجوب المقدمة غير ذلك وان ما تخيله بعض الاعلام من ان الوجوب الثابت للمقدمة انما هو على الوجه المذكور على نحو لوازم الواجب ولواحقه قول بانكار وجوب المقدمة مطلقا فان القائلين بعدم وجوبها يقولون بذلك قطعا هو من لوازم الابدية المعتبرة في مفهوم المقدمة بعد ثبوت الوجوب لما يتوقف عليها كما مرت الاشارة اليه واتصاف المقدمة بالوجوب على القول به حقيقي او تبعي ح حال من احوالها وان كان غيريا حسبما عرفت لا يستفاد من الدليل المذكور ذلك اصلا ومنها انه لو لم يجب المقدمة لصح الاتيان بالفعل من دونها والتالي فاسد قطعا لامتناع وجود الموقوف بدون ما يتوقف عليه اما الملازمة فلان ما لا يجب الاتيان به يجوز تركه وجواز ترك شيء عند الامر الواجب لايجاد شيء قاض بجواز الانفكاك بين الشيئين اذ لا يعقل جواز ترك الشيء مع عدم جواز ترك ما لا يمكن انفكاكه عنه ومنها ان المقدمة لا بد منها في ايجاد الفعل فيمتنع تركها بالنسبة الى فاعل ذلك الفعل فالامر المتعلق بذلك الفعل القاضي بالمنع من تركه قاض بالمنع من ترك الجزء وما يمنع من تركه يحكم بوجوبه والجواب عنهما بعد ما بيناه ظ فان اقصى ما يستفاد منها هو وجوب المقدمة بالعرض والمجاز تبعا للوجوب بها على الوجه الذي قررناه نظرا الى عدم امكان انفكاكه عنها وهو غير المدعى كما مرت الاشارة اليه مرارا هذا ويمكن الاستناد في وجوب المقدمة الى وجه آخر بان يقال ان من تصور معنى المقدمة وتصور مفاد الوجوب الغيري على ما ينبغي وتصور النسبة بين الامرين جزم باللزوم بينهما من غير تشكيك فيكون الوجوب على الوجه المذكور من لوازمه البينة بالمعنى الاعم من غير ان يتوقف ثباته على الاستدلال ولعل تعويل على ذلك العلامة التي في عده بما يلوح من كلام المحقق الطوسي كما مرت الاشارة اليه وليس المقصد بذلك وجوبها بالعرض والمجاز كما توهمه بعض الاعلام اذ ليس ذلك اتصافا لها بالوجوب على الحقيقة وقضية ما ذكر من الوجه هو وجوب المقدمة على سبيل الحقيقة على ان يكون الوجوب صفة ثابتة لها وان كان غيريا لا وجوبها بوجوب غيرها كما هو الحال في اللوازم ولذا يحيل العقل هنالك تباينا بين لوازم الواجب ولواحقه من الامور الثابتة لوجوده وما يتوقف عليه وجود الواجب لا يمكن حصوله به والوجوب المحكوم به في المقام انما هو من جهة التوقف دون مجرد الاستلزام كما لا يخفى على المتامل كيف ولو كانت واجبة على الوجه الثاني فاسترا لاكتفى في وجوبها بمجرد لزوم الواجب فان وجوبها ح انما يتفرع على عدم انفكاكها عن الواجب فيثبت لها الحكم الثابت له بالعرض والمجاز وليس الحال كذلك بالنسبة اليها بل الامر فيها بالنسبة اليها بل الامر فيها بالعكس بالنسبة اليها الى المقدمة السببية وفي غيرها لا يكون حصول المقدمة متفرعا على حصول ذيها ضرورة والحاصل ان هناك فرقا ظاهرا بين عدم انفكاك الشيء عن الواجب وعدم امكان انفكاك الواجب عن الشيء المتوقف عليه فاللازم للاول هو وجوب ذلك الشيء وجوبا للملازم بالعرض والمجاز تبعا للواجب واللازم للثاني زيادة على ذلك وجوبه لاجل الغير على الوجه الذي قررناه وهو امر ظاهر بعد التامل فيما بيناه وهو المدعى واما القول الرابع فقد احتج عليه الحاجبي اما على وجوب الشرط الشرعي فبما توضيحه انه لو لم يكن الشرط الشرعي واجبا لخرج عن كونه شرطا وهو خلف اما الملازمة فلانه مع البناء على عدم

حجة اخرى لوجوب المقدمة

وجوبه بحيث لو كلف به تركه حتى اذا تركه واتى بالمشروط فاما ان يكون اتيا بتمام المامور به او ببعضه لا سبيل الى الثاني فتعين الاول اذ الشرط الشرعي لا يتوقف عليه ايجاد المشروط عقلا ولا عادة والمفروض انه لا يجب الاتيان به شرعا ايضا فالمكلف اذا تركه واتى بالمشروط فقد اتى بجميع ما يجب عليه وذلك قاض بحصول الامتثال والاجزاء بالاتيان به من دون شرطه وهو ما ذكرناه من اللازم واما على عدم وجوب غيره فبجملة من ادلة القائلين بعدم وجوب المقدمة وقد مر الكلام فيها وفيما يرد عليها ويرد على ما احتج به على الوجوب في الشرط الشرعي انه لا فرق بين الشروط الشرعية وغيرها الا في كون الاشتراط فيها حاصلا بحكم الشرع وفي غيرها حاصلا من جهة العقل والعادة فبعد ثبوت الاشتراط من جهة الشرع كيف يعقل القول بحصول المشروط من دون شرطه لو قلنا بعدم وجوب الشرط اذ لا ملازمة بين عدم وجوب الشرط وامكان الاتيان بالمشروط مع انتفائه كما ان عدم الوجوب بالنسبة الى المقدمات العقلية والعادية لا يقضي بامكان اداء الواجب من دونها فان الامر يكون التوقف والاشتراط هناك بالنظر الى الشرع بل نقول ان امتناع الاتيان به من دونه هنا ايضا عقلي بعد ثبوت الاشتراط والتوقف لعدم امكان الاتيان بالمقيد من دون القيد وخروج القيد عن الواجب لا يقضي بامكان حصوله من دونه مع دخول التقييد فيه فالتوقف عقلي وان كان الشرط شرعيا وايضا على ما هو المختار عند العدلية من مطابقة حكم العقل للشرع يكون الشرط الشرعي راجعا الى العقل غاية الامر ان لا يكون الاشتراط معلوما للعقول الضعيفة ويكون حكم الشرع كاشفا عنه فلا وجه للتفصيل بينهما واورد عليه ايضا بان الكلام في المقام انما هو في دلالة مجرد الامر بالشيء على الامر بمقدمته ولا يظهر من البيان المذكور فرق بين الشروط الشرعية وغيرها في ذلك غاية الامر ان الشروط الشرعية يجب الاتيان بها من جهة حكم الشرع بوجوبها اذ ليس مفاد حكمه بشرطية شيء للواجب على ما ذكر الا وجوب الاتيان به لاداء ذلك الواجب فوجوب الشرائط الشرعية معلوم من حكم الشارع كما ان وجوب الشرائط العقلية معلوم في حكم العقل فليس وجوبها من جهة الامر بما يتوقف عليها كما هو المدعى ولا يخفى عليك ما فيه فان ذلك عين مقصود المفصل فانه انما يستفيد وجوب الشرائط الشرعية من وجوب المشروط به بعد حكم الشارع بالاشتراط فان قلت انه لا ربط لما ذكره بكون الامر بالشيء امرا بمقدمته حتى يصح عد ما ذكر من القول تفصيلا في المسئلة فان قضية الحجة المذكورة دلالة حكم الشارع بالاشتراط على وجوب الشرط والامر به وهذا مما لا ربط له بكون الامر بالمشروط امرا بوجوبه كما هو الملحوظ في المقام قلت من البين ان مجرد الحكم بالاشتراط لا يفيد وجوب الشرط اذ قد لا يكون المشروط واجبا فلا يعقل وجوب شرطه وانما يحكم بدلالة الاشتراط المعلوم بعد الحكم بوجوب المشروط فيكون وجوب الشرط مستفادا من وجوب المشروط بعد ثبوت الاشتراط فيندرج ذلك في محل النزاع وربما يورد في المقام بانه اذا كان الواجب هو الفعل المخصوص المقيد بالشرط المخصوص كالصلوة المخصوصة الصادرة عن المتطهر فلا يمكن تحصيلها الا بايجاد سببها وكان التكليف بالصلوة المخصوصة المذكورة تكليفا باسبابها وسائر الاركان المخصوصة مع الطهارة فيلزم تعلق التكليف بالطهارة كتعلقه بالصلوة وفيه بعد تسليم الدليل المذكور لوجوب السبب كما هو احد الاحتمالين في مقدمه انه اذا كان الواجب هو الفعل المقيد لم يصح عد الاتيان بالسبب الباعث على حصول القيد سببا لحصول الواجب اذ ليس الواجب هناك الا شيئا واحدا ومن الواضح ان مجرد الاتيان بالشرط ليس سببا لحصول الفعل بل ولا اقتران الفعل به والا لزم حصول الصلوة بمجرد الاتيان بالطهارة فكيف يصح عد ذلك من المقدمة السببية على ان الحال في الشرط ليست باعظم من الاجزاء وسيجيء ان حكم الجزء حكم سائر المقدمات فيكون الحكم بوجوبه مبنيا على وجوب المقدمة فلا يكون نفس الاجزاء واجبة بناء على القول بعدم وجوب المقدمة فضلا عن السبب الباعث على وجودها فكيف يصح القول بوجوب السبب المؤدي الى وجود الشرط ثم ان عد نفس الصلوة سببا للاداء او الى ... مع وضوح كونها اداء لنفس الواجب كما ترى واحتج في المقام بعض القائلين بوجوب الشرط دون غيره بانه لو لم يجب الشرط لم يكن شرطا وانت خبير بانه ان خص ذلك بالشروط الشرعية لم يكن اشارة الى الدليل المذكور لم يفد ذلك وجوب الشرط مطلقا كما هو قضية الملازمة وان اراد به مطلق الشرط لم يصح ما ذكره من الملازمة ولا يجري ما ذكره مع فساده في غير الشروط الشرعية كما لا يخفى وتتميم الكلام في المرام يتبين بامور احدها انه يجري الكلام المذكور في وجوب المقدمة وعدمه بالنسبة الى اجزاء الواجب ايضا نظرا الى توقف وجود الكل على وجودها فلا بد من الاتيان بها لاجل اداء الكل فيجب الاتيان بها لاجل ادائه بناء على القول بوجوب المقدمة ولا يجب الاتيان بها بناء على عدم وجوبها فالحال فيها كالحال في المقدمات من غير فرق فالوجوب المتعلق بها على القول بوجوب المقدمة وجوب توصلي ايضا ودلالة وجوب الكل على وجوبها بالاستلزام العقلي كالمقدمات وقد يتخيل الفرق بين الامرين بان دلالة وجوب الكل على وجوب اجزائه على سبيل التضمن لا تنفك عنها فيه دون المقدمات الخارجة لانه لا يعقل الغاية لوجوبها الا على وجه الاستلزام فلا وجه لجعل الدلالة في المقامين على نحو واحد وعن بعض الافاضل ان محل الخلاف هو الامور الخارجة عما تناوله الامر من الاسباب والشروط واما الاجزاء فكانه لا ريب في ان الامر بالكل امر بها من حيث هي في ضمنه لان ايجاد الكل هو ايجادها كافة وليس ايجاد الكل امرا آخر غير ايجاد اجزائها انتهى وقد قطع الفاضل المحشي في البحث الآتي بان وجوب الكل يستلزم وجوب كل من اجزائه اذ جزء الواجب واجب اتفاقا ومن جميع ذلك يظهر ان دلالة وجوب الكل على وجوب اجزائه مما لا اجمال للشبهة فيها كيف وقد عد دلالة التضمن من المنطوق الصريح بخلاف المقدمات فان دلالة الالتزام مبنية على ثبوت الاستلزام وهو قابل للانكار والمنع ويدفعه ان هناك فرقا بينا بين وجوب الجزء بوجوب الكل في ضمنه ووجوب الجزء بسبب وجوب الكل ولاجله والقدر المسلم في المقام هو الوجه الاول ولا ريب ان المتصف بالوجوب على الحقيقة انما هو الكل وان الجزء انما يتصف به من جهة اتصاف الكل به فذلك الاتصاف منسوب الى الكل وان الجزء انما يتصف به من جهة اتصاف الكل به فذلك الاتصاف منسوب الى الكل بالذات والى اجزائه بالعرض نظير ما ذكرناه في المقدمات وقد عرفت ان ذلك غير المتنازع فيه في المقام الا ان ملاحظة وجوب الاجزاء كانت على سبيل التضمن وملاحظة وجوب المقدمات على سبيل الالتزام واما الوجه الثاني فهو قضية القول به على وجوب المقدمة فهو وجوب غيري متعلق بذات الجزء من حيث توقف الكل عليه وكون ايجاده مؤديا الى ايجاد الكل وهذه الدلالة على سبيل الاستلزام في المقامين من غير فرق بين الامرين وقد حكم غير واحد من المتاخرين بعدم الفرق بين اجزاء الواجب والامور الخارجة عنه في جريان البحث المذكور نعم لو تحقق هناك اجماع من الخارج على وجوب الاجزاء على الوجه المذكور فهو امر آخر وهو محل تامل وكان دعوى الاتفاق في المقام مبني على الخلط بين الوجهين المذكورين او انه مبني على ظهور الحال عنده من الدليل المذكور فتوهم الاتفاق عليه من جهة وضوحه عنده بحيث

لا يرد

لا يذهب عليه احد من اهل العلم وليس الحال على ما زعمه كما عرفت بل الظاهر عدم الفرق بين الاجزاء وغيرها في ذلك هذا اذا قام الوجوب بالكل من حيث انه كل واما ما اذا قام بالاجزاء وبعبارة اخرى انما يكون الحال على ما ذكر اذا قام الوجوب بمجموع الاجزاء لا بجميعها وتوضيح الحال ان الصفات العارضة للكل قد يكون عارضة لمجموع الاجزاء من دون ان يكون عارضة لكل منها كما في الوحدة العارضة على الكل فقد يكون عروضه للكل عين عروضه لاجزائه كعروض السواد على الجسم فانه كما يتصف به الكل على سبيل الحقيقة كذا اجزاؤه وح فنقول ان عروض الوجوب للكل يتصور على كل من الوجهين المذكورين فانه قد يكون مطلوب الامر هو ايجاد الكل من حيث انه كل حتى انه لو اتى بما عداه لم يكن مطلوبا له ولا اجزاء عنده كما هو الحال في وجوب الصلوة وقد يكون مطلوبه هو جميع الاجزاء بان لا يكون للهيئة الاجتماعية مدخلية في تعلق الوجوب بالاجزاء فيكون نسبة الوجوب الى الاجزاء على نحو نسبته الى الكل كما في وجوب الزكوة وصيام شهر رمضان بالنسبة الى ايامه اقسام الوجوب حقيقة بكل جزء من اجزاء الزكوة وكل يوم من ايامه ولذا يحصل الامتثال بحسبه بالنسبة الى كل منها فليس الكل الا عنوانا لاجزائه ويكون الحكم متعلقا بالاجزاء فهي ح مطلوبة بالذات على وجه الحقيقة بخلاف الوجه الاول فالفرق بين الوجهين نظير الفرق بين العام المجموعي والاستغراقي فكما ان هناك اعتبارين حاصلين في الحكم المتعلق بالجزئيات كذا في المقام بملاحظة الاجزاء فكل الاجزاء في الصورة الاولى متعلق للطلب على سبيل الحقيقة بعنوان واحد اعني عنوان الكل من حيث هو وليست دلالته على الاجزاء مقصودة الا بقصد الكل كتعلق الحكم بها من غير ان يتعلق القصد الى الحكم بشيء منها في نفسه الا من حيث اداءه الى اداء الكل ولو قلنا بدلالته على ثبوت الحكم للاجزاء من الحيثية المذكورة فهي بملاحظة اخرى غير تلك الملاحظة وتلك الاجزاء في الصورة الثانية متعلقة للطلب حقيقة بعنوان واحد ايضا اعني بملاحظة الكل لكن لا يتعلق الحكم به من حيث هو كل بل لما جعل ذلك العنوان مرآة لملاحظة ما له من الاجزاء فكل من تلك الاجزاء متعلق للطلب على سبيل الحقيقة ودلالة وجوب الكل على وجوبها كانت على سبيل التضمن فلا بد من الفرق بين الصورتين فما ذكرناه من ان دلالته على وجوب الاجزاء من باب المقدمة من جهة استلزام وجوب الكل لوجوبها انما هو في الصورة الاولى خاصة ثم اعلم ان هناك فرقا بين وجوب الاجزاء من باب المقدمة ووجوب المقدمات فان الاجزاء انما يكون مطلوبة لاجل اداء الواجب بحصولها وسائر المقدمات انما يتعلق الطلب بها لادائها الى اداء الواجب عند امكان اداء الواجب بحصولها وسائر المقدمات انما يتعلق التكليف لادائها ويتفرع على ذلك عدم امكان اداء الواجب مع تحريم الجزء مطلقا بخلاف المقدمات الخارجة عن الواجب وتوضيح المقام ان مقدمة الواجب وجزئه ان كانت منحصرة في المحرم كان التكليف بالواجب ساقطا الا اذا كان اهتمام الشارع باداء ذلك الواجب اعظم من ترك ذلك المحرم فلا يقضو للنهي بسقوط الواجب الا انه لا تحريم ح للمقدمة والجزء المفروضين وان لم يكن المقدمة والجزء منحصرة في المحرم لكن اختار المكلف اداءها بالمحرم فلا يمنع ذلك من اداء الواجب وصحته بالنسبة الى المقدمة بخلاف الجزء اذ مع حرمته لا يمكن اتصاف الكل بالوجوب ذلك لتقوم الكل باجزائه فاذا كان الجزء حراما لم يكن الكل الحاصل به واجبا فضلا عن اختلاف الجهتين في اجتماع الواجب والحرام والتحقيق عدم تصحيح ذلك اجتماع الحكمين كما سيجيء تفصيل القول فيه انشاء الله ولا يجري ذلك بالنسبة الى المقدمة المحرمة وجها عن حقيقة الواجب فيكون اختيار المحرم مسقطا لما تعلق به التكليف من المقدمة لحصول الغرض منها ولا مانع ح من رجحان الفعل مع مرجوحية ما يوصل به اليه بخلاف الجزء ومن ذلك يظهر الحال فيما اذا انحصرت المقدمة في المحرم وتصدى المكلف لاتيانها فانه ان كانت المقدمة متقدمة على الفعل قضى اختيارها بتعلق الوجوب بالمكلف بعد حصولها اذ لا مانع ح من تعلق الامر وان كانت مقارنة للفعل منع ذلك من تعلق الامر به لانتفاء التمكن شرعا من اداء المقدمة ومن البين ان جميع الواجبات مقيدة بالنسبة الى التمكن منها

في بيان انه هل يتصور وجوب المقدمة قبل وجوب ذيها

ومن مقدماتها نعم قد يصح تعلق الامر به فيصح الفعل ح في بعض الوجوه حسبما يأتي الاشارة اليه انشاء الله ثانيها انه هل يتصور تقدم وجوب المقدمة على وجوب ذيها بحيث لو علم او ظن تعلق الوجوب بذي المقدمة بعد ذلك وجب عليه الاتيان بالمقدمة قبل وجوبها او انها لا تجب الا بعد وجوب ذيها وليس الكلام في ذلك مبنيا على القول بوجوب المقدمة بل يجري على القول بعدم وجوبها ايضا اذا كانت مما تعلق الامر بها اصالة لاجل غيرها والحاصل انه اذا كان الوجوب المتعلق بالفعل غيريا سواء كان ثبوته له على وجه التبعية او بالاصالة كما في الوضوء بالنسبة الى الصلوة الواجبة فهل يتوقف وجوبه على وجوب ذلك الغير او يمكن القول بوجوبه قبل وجوب الاخر قولان والمحكي عن ظاهر الجمهور البناء على الاول من غير اشكال فيه ولذا قطعوا بعدم وجوب الوضوء قبل وجوب شيء من غاياته وذهب جماعة منهم صاحب الذخيرة والمحقق الخونساري الى الثاني فزعموا انه لا مانع من ان يكون الفعل واجبا لغيره قبل وجوب غايته اذا كان وجوبها في وقتها معلوما او مظنونا واحتج للاول بان السبب في وجوب ما يجب لغيره هو وجوب ذلك الغير ولذا يسقط وجوبه عند سقوط الوجوب عن الغير فلا يعقل تقدم وجوبه على وجوب ذلك الغير اذ لا يتقدم المعلول على علته واورد عليه بالمنع من كون العلة في وجوب المقدمة منحصرة في وجوب ذيها لجواز ان يكون العلة فيه احد الامرين من ذلك ومن العلم او الظن بوجوبه في المستقبل مع مطابقته للواقع فلا مانع اذن من وجوبها قبل وجوب الغاية نظرا الى حصول العلة الثانية ويدفعه ان المقصود من العلم او الظن بوجوب الغير في وقته هو وجوبه مطلقا ولو مع ترك مقدمته قبل وجوبه فيكون ترك المقدمة باعثا على ترك الواجب في ذلك الوقت لعدم التمكن ح او يراد بذلك العلم او الظن بوجوبه على فرض وجود مقدمته لا مع عدمه فعلى الاول يتم ما ذكر من الوجه لكن تحقق الوجوب على النحو المذكور غير معقول اذ لا يصح ايجاب الفعل مع عدم القدرة على مقدمته وعلى الثاني لا وجه لتعلق الوجوب بالمقدمة مع ان المفروض كون وجودها شرطا لوجوب غايتها فمع انتفاء وجودها لا يتحقق وجوب الغاية في الخارج حتى يجب المقدمة لاجله فلا يعقل هناك علم او ظن بوجوبه مع ترك مقدمته ويمكن دفع ذلك تارة باختيار الوجه الاول ولا مانع من وجوب الفعل ح اذ كان ترك المقدمة عن اختيار المكلف بناء على ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار وقد مرت الاشارة اليه والى ما فيه وايضا قد تكون المقدمة مقدورة قبل تعلق الوجوب بالفعل وح فيتصف الغاية بالوجوب في وقتها فلا مانع من تعلق الوجوب بمقدمتها بعد العلم او الظن بذلك وجوبا موسعا متخيرا المكلف بين ادائه قبل دخول الغاية وبعده وتارة باختيار الثاني وما ذكر من كون وجوب الفعل مشروطا ح بوجود مقدمته فلا يتصور ح وجوب مقدمته للاتفاق على عدم وجوب مقدمة الواجب المشروط مدفوع بانه انما لا يتصف مقدمة الواجب المشروط بالوجوب من جهة الامر المتعلق بذلك الواجب لتوقف تعلقه به على وجود ذلك الشرط فلا يعقل وجوب ذلك الشرط بالامر الذي يتعلق بالمشروط على تقدير وجود الشرط واما وجوبه بالامر

متعلق

بالمقدمة لاجل الايصال الى الغاية الا انه فلا مانع منه ح فينبعث من وجوب المقدمة على وجوب ذيها من جهة تعلق ذلك الامر بها وايضا لا توقف لوجوب الواجب
بعد ذلك على وجود الشرط المذكور بل انما يتوقف على القدرة فاذا كانت القدرة عليه حاصلة مع التاخير لم يكن ذلك من قبيل وجوب مقدمة الواجب المشروط
ح فالقول بتوقف تعلق الوجوب به على فرض وجود مقدمته غير متجه الا بالنسبة الى المقدمة التي لا يتمكن منها مع التاخير لا مطلقا وح فمن ان كون مجرد العلم او الظن بوجوب
الواجب فيما بعد ذلك علة لوجوب الفعل قبله مما لا وجه له لوضوح ان وجوب الفعل شرعا لا بد ان يستند الى طلب الشارع اما اصالة او تبعا وليس مجرد العلم
بوجوب ذلك الفعل فيما ياتي قاضيا بالامر بما يتوقف عليه قبل وجوب ذلك الشيء بشيء من الوجهين المذكورين اما الاول فواضح واما الثاني فلانه اذا لم يكن نفس
وجوب الشيء فيما ياتي قاضيا بوجوب ما يتوقف عليه قبله لم يعقل ان يكون مجرد العلم به سببا لحصوله وتوضيح ذلك ان هناك وجوبا للفعل في المستقبل ووجوبا
لما يتوقف عليه قبل وجوب ذلك الفعل في المستقبل وعلما بوجوب المقدمة قبل ذلك غاية ما يتخيل في المقام حصول الملازمة بين الوجوبين بنفسهما او
الملازمة بين العلمين بعد العلم بالملازمة المذكورة واعتبار الملازمة بين العلم بوجوب الفعل في المستقبل ونفس وجوب المقدمة قبل وجوبه مما لا يعقل وجهه
فانه اذا لم يكن هناك ملازمة بحسب الواقع بين وجوب الفعل في المستقبل ووجوب مقدمته قبله لوضوح امتناع حصول اللازم قبل حصول الملزوم لم يعقل تاثير
العلم بالاول في وجود الثاني ولا العلم به نعم يمكن ان يتعلق من الشارع امر اصلي بالمقدمة منوطا بالعلم او الظن بل بمجرد احتمال وجوب ذلك الفعل في المستقبل
فيتسبب وجوب المقدمة المفروضة عن الامر المتعلق بها لا عن مجرد العلم او الظن او الاحتمال المفروض وتحقيق المقام انه ان فسر الوجوب الغيري بما يكون وجوب
الفعل منوطا بوجوب غيره وحاصلا من جهة حصوله من غير ان يكون له مطلوبية بحسب ذاته بل انما يكون مطلوبيته لاجل مطلوبية غيره فيكون وجوبه في نفسه عين
وجوبه لوجوب غيره لم يتعقل الوجوب الغيري قبل حصول الوجوب النفسي لتفرع حصوله على حصول ذلك وتقومه به وان تعلق به امر اصلي وان فسر الوجوب الغيري
بما لا يكون المصلحة الداعية الى وجوبه حاصلة في نفسه بل يكون تعلق الطلب به لاجل مصلحة حاصلة بفعل غيره لا يجوز تفويتها للمكلف لما يجب عليه ذلك
ليتمكن من اتيانه بذلك الغير امكن القول بوجوبها قبل وجوب ذيها لا من جهة الامر الذي يتعلق بذيها بل بامر اصلي متعلق بها وح فلا يكون مطلوبيته
حاصلة من مطلوبية غيره ناشئة من قبله وانما هي حاصلة من الطلب المستقل المتعلق به غاية الامر ان تكون الحكمة الباعثة على تعلق الطلب به تحصيل الفائدة
المترتبة على فعل الاخر بكون الفعل المذكور موصلا اليه ان بقي المكلف على حال صح تعلق ذلك التكليف به عند حضور وقته وتصحيح ذلك استحقاق المكلف
للعقاب عند تركه لذلك الفعل للامر المتعلق به وان لم يكن تفويته للواجب المشروط عصيانا موجبا للعقاب نظرا الى ان تفويته له قبل تعلق الوجوب به فقد صار
المكلف على حال لا يتعلق ذلك التكليف به حتى يكون عاصيا بتركه ولا فرق ح بين ما اذا علم وجوب الفعل الاخر في وقته او ظنه او احتمله ظهر مما قررنا ان الا
في وجوب المقدمة قبل وجوب ذيها الى الامر المتعلق بذيها حال حضور وقته غير متجه على شيء من الوجهين المذكورين اما وجوبها لاجل الغير بامر مستقل فلا
يتجه على الوجه الاول ولا مانع منه على الوجه الثاني لكن عد ذلك من الوجوب الغيري محل تامل بل لا يبعد كونه نحوا من الوجوب النفسي لما عرفت من ترتب استحقاق
العقاب على تركه من غير استحقاق العقوبة على ترك الاخر فالوجه للقول الاخر اطلاق ما دل على وجوب مقدمة الواجب لا مانع من كون الفعل واجبا للغير ومع ذلك
يكون واجبا قبل دخول وقت الغير اذا كان وجوب الغاية في وقتها معلوما او مظنونا الا ترى ان قطع المسافة ليس واجبا لنفسه بل واجب للحج ومع ذلك لم يجب
ايقاعه الا قبل زمان الحج وكذا صحة الصوم مشروطة بالاغتسال من الجنابة قبل الفجر عند الاكثر وما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب فيكون الغسل واجبا للصوم
قبل دخول وقته وضعفه ظاهر مما قررنا لوضوح ان القاضي بوجوب المقدمة انما هو وجوب ذي المقدمة فمع عدم حصوله كيف يعقل حصول ما يلزمه ويتفرع
عليه والقول بكون العلم بوجوبه في وقته او الظن به كافيا في ذلك قد عرفت وهنه هذا اذا حمل كلام الجماعة على حكمهم بوجوب المقدمة من جهة ما يتعلق الامر
بذيها كما هو الظاهر من كلامهم وان ارادوا امكان وجوبه بامر من الخارج فقد عرفت انه لا مانع منه على الوجه الذي قررناه ولا يظن ان احدا يخالف فيه وفصل بعض الا
في المقام بين مقدمات الواجب المضيق مما يعتبر حصولها قبله وغيرها فقال بوجوب الاول قبل وجوب ذيها لحكم العقل ح بلزوم الاتيان بها فلو كانت المقدمة
من العبادات حكم بصحتها ح نظرا الى تعلق الامر بها وكذا الحال عنده في الواجب الموسع اذا لم يسع الوقت لادائه واداء مقدمته كما في مثال الحج فالمناط في حكم العقل
بالوجوب ولو انه لم يات بالمقدمة قبل وجوب ذيها يفوته الواجب في وقته واما في غير ذلك فلا مانع من تعلق الامر بالمقدمة من الخارج واما مجرد الامر بذيها فلا
دلالة فيه على وجوب المقدمة لا عقلا ولا شرعا نعم لو اتى بالمقدمة قبل وجوب ذيها كان مجزيا الا اذا كانت عبادة فيشكل الحال لتوقفها على الامر المفقود في المقام
والفاضل المذكور ممن لا يقول بوجوب المقدمة فكان قوله بانتفاء الدلالة في المقام من جهة عدم ذهابه الى وجوب ذي المقدمة فيشكل الحال في حكمه بالوجوب ح
مع التضيق الا ان يفصل في وجوب المقدمة بين الوجهين نظرا الى ادعائه ادراك العقل لوجوبها في الصورة الاولى دون الثانية وح فلا يكون ما ذكره تفصيلا
في هذه المسألة وهو تفصيل غريب في وجوب المقدمة لا يعلم ذهاب احد اليه ولا وجه له كما لا يخفى ومع الغض عنه فما يقتضيه هل وجوب المقدمة هناك على وجه التضيق
فليقل بحكمه بوجوبه في الباقي على وجه التضيق فليتعقل بحكمه بالوجوب في الباقي على وجه التوسعة اذ لا فارق بين المقامين فيما سوى التضيق والتوسعة والحق
ان حكم العقل منتف في المقامين وتحقيق المقام ان الواجب اما ان يكون موقتا او غير موقت وعلى التقديرين فاما ان يكون مضيقا او غير مضيق وعلى التقادير
فاما ان يكون الوقت في نفسه متسعا لاداء الفعل ومقدماته اولا وعلى الاول فاما ان يطرء ما يكون مانعا من اتساعه للمقدمة او يكون هناك مانع
من ايقاعها في الوقت لعدم تمكنه من فعلها مع تاخيرها الى الوقت اولا فنقول انه اذا لم يكن الوقت شرطا في وجوب الفعل بل كان شرطا في وجوده كما هو الحال
في الحج بالنسبة الى وقته فلا اشكال في وجوب المقدمة قبل حضور الزمان المضروب له بناء على القول بوجوب المقدمة سواء وسع الوقت لمقدمات الفعل
او لم يسعه وليس ذلك ح من مسئلتنا اذ ليس ذلك من تقدم وجوب المقدمة على ذيها ومن ذلك ايضا وجوب غسل الجنابة في الليل للصوم الواجب في ظاهر المذكور
النهار نظرا الى وقوع الصوم لا شرطا في وجوبه كالصلوة اليومية بالنسبة الى اوقاتها حيث دل الدليل على كون الوقت شرطا في وجوبها وصحتها فاستشهد
به من حكينا عنه من بعض المتاخرين لتقدم وجوب المقدمة على ذيها من المثالين المذكورين مما لا وجه له ولا فرق ح بين سعة الوقت للفعل ومقدماته

عدمها واما اذا كان الوقت شرطا في وجوب الفعل ولم يكن الفعل موقتا لكن علم بحصول سببه بعد ذلك فالظاهر انه لا وجه للقول بوجوب المقدمة من جهة الامر
المتعلق بذيها في زمان المتاخر كما اشرنا اليه من غير فرق بين سعة الوقت للفعل ومقدماته وعدم اتساعه لها وتمكنه من الاتيان بها ح وعدمه غاية الامر
انه اذا دخل الوقت ولم يسع لاداء المقدمة او لم يتمكن المكلف من ادائها فيه لا يتعلق الامر بذي المقدمة لعدم تمكنه ح من الاتيان بها فلا يجب عليه ذلك الفعل
ولا بعد في دعوى قضاء العقل باداء المقدمة قبل الزمان المفروض كما مر عن بعض الافاضل واوضح الفساد اذ لم يتعلق امر بالمكلف قبل حضور ذلك
الوقت حتى يحكم العقل بوجوب الاتيان بمقدمته على ما هو شانه في ساير المقدمات وحكم العقل بوجوب جعل المكلف نفسه قابلا لتعلق الخطاب وورود التكليف
عليه مما لا يلتزم به احد وتسليم الفاضل المتقدم حكم العقل بوجوب المقدمة قبل وجوب ذيها اذا لم يتسع الوقت للمقدمة مع منعه من حكم العقل بالوجوب بعد
دخول الوقت مطلقا ولو مع عدم اتساعه لاداء الواجب ومقدمته من الغرائب اذ لا فرق بين الصورتين سوى دخول وقت الواجب في الثاني وعدم دخوله في
الاول ومن البين ان دخول الوقت ان لم يكن مؤيدا للحكم بالوجوب فلا يكون مانعا منه واتى على ما ذكره المفصل المذكور وجوب الاتيان بالمقدمة قبل وجوب ذيها
في جميع الصور التي لا يتمكن المكلف من اداء المقدمة في وقت وجوب الفعل لاشتراك الوجه فيها ثم ان ما ذكرناه انما هو بالنظر الى دلالة الامر الذي يتعلق بذي
المقدمة واما لو قام هناك امر من الخارج على وجوب الاتيان بالمقدمة قبل وجوب الفعل لان يتمكن من فعل المامور به عند تعلق الوجوب به فلا مانع منه
اصلا كما قررناه ولا فرق ح ايضا بين الصور المذكورة لكن في عد ذلك ح من الوجوب الغيري تامل اشرنا اليه ولا يبعد اندراجه في الوجوب النفسي ان كان الامر
لامر في مصلحة حاصلة بفعل غيره والامر في ذلك هين بعد وضوح الحكم وعدم تفرع ثمرة على مجرد الاطلاق الاسم ثم انه لما ان وجوب المقدمة كما مر الكلام فيه من
لوازم وجوب الواجب فاذا قام دليل على عدم وجوب بعض مقدمات الفعل قضى ذلك بعدم وجوب ذلك الفعل ايضا فح لو دل دليل اخر على وجوبه قامت
المعارضة بين الدليلين المذكورين فلا بد من ملاحظة الجمع بينهما بتقييد احدهما بالاخر ونحو ذلك ان امكن ذلك بحسب المقام والا اخذ بمقتضى التعادل
والترجيح ويظهر من بعض افاضل المتاخرين الجمع بين الامرين نظرا الى جعله وجوب المقدمة من مقتضيات وجوب ذيها لا من لوازمه فيصح الانفكاك بينهما بعد
قيام الدليل عليه وقد عرفت ضعفه اذا تقرر ذلك فنقول اذا ثبت عدم وجوب بعض مقدمات الفعل سواء ثبت تحريمه او كراهته او غيرهما من الاحكام
قضى ذلك بعدم وجوب ذلك الفعل لكن لا مطلقا بل على سبيل الاطلاق فلا مانع ح من كونه واجبا مشروطا بوجود تلك المقدمة اذ لا مانع من حرمة مقدمة
الواجب المشروط وثبوت ساير الاحكام لها نظرا الى ما تقرر من عدم وجوبها ح فلو دل الدليل على وجوب ذلك الفعل في الجملة امكن الجمع بينهما بحمله على الوجوب
المشروط ومع تقييد الاطلاق وجوبه بذلك الفعل ح فان كانت تلك المقدمة المحرمة مثلا متقدمة على الفعل ونص المكلف لفعلها فلا اشكال ح في تعلق
الوجوب بذلك الفعل وصحة الاتيان به لتعلق الامر به بعد الاتيان بمقدمته المحرمة ومقتضى الامر الاجزاء والصحة واما ان كانت مقارنة للفعل او متاخرة
عنه فقد يختلج ح عدم صحة الفعل المذكور لكون المقدمة المذكورة ح من مقدمات الوجوب فلا يتعلق امر بالفعل قبل حصولها فلا يعقل القول بصحته ويمكن
دفعه بان مقدمة وجود الشيء لا يجب تقدمها على حصول ذلك الشيء بل قد يقارنه وقد يتاخر عنه الا ترى ان الاجازة الحاصلة من المالك في البيع الفضولي
شرط في حصول الانتقال حال العقد بناء على المعروف من كون الاجازة كاشفة لا ناقلة ومع ذلك تتاخر عنه فح نقول ان مقدمة الوجوب من مقدمة
الوجود بالنسبة الى الوجوب لحصول الوجوب اذا كان متوقفا على وجود المقدمة المذكورة في الجملة فقد يكون متوقفا على وجود ذلك الفعل اولا ليتفرع
عليه الوجوب المفروض ح فلا اشكال في عدم صحة ذلك الفعل قبل حصول مقدمته المفروضة وقد يكون متوقفا على حصول ذلك الفعل في الجملة سواء
كان متقدما عليه او مقارنا له او متاخرا عنه بل وقد يتوقف على خصوص حصوله المتاخر فيكون حصوله اخيرا كاشفا عن وجوب ذلك الفعل اولا ح فلا مانع
من صحة الفعل مع حرمة مقدمته المذكورة وان كانت متاخرة لكون وجودها اخيرا ولو على وجه محرم كاشفا عن وجوب ذلك الفعل اولا وقد يجعل من ذلك
اعتبار بقية النصاب الى انقضاء الشهر الثاني عشر في وجوب الزكوة عند حلوله بناء على اعتبار بقاء النصاب طول الشهر في الوجوب كما ذهب اليه جماعة فلو فرض تلف
بقية النصاب كما اذا كان له غريم يطالبه بحقه وكان الوفاء منحصرا به فعصى لم يمنع ذلك من وجوب الزكوة عليه وصحته فيما اذا لم يكن ما يدفعه في الزكوة منافيا
لاداء حق الغريم بل ولو كان منافيا ايضا في وجه يتفرع على ما قررنا من ان ترك الواجب المضيق اذا كان من مقدمات اداء الموسع لم يمنع تحريمه من صحة ما
يتوقف عليه من فعل الموسع ليكون قاضيا لسقوط الامر المتعلق به القاضي بفساده ويجيء تفصيل القول فيه انش في المسئلة الاتية رابعها انه قد يتخيل
ان الواجب من المقدمة هو ما يحصل به التوصل الى الواجب دون غيره فاذا اوجب الشارع علينا الحج كان قطع المسافة الموصلة الى الحج واجبا علينا لا مطلقا
فلو قطع المسافة الى مكة المشرفة وترك الحج لم يكن اتيا بالمقدمة الواجبة وكذا لو اتى بالوضوء وترك الاتيان بالصلوة ومن ذلك ما اذا كان له صارف
عن اداء الواجب فانه يخرج بذلك ساير ما ياتي به من مقدمات الفعل عن الوجوب فلا مانع ح من تركها حيث انه لا ايصال لشيء منها الى الواجب وان كان
المكلف تاركا للمقدمة الواجبة ايضا اعني خصوص الموصلة الى الواجب لان ما يقدم على تركه من الشرائط او فعله من الموانع واضداد الواجب ليس تركا للواجب ولا
اقداما على الحرام مع وجود الصارف عن الواجب لعدم ايصال شيء منها الى فعله على فرض الاتيان بها او تركها وقد يستفاد ذلك من العضدي في ذيل المسئلة
الاتية حيث قال ان حجة القول بوجوب المقدمة على تقدير تسليمها انما ينهض دليلا على الوجوب في حال كون المكلف مريدا للفعل المتوقف عليها كما لا
يخفى على من اعطاها حق النظر وكانه انما خص الوجوب بها في تلك الحال من جهة حصول التوصل بها عند ارادة ما يتوقف عليها دون ما اذا لم يكن مريدا
له اذ لا يتوصل بها ح الى فعله والاظهر كما هو ظاهر الجمهور وجوب المقدمة من حيث ايصالها الى ذات الواجب فالمقدمة التي لا يتحقق بها الايصال الى الواجب
واجب الحصول من حيث التوصل بها الى الواجب فيجب الاتيان بها او التوصل الى الواجب بغيرها فاذا لم يتوصل المكلف بها الى الواجب لم يخرج المقدمة
عن الوجوب فاذا وجب علينا شيء وجب الاتيان بما يتوقف عليه لا من جهة ذاته بل من حيث ادائه الى الواجب فيجب علينا الاقدام على فعل الواجب بعد الاتيان بمقدمته
فعدم الاقدام على الواجب بعد الاتيان بالمقدمة لا يخرج ما اتى به من المقدمة عن الوجوب فانها واجبة من حيث كونها مؤدية الى الواجب وان لم يحصل التادية

[illegible]

اليه

لا ما ل المكلف فمن عدم حصول الاداء بها لا ينافي اعتبارها من حيث كونها مؤدية الى الحكم بوجوبها من تلك الجهة وبالجملة انه لا يتنوع المقدمة من جهة ايصالها
الى المقدمة وعدمه الى نوعين يتصف بوجوب احدهما دون الآخر بل ليس هناك الا فعل واحد يتصف بالوجوب من حيث كونها موصلة الى الواجب سواء
ترتب عليها تلك الجهة او لا وتلك الجهة حاصلة فيها سواء تحقق بها الايصال اليه او لا نعم لو فرض انتفاء الجهة المذكورة عن المقدمة لم تكن واجبة وح يخرج عن عنوان
المقدمة كما لا يخفى فلا فرق في وجوبها بين وجود الصارف الاختياري عن اداء الواجب وعدمه ولو كان هناك صارف عن الواجب خارج عن اختيار المكلف خرجت
المقدمة عن الوجوب لانتفاء الحيثية المذكورة وح يسقط التكليف بالواجب ايضا والتامل في الادلة المتقدمة لوجوب المقدمة قاض بما قلناه كما لا يخفى على من
لاحظها حق النظر وقد نص على ما ذكرناه غير واحد من افاضل المتأخرين مصرحا بان ما دل على وجوب المقدمة انما ينهض دليلا على الوجوب مطلقا اذا امكن
صدور الواجب عن المكلف هذا ويتفرع على الوجهين المذكورين امور منها انه اذا كان المكلف صارفا عن اداء الواجب لم يكن ما يقدم عليه من ترك مقدمة
ممنوعا منه على الاول اذ المقدمات المتروكة غير موصلة الى الواجب مع وجود الصارف عنه وانما الممنوع منه هو ترك المقدمة الموصلة وليس ذلك الشيء من تلك
التروك ويتفرع عليه صحة اداء الواجب الموسع عند مزاحمة المضيق اذ لا يتحقق فعل الموسع الا مع وجود الصارف عن المضيق وح فلا يكون ما يأتي به من
الموسع منهيا عنه ليقضي النهي فسادا بخلاف ما لو قيل بالثاني لتعلق النهي ح لكون تركه مقدمة لاداء الواجب فيكون واجبا من حيث كونه موصلا الى
الواجب ويشكل بانه لا اشكال في حرمة ترك المقدمة الموصلة وكذا في وجوب ترك المانع الموصل الى فعل الواجب فالمكلف مع وجود الصارف عن الواجب اذا
ترك الواجب وترك مقدمته يكون تاركا للواجب بنفسه وللمقدمة الموصلة اليه فكيف يصح القول بكون ما يقدم عليه من ترك المقدمة جائزا او محرما مقارنته مع
وجود الصارف مع حرمته ايضا لا يقضي بجواز الترك الحاصل منه واذا ترك الواجب واتى بضده فقد ترك نفس الواجب ومقدمته الواجبة التي هي ترك ضده الموصل
اليه ومن البين ان ما اتى به من فعل الضد ترك لترك الضد الموصل الى الواجب ايضا فيلزم ان يكون حراما من تلك الجهة وان لم يكن ترك الضد في المقام موصلا
الى الواجب لسوء اختيار المكلف ولا مانع من اجتماع حصول التركين في المقام بفعل الضد كما لا يخفى فلا يتم الحكم بصحة ما اتى به من الضد ايضا وسيجيء الكلام فيه ان شاء الله
تعالى ومنها انه يصح اداء الوضوء ونحوه بقصد الوجوب عند اشتغال الذمة بالغاية الواجبة وان لم يأت بها لاداء تلك الغاية بل لغاية مندوبة بناء على الثاني بخلاف
الاول اذ لا يجوز ح قصد الوجوب الا اذا اتى بها لاداء الغاية الواجبة ولا اقل من نيته اداءها اليها اذا لم يلحظ الغاية الواجبة حال اداء الفعل ومنها جواز اخذ الاجرة على
المقدمة في الصورة المفروضة وعدم جوازه على الوجهين نظرا الى ما تقرر من عدم جواز اخذ الاجرة على الواجبات بناء على عدم الفرق في ذلك بين الواجبات النفسية
والغيرية كما مرت الاشارة اليه ومنها برء الناذر بفعلها في الصورة المذكورة لو تعلق نذره بفعل الواجب او واجبات عديدة بناء على الثاني اذا قلنا بشمول الواجبات
عند الاطلاق للواجبات الغيرية او صرح الناذر بالتعميم بخلاف ما لو بني على الاول خامسها انه يجري جميع ما قلنا في مقدمة الواجب بالنسبة الى مقدمات المندوب
فيحكم بحصول الندب الغيري في مقدماته على القول بوجوب مقدمة الواجب بخلاف القول بعدمه والظاهر انه لا اشكال في استحباب مقدمة المندوب اذا اتى بها لاجل
ادائها اليه وان قلنا بعدم وجوب مقدمة الواجب لما تقرر من ان كل فعل قصد به الطاعة فهو طاعة وهو غير ما نحن بصدده من ثبوت استحبابها الغيري فان ذلك
استحباب نفسي حاصل في مقدمة الواجب ايضا وان لم نقل بوجوبها الغيري ولذا ينعقد نذرها من حيث انها مقدمة لاداء الواجب على القول بعدم وجوب
المقدمة ايضا ولا مانع من اجتماع الاستحباب النفسي والوجوب الغيري بوجه كما انه لا مانع من اجتماع الوجوب الغيري والاستحباب الغيري فيما اذا كان الفعل المفروض مقدمة
للواجب والمندوب وتضاد الاحكام لا يقضي بامتناع ذلك مع عدم الاكتفاء باختلاف الجهة مع اتحاد المتعلق كما هو الحق فانه انما يفيد امتناع اجتماع حكمين منها
في امر واحد بحسب الواقع بان يكون الفعل الواحد واجبا غير جائز الترك ومندوبا جائز الترك لا اجتماع الجهتين المذكورتين ح فيتبع الجهة الاقوى فعند اجتماع الوجوب الغيري
والاستحباب النفسي والغيري يكون حكم ذلك الشيء هو الوجوب بمعنى انه اذا لوحظ ذلك الشيء في نفسه وبالنسبة الى غاية اخرى راجحة كان رجحانها بالغا الى حد
المنع من الترك فالحاصل بحسب الواقع جهتان مرجحتان للفعل احديهما بالغة الى درجة المنع من الترك والاخرى غير بالغة اليها ومن البين انه لا تضاد بينهما فلا مانع من
اجتماعهما في امر واحد فان عدم ايصال الجهة النادبة الى حد الوجوب لا ينافي ايصال الاخرى الى ذلك وذلك كالوضوء بالنسبة الى الصلوة الواجبة وبالنظر الى قراءة
القرآن ونحوها اذ من الواضح عدم سقوط رجحان الوضوء لاجل التلاوة بعد دخول وقت الصلوة غاية الامر ح ان يكون الوضوء موصوفا بالوجوب لا غير بعد ذلك ليلزم
اتيان الفاعل به على ذلك الوجه اذ لا مانع من اتيانه به لا من جهة وجوبه بل بجهة اخرى راجحة غير بالغة الى تلك الدرجة فيختلف الحال بملاحظة ذلك بين الوجوب
الذي يكون صفة للفعل وما يكون جهة لايقاعه ويعبر عن الاول بالوجوب الواقعي صفة وعن الثاني بالوجوب الجعولي غاية فيمكن اجتماع الوجوبين كما اذا اتى
بالفعل المفروض لاجل كونه واجبا ويمكن افتراقهما كما اذا اتى بالواجب لا لاجل رجحانه الغير البالغ الى درجة الوجوب فيكون اتيانا بالواجب لكن لا على جهة وجوبه بل على
الجهة النادبة ولا يمنع ذلك من اداء الواجب وان كان عبادة لما تقرر من عدم اعتبار ملاحظة الامتثال للامر الخاص في اداء الواجب فانه بعد العلم برجحان الفعل
في الجملة والاتيان به من جهة رجحانه يقع الفعل ويتصف بالوجوب بحسب الواقع فيكون المكلف اتيا بالواجب خارجا عن عهدة التكليف وان لم يصدق امتثاله لذلك
الامر الا بعد ملاحظته في الجملة عند الاتيان بالفعل فانا اتى بالفعل على جهة القربة ولو كانت تلك الجهة نادبة الى الفعل كان ذلك الفعل عبادة واجبة عليه
من جهة اخرى لا يعلمها اصلا او غفل عنها حال اداء الفعل عنها كان ذلك الفعل مجزيا عن الواجب وكان متصفا بالوجوب بحسب الواقع وان لم يأت به من جهة وجوبه
سادسها ان ما مر من الكلام في مقدمة الواجب يجري بعينه في مقدمات ترك الحرام اعني ما يتوقف عليه ترك الحرام من الافعال والتروك بل يندرج ذلك في مقدمة
الواجب نظرا الى وجوب ترك الحرام وكما ان مقدمة الواجب قد تكون مقدمة لوجوده وقد تكون مقدمة للعلم بحصوله فكذا مقدمة العلم بحصول ترك الحرام
قد تكون مقدمة لنفس الترك سواء كانت فعلا او تركا وقد تكون مقدمة للعلم به كما في الحلال المشتبه بالحرام كما اذا اشتبه المذكى الحلال بالحرام فانه يتوقف العلم
بالاجتناب عن الحرام على التجنب عن جميع ما وقع فيه الاشتباه فيجب الاجتناب عن الكل وذهب جماعة الى عدم وجوب التجنب نظرا الى بعض الاخبار الدالة على عدم وجوب الاجتناب
عن الحرام الا مع العلم بعينه فعند الاشتباه لا يجب ترك الحرام مطلقا حتى يجب مقدمة العلم به وهو ضعيف كما سيجيء تفصيل القول فيه في محله ان شاء الله تعالى ان ما اختا

الجانب

الجماعة من عدم جواز التجنب الا عن الحرام المعلوم انما هو بالنسبة الى الماليات ونحوها واما بالنظر الى الاقدام على ساير المحرمات كما اذا اشتبه الكافر بالمسلم او من يجب قتله بمن لا يجب ومن يحل وطيه بمن يحرم او اشتبه الخمر بغيره او السم بغيره ونحو ذلك فان الظاهر انه لا يقول بجواز الاقدام وتوقف لزومه على العلم فيحكم في الامثلة المذكورة بحل القتل والسبي والوطي والشرب والاكل بمجرد الشبهة الحاصلة كيف وربما يعد المنع من ذلك من الضروريات الواضحة المستغنية عن ذكر الادلة هنا وقد علم بما ذكرناه ان حرمة السبب المفضي الى الحرام لتوقف ترك الحرام على تركه بل لا يبعد القول بتحريمه ولو على القول بعدم وجوب المقدمة الشرطية نظرا الى كونه في حكم المقدمة السببية فكما يجب الاسباب المفضية الى فعل الواجب كذا يحرم السبب المفضي الى الحرام كما يستفاد من المصير بل قد يقال بتحريمه ولو مع عدم القول بوجوب المقدمة مطلقا لاستفادة ذلك من تتبع موارد الشرع واما ساير مقدمات الحرام فلا وجه للقول بتحريمها لعدم استلزامها لحصول الحرام وعدم كونها معتبرة في ترك الحرام ليتوقف تركه على تركها الا ان تكون جزءا اخيرا للعلة التامة فتحرم كما عرفت ولا يبعد اندراجها في الاسباب نعم لو قصد بفعل المقدمة التوصل الى الحرام كان محرما لقيام الدليل على تحريم الافعال التي يقصد بها المحرمات وهو حرام نفسي فلا ربط له بالمقام ولا فرق اذن بين ما لو حصل التوصل بها الى الحرام او لا ساير بعها قد يتخيل ان المقدمة اذا كانت فعل امور يكون الاتيان بالواجب حاصلا في ضمنها كالصلوة الى الجوانب الاربع والصلوة في الثوبين المشتبهين كانت واجبة على القولين لان في الاتيان بها اتيانا بالواجب فلا خلاف في وجوبها لانه عين الاتيان بالواجب وهو منصوص في بعض الموارد كالصلوة الى اربع جهات عند اشتباه القبلة والصلوة في كل من الثوبين المشتبهين عند اشتباه الطاهر بالنجس وغير ذلك انتهى ويرد عليه انه ان قيل بكون الافعال المتعددة مقدمة بالنسبة الى نفس الواجب فهو بين الفساد لوضوح عدم الحاجة في وجوده الى التكرار وان اريد كون ذلك مقدمة للعلم باداء الواجب فانه كما يجب الاتيان بالفعل يجب العلم بتفريغ الذمة ايضا فيكون التكرار واجبا لتوقف وجود العلم الواجب عليه فدعوى كون الواجب حاصلا في ضمن المقدمة غير ظاهرة فان الواجب الذي يكون التكرار مقدمة بالنسبة اليه هو العلم باداء الواجب وهو غير حاصل في ضمنها واداء اصل الواجب الحاصل في ضمنها ليس مما يتوقف حصوله على التكرار قطعا فليس ذلك مقدمة بالنسبة اليه وحيث كان التكرار المفروض مقدمة بالنسبة الى وجود العلم الواجب كان الحال فيه كساير المقدمات من غير فرق نعم يندرج ذلك في المقدمة السببية لكون التكرار سببا لحصول العلم فالحال فيه كساير اسباب الواجبات ودلالة النص على وجوب التكرار في بعض الموارد لا يفيد شيئا في المقام كورود النص بوجوب غيره من المقدمات كوجوب الوضوء والغسل للصلوة ويدفعه انه لا شك في اتيانه بكل من الافعال المتكررة على سبيل الوجوب نظرا الى وجوب الاحتياط في مثله بعد اليقين بالاشتغال فلا وجه للقول بعدم وجوب ذلك بناء على القول بنفي وجوب المقدمة مطلقا كيف وليس الحال في ذلك الا كغيره من الاحتياط الواجب كوجوب الاتيان بالاجزاء المشكوكة على القول بكون اسامي العبادات موضوعة للصحيحة فان وجوب الاتيان بها انما هو من جهة تحصيل العلم بالفراغ بعد اليقين بالاشتغال وقد يقال بان وجوبها من باب الاحتياط غير الوجوب من باب المقدمة وذلك لاستصحاب بقاء الاشتغال قبل حصول التكرار او الاتيان بالجزء المشكوك فيحكم بالوجوب من تلك الجهة لا بمجرد كونها مقدمة للعلم وفيه ان ذلك انما يجري بالنسبة الى الاتيان بالاجزاء المشكوكة واما في المقام فلا يصح ذلك اذ لا وجه في نية الوجوب في كل من الفعلين الا من باب المقدمة وليس الوجه في وجوب الاحتياط الا من جهة توقف اليقين بالفراغ عليه فالقول بعدم وجوب المقدمة مع اطباق الاصحاب ظاهرا على الوجوب من الجهة المذكورة غير متجه نعم مع الغض عن اطباقهم عليه يمكن المناقشة فيه بناء على القول بعدم وجوب المقدمة مطلقا الا ان اتفاقهم على الوجوب يدفع ذلك وفيه دلالة على ما ذكرنا المصير من الاتفاق على وجوب المقدمة السببية اذ لا خصوصية للسبب المذكور من بين اسباب الواجبات قوله الحق ان الامر بالشيء اه الخلاف في هذه المسئلة كالمسئلة المتقدمة ليس من جهة دلالة صيغة الامر على ذلك وعدمها انما الكلام في اقتضاء ما دل على ايجاب الفعل بذلك سواء كان الدال عليه صيغة الامر او غيرها على وجه الحقيقة او المجاز بل لو دل العقل على وجوب شيء جرى فيه البحث فادراج المسئلة في بحث الاوامر انما هو من جهة مدلولها وقد ادرجها بعضهم في الادلة العقلية كالمسئلة المتقدمة من جهة كونها من جملة الملازمات الثابتة بحكم العقل قوله عن ضده الخاص اه قد يفسر مطلق الضد في المقام الشامل للخاص والعام بما ينافي الفعل المامور به ويستحيل اجتماعه معه في الخارج فيعم ذلك ما يكون مقابلته للمامور به من قبيل تقابل الايجاب والسلب كما في الضد العام او من قبيل تقابل التضاد كما في الضد الخاص وما يكون منافيا له بالذات او بالعرض بان لا ينفك عما ينافيه بالذات كالامور الملازمة لاضداده فان منافاتها للمامور به تبعية من جهة ملازمتها لما يضاده من غير ان يكون هناك مضادة بينهما مع قطع النظر عن ذلك وهذا التفسير للضد العام لا يخلو عن ضعف ذلك وهذا التفسير للضد العام فانه اندراج الجزء في محل البحث من جهة انه لا يزيد الحال فيها على لوازم الواجب لوازم مقدماته بالنسبة الى البحث السابق ولا يندرج شيء منها في عنوان المقدمة كما عرفت الحال فيها اقصى الامر ان يثبت لها هناك وجوب بالعرض نظرا الى وجوب ما يلازمها والظاهر ان المعنى المذكور مما لا يقبل النزاع حسبما مر بيانه والكلام في هذه المسئلة نظير البحث في مقدمة الواجب من غير تفاوت فلا اشكال في حصول النهي عنها على الوجه المذكور من غير ان يكون هناك نهيان بل نهي واحد متعلق بالمنهي عنه بالذات وبما لازمه بالعرض بمعنى ان النهي المتعلق بذلك الشيء ولا ربط له بما هو المتنازع فيه في المقام وفي بحث المقدمة كما مر القول فيه فالاولى تفسير الضد هنا بما ينافي المامور به بالذات سواء كان مناقضا كما في الضد العام بمعنى الترك فيقابله تقابل الايجاب والسلب او كان مضادا له ملازما للنقيض كما في ساير الاضداد الخاصة المنافية للمامور به بالذات الملازمة لما يناقضه اعني الترك وقد يعد منافاتها للمامور به عرضية وهو غير متجه لوضوح كون المنافاة بين الضدين ذاتية ولذا يعد تقابل التضاد من اقسام التقابل من غير ان يرجع الى تقابل الايجاب والسلب كما ان التقابل المذكور يسلم ذلك وما ذكره مبني على المسامحة في التعبير والا فالفرق بين الضد ولوازمه امر غني عن البيان هذا واما الضد الخاص فقد يطلق على كل من الافعال الوجودية المنافية للمامور به بالذات والوجه في اطلاق الخاص عليها ظاهر وقد يطلق على المفهوم الجامع بين تلك الاضداد اعني الفعل الوجودي الخاص الذي لا يجامع المامور به بالذات وهو عنوان لكل من تلك الاضداد الملاحظة بخصوصياتها على وجه كلي فالنهي في الحقيقة انما يتعلق بتلك الجزئيات وان لوحظت بالعنوان العام ولا منافاة وهو بهذا المعنى وان كان شاملا لجميع الاضداد الخاصة فربما يتوهم كون المناسب عده ضدا عاما نظرا الى ذلك لكن لما كانت الخصوصية ملحوظة في المفهوم المذكور على وجه الاجمال

بل كان المنهي عنه في الحقيقة هو كل واحد من الاضداد الخاصة وكان ذلك العنوان العام آلة لملاحظتها صح عدّه خاصا وقد يوضح المعنى المذكور بانه لما لاحظ الخصوصيّة
فيقال انه الفعل الوجودي الذي لا يجامع المامور به بالذات فيكون مفاده امرا كليا منطبقا على الجزئيات الخاصة من غير ان يكون شيء من تلك الخصوصيات ماخوذة
في مفهوم الضد وهو بهذا الاعتبار ايضا ضد خاص وان كان اقرب الى العموم من الوجه الاول السابق لتعلق النهي ايضا بتلك الجزئيات الخاصة من حيث انطباق
ذلك عليها وان لم يكن شيء من تلك الخصوصيات متعلقة للنهي بملاحظة خصوصياتها بل انما يتعلق النهي بها من جهة كونها فعلا وجوديا مضادا للمامور به فهي اضداد
خاصة يتعلق النهي بها من جهة كونها من جزئيات المنهي عنه فلا وجه ايضا لاندراج ذلك في الضد العام كيف ولا يتعلق النهي في الضد العام بشيء من جزئيات
الافعال وانما يتعلق بامر عام يقارن تلك الجزئيات حسبما نشير اليه انشاء الله والظاهر ان القائل باقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده الخاص انما يعني به احد الوجهين
المذكورين اذ لا يعقل القول بدلالة الامر على النهي عن خصوص كل من الاضداد الخاصة بعنوانه الخاص به قوله واما العام فقد يطلق الخ يمكن ان يلحظ الاضداد الوجودية
على كل من الوجهين المتقدمين فتكون خصوصية الضد الخاص ملحوظة في احدهما على اجمال بين الوجهين غير ملحوظة في الآخر على حسب ما مر وعلى كل منهما فاحد الاضداد
اما ان يلحظ على وجه يعتبر فيه الوحدة فيكون المنهي عنه هو واحد منها دون ما زاد عليه واما ان يلحظ على وجه لا بشرط فيكون النهي عن احدها نهيا عن جميع ما عداها
فيكون بمنزلة النكرة في سياق النفي ويعم جميع الافراد فليس المنهي عنه الا الضد الخاص الا انه مع دلالته على الاستغراق يكون النهي عن جميع الاضداد الخاصة و
عدمها يكون ضدا خاصا لها من غير تعيين وكان المقصود بالنهي عن ايقاع ضد كان الواجب اي ضد كان منها فلا يعم النهي كلا من ضدي المامور به لو امكن الاتيان
بها في زمان واحد واما المحرم واحد منها قوله وقد يطلق ويراد به الترك هذا هو المعروف في اطلاق الضد العام واما اطلاقه عليه للضد لعدم امكان اجتماعه مع
المامور به ولا ينافيه كونه عدميا اذ اعتبار كون الضد وجوديا من اصطلاح ارباب المعقول ولا ربط له باطلاق علماء الاصول واطلق عليه لفظ الضد من
جهة مقارنته للاضداد الخاصة فيكون الاطلاق المذكور مجازا من جهة المجاورة واما كونه عاما فنظرا لمقارنته لكل من الاضداد الوجودية او لشموله لما
يقارن الاضداد الخاصة وما لا يقارنها بناء على امكان خلو المكلف عن الافعال ولكون المنهي عنه امرا عاما لا يقتضي تعلق النهي بشيء من الاضداد الخاصة كما يقتضي
به تعلق النهي بالضد الخاص على احد الوجوه المتقدمة ونحو ذلك الكلام في الكف عن فعل المامور به فهو ايضا فعل عام يغاير كلا من الاضداد الخاصة ويقارنها
والقائل بكون متعلق النهي هو الكف دون الترك ينبغي ان يعتبر في الضد العام في المقام الكف المذكور وح فالاطلاق الضد عليه ظاهر بالنظر الى الاصطلاح
ايضا قوله وهذا يدل الامر على النهي عنه بالتضمن الخ وذلك لكون مدلول الصيغة طلب الفعل مع المنع من الترك فيكون دلالتها على المنع من الترك بالتضمن
ويجيء تفصيل القول فيه انشاء الله قوله واضطرب كلامهم في بيان محله اعلم ان الكلام في بيان محل النزاع في المقام يقع في امور احدها ان المراد بالنهي عن الضد الذي
وقع الكلام في دلالة الامر عليه هل هو النهي الاصلي او التبعي وهل يراد به النهي النفسي او الغيري فانه كما ينقسم الواجب الى اصلي وتبعي ونفسي وغيري كذلك الحرام
ينقسم الى الاقسام الاربعة المذكورة فما يتعلق غرض الشارع بعدمه في نفسه فهو حرام اصلي وما يتعلق غرضه بعدمه لادائه الى محرم آخر او اداء عدمه الى واجب
من غير ان يكون له مطلوبية مع قطع النظر عن ذلك فهو حرام غيري وما يكون متعلقا للخطاب على نحو ما مر في الواجب الاصلي فهو حرام اصلي وما يلزم حرمته من
تعلق الخطاب بشيء آخر من غير ان يتعلق به اصالة فهو حرام تبعي وح نقول انه على القول بكون الامر بالشيء عين النهي عن ضده ليس هناك تكليفان صادران عن المكلف
بل الحاصل هناك تكليف واحد يكون امرا بالشيء وهو بعينه نهي عن ضده حسبما يأتي بيانه انشاء الله واما على القول بمغايرة الامر بالشيء النهي عن ضده واستلزامه
له فمن البين التزام القائل المذكور ح بحصول تكليفين يكون احدهما ملزوما والآخر لازما له لكن لا بد من القول بكون احدهما نفسيا والآخر غيريا اذ لا يعقل القول
بحصول تكليفين مستقلين في المقام يكون الاتيان بكل منهما مطلوبا في نفسه وفي حيال ذاته ليترتب عليهما ثوابان على تقدير امتثالهما وعقابان وعلى تقدير عصيانهما
حسبما مر القول فيه في مقدمة الواجب والظ على هذا المذهب كون الخطاب به تبعيا لوضوح عدم دلالة الخطاب اصالة الا على تكليف واحد هو ايجاب ذلك
الشيء وانما يستفاد التكليف بالترك من جهة استلزامه له كما هو شأن الاحكام التبعية نعم لو قيل بحصول الدلالة اللفظية الالتزامية وسلم تنزيلها منزلة
الدلالة المطابقية في تعلق الخطاب بمدلوله كان النهي عنه اصليا لكن القول بحصول الالتزام اللفظي في محل الخلاف على فرض ثبوت القائل به موهون جدا كما
ستعرفه انشاء الله ومع ذلك لا يترتب ثمرة على القول بتعلق الخطاب به اصالة والبناء على ثبوته تبعا حسبما مر الكلام فيه في مقدمة الواجب وح فما ذكره بعض الافاضل
من ان الخلاف في المسئلة في النهي الاصلي المتعلق بالضد دون التبعي فهو ليس من محط النزاع في شيء بين الوهن وهو نظير ما ذكره في مقدمة الواجب من كون الخلاف
في وجوبها الاصلي بل النفسي ايضا حسب ما مرت الاشارة اليه وقد بينا هناك ما يرد عليه وما يتوهم في المقام من ان ما فرع على الخلاف المذكور من فساد الضد اذا كان
عبادة موسعة يدل على ارادة التحريم الاصلي لعدم ترتب الفساد على النهي التبعي مدفوع بانه ان كان عدم ترتب الفساد على النهي التبعي من جهة عدم تعلق صريح النهي
به فهو بين الفساد لوضوح ان الفساد المستفاد من النهي المتعلق بالعبادة ليس من جهة دلالة اللفظ عليه ابتداء بل من جهة منافاة التحريم لصحة العبادة وح فاي فرق
بين استفادة التحريم من اللفظ ابتداء او من العقل بواسطة اللفظ كما في المقام او من العقل المستقل وان كان من جهة كون النهي المتعلق به غيريا اذ لا منافاة فيه
للرجحان المعتبر في العبادة ليكون قاضيا بفسادها ففيه اولا ان دعوى كون النهي المتعلق بالضد الخاص نفسيا ليكون هناك تكليفان اصليان مستقلان مما
يشهد الوجدان السليم بفسادها بل هو واضح الفساد بحيث لا مجال لتوهم الخلاف فيه كما مرت الاشارة اليه وثانيا انه لا داعي الى حمل كلامهم على هذا الوجه السخيف ومجرد ما
ذكر من الوجه لا يقضي به اذ التزام دلالة النهي الغيري المتعلق بالعبادة على الفساد اهون من ذلك بمراتب بل لا غبار عليه في ظاهر النظر نظرا الى ان صحة العبادة تتوقف
على تعلق الامر بها ومع فرض تعلق النهي الغيري بها لا مجال لتعلق الامر لاستحالة تعلق الامر والنهي بشيء واحد ولو من جهتين على ما هو المعروف بينهم وكون النهي
غيريا لا يقضي بجواز الاجتماع اذ الجهة القاضية بالمنع في غيره قاضية بالنسبة اليه ايضا لاتحاد المناط في المنع اذ مع كون ترك الفعل مطلوبا للشارع ولو لاجل الغير لا يعقل
ان يكون فعله مطلوبا ايضا نعم هناك وجه دقيق لعدم ترتب الفساد على النهي الغيري في المقام غير ما يتخيل في بادي النظر يأتي بيانه انشاء الله ولا يقضي ذلك بصرف
كلامهم في المقام عن ظاهره وحمله على ذلك الوجه الفاسد والحاصل انه لو فرض فساد الدعوى المذكورة فمن الظاهر انه ليس مرادا ظاهرا او على فرض ظهوره فليس في

في تحرير محل النزاع

الوضوح كوضوح فساد التزام تكليفين نفسيين حاصلين في المقام حتى يصح جعل ذلك شاهدا على حمل كلامهم على تلك الاحتمال الذي لا ينبغي وقوع الخلاف فيه
بين اهل العلم غاية الامر ان يبقى بحثا فيما بنوا عليه من الثمرة بعد التحصيل ما ياتي بيانه ثم ما يتحصل مما قررنا ان النزاع في المقام في تعلق النهي الغيري التبعي بالضد
فالقائل بكون الامر بالشيء مستلزما للنهي عن ضده انما يعني به ذلك والقائل بعدمه يمنع عن حصول النهي عن الضد من اصله غاية الامر ان يقول بكون الضد
مما لا بد من تركه او كون تركه مطلوبا بالمطلوبية المامور به لعدم انفكاكه عنه بان يكون هناك طلب واحد يتعلق بالمامور به بالذات وبترك الضد بالعرض
على ما مرت الاشارة الى نظيره في مقدمة الواجب ثانيها انه لا خلاف لاحد في كون صيغة الامر مغايرة لصيغة النهي وانه لا اتحاد بين الصيغتين في الوجود
حتى يكون صيغة افعل بعينه صيغة لا تفعل وكذا في عدم حصول الملازمة بين الصيغتين لوضوح خلافه بالحس فلا يقع في مثله التشاجر بين العلماء و
انما الخلاف في المقام في كون صيغة الامر بالشيء قاضيا بمفاد النهي عن الضد حتى يكون الحاصل بصيغة الامر امرين اعني الامر بالشيء والنهي عن ضده سواء كانا
حاصلين بحصول واحد او حصولين يتبع الثاني منهما الاول في الوجود وانه ليس الحاصل هناك الا الامر بالشيء لا غير ثم انه لا تامل في وقوع الخلاف بينهم
في اقتضاء الامر للنهي بالنسبة الى الاضداد الخاصة كما هو ظاهر كلماتهم وفي وقوع الخلاف بالنسبة الى الضد العام بمعنى الترك تامل نظرا الى وضوح اقتضاء
الامر له بحيث لا مجال للريب فيه فيبعد وقوع النزاع في مثله الا ان يكون الخلاف فيه في كيفية الاقتضاء حسبما يشير اليه المصنف ولذا حكى الاجماع على ثبوت اصل الاقتضاء
لكن يظهر من كلمات جماعة من الاصوليين وقوع الخلاف فيه ايضا منهم السيد العميدي في المنية حيث عنون البحث في الضد العام بمعنى الترك وجعله مضادا للمامور
به بالذات وما يشتمل على الترك من احد الاضداد الوجودية مضادا له بالعرض فقال بكون الامر بالشيء قاضيا بالنهي عن ضده العام بالمعنى المذكور بالذات و
عن سائر الاضداد الوجودية بالعرض وقد حكى الخلاف فيه عن جمهور المعتزلة وكثير من الاشاعرة وعزى اختياره الى محققي الفريقين من المتاخرين وهذا كما ترى صريح
في وقوع الخلاف في الامرين وربما يلوح ذلك من العلامة في النهاية وقد استقرب القول بافادة الامر بالشيء النهي عن ضده العام بمعنى الترك اذا لم يكن الامر غافلا
عنه وربما يستفاد القول به من السيد قدس سره في الذريعة حيث قال ان الذي يقتضيه الامر كون فاعله مريدا للمامور به وانه ليس من الواجب ان يكره الترك
ثم ذكر الامر المتعلق بالنوافل مع انه سبحانه ما نهى عن تركها ولا كره اضدادها فالظاهر على هذا وقوع الخلاف بالنسبة الى الضد العام ايضا الا انه ضعيف جدا
ويمكن تصوير القول بعدم الاقتضاء فيه بوجهين احدهما ان يكون مبنيا على القول بجواز التكليف بالمحال فيجوز عنده الامر بالفعل والترك معا فلا يدل تحريم الامر
بالشيء على المنع من تركه وفيه ان قضية القول المذكور جواز حصول المنع من الترك والامر به معا فلا يلزم من حصول الامر بالفعل والترك معا الا حصول المنع من الترك
والامر بالترك فيكون المنع من الترك حاصلا في المقام ايضا كما يقول به من لا يجوز التكليف بالمحال من غير فرق فكيف والقائل بجواز التكليف بالمحال لا يقول ببطلان دلالة
التضمن او الالتزام غاية الامر ان يقول بجواز اجتماع الامرين ثانيهما ان يكون ملحوظ القائل المذكور انه ليس الحاصل في المقام الا تكليفا ايجابيا فقط من غير ان يتحقق
هناك تحريم بل انما يكون المنع من الترك حاصلا بالتزام الفعل من غير ان يكون هناك امر اخر غير الالزام المذكور فليس هناك الا نهي عن الضد وانت خبير بانه ان تم
التقرير المذكور حسبما يجيء بيانه ان شاء الله افاد كون الامر بالشيء عين النهي عن ضده بحسب الخارج فيعود النزاع لفظيا حيث ان القائل بعدم الدلالة يقول انه ليس هناك
شيء وراء ايجاب الفعل والاخر يقول ان المنع من الترك حاصل بحصول الايجاب المذكور ثم انه قد وقع الخلاف ايضا بينهم في كيفية الاقتضاء في المقامين بعد اتفاقهم على اصل
الدلالة حسبما قرره المصنف وسنشير اليه ان شاء الله في الضد العام ثالثها ان جماعة من المتاخرين قرروا النزاع في المسئلة في الواجب المضيق اذا كان ما يضاده واجبا موسعا
وقالوا ان الواجبين اما ان يكونا موسعين او مضيقين او المامور به مضيقا والضد موسعا او بالعكس وذكروا انه لا خلاف في شيء من الاقسام الا في الثالث اما الحال
في الموسعين فظاهر واما المضيقان فان كان اهتمام الشارع بهما على نحو واحد تخير المكلف بينهما وان كان احدهما اهم من الاخر اختص الاهم بالوجوب دون الاخر وبعضهم
قسم الواجب الى ما يكون من حق الله ومن حق الناس واحدهما من حق الله والاخر من حق الناس ففي الاول والثاني يتخير المكلف بينهما الا ان يثبت اهمية احدهما
وفي الثالث يقدم الثاني الا ان يعلم كون الاول اهم منه ومرجع ذلك الى الوجه المتقدم اذ ليس تقديم حق الناس على حقه تعالى الا من جهة الاهمية في الجملة فيتعين الاتيان
بالمامور الاهم على وجه كلي واما الوجه الرابع فالحال فيه ظاهر لوضوح عدم قضاء الامر بالموسع بالنهي عن المضيق لعدم مزاحمته له وقد ناقشهم بعض الافاضل في امرين
احدهما في عد الموسع مامورا به والمضيق ضدا مع انه ينبغي ان يكون الامر بالعكس لكون المضيق مطلوبا للشارع في ذلك الزمان البتة فيكون الموسع ضدا له
ولذا بنى الفاضل المذكور على اسقاط القسم الرابع وجعل الوجوه ثلاثة ويدفعه ان صحة اطلاق كل من اللفظين مبني على حصول مدلوله في المقام والمفروض حصوله
فاي مناقشة في اطلاق لفظه عليه وتضيق الطلب في جانب الضد وتوسعته في جانب المامور به لا يمنع من اطلاق المامور به على الموسع والضد على الاخر لوضوح تعلق
الامر بالموسع وكون الاخر ضدا له وانما يطلق المامور به على الموسع حيث ان المقصود معرفة اقتضائه النهي عن ضده وعدمه فبعد ان تعلق الامر بالموسع لا يقتضي تعلق
النهي بضده المفروض فلا يبقى هذا الاطلاق من اعتبار الموسع مامورا به والاخر ضدا له وان كان مضيقا وهو ظاهر وكون بقاء الامر بالموسع محل الكلام لا يمنع
من اطلاق اللفظ عليه مع تعلق الامر به في الجملة كما هو الحال في غيره وثانيهما ان اهمية احد الواجبين في نظر الشارع انما يقضي باولوية اختيار المكلف له واين ذلك من
اختصاص التكليف به بحسب الشرع الا ان يقوم هناك دليل شرعي على وجوب تقديم الاهم كما في الصلوة اليومية بالنسبة الى صلوة الكسوف ونحوها وبين
المقصود من الاهمية في المقام هو ما يكون وجوبه اشد في نظر الشرع واهتمامه به اكثر ولا ريب انه اذا كان الحال على ذلك كان الاخذ بالاهم متعينا عند الدوران
بينه وبين غيره وثبوت الاهمية على الوجه المذكور انما يعلم من ملاحظة الشرع وممارسة الادلة الشرعية من غير حاجة الى قيام دليل خاص عليه فاذا ثبت ذلك من الشرع
قضى بتقديم الاهم كما هو ظاهر من ملاحظة موارده هذا ولا يذهب عليك ان ما ذكره الجماعة من تخصيص محل النزاع بالصورة المذكورة غير مذكور في كلام المعظم
بل كلماتهم مطلقة وانما تعرض للتفصيل المذكور جماعة من المتاخرين وكان الحامل لهم على تخصيص الخلاف بالواجبين ظهور الثمرة بالنسبة الى ذلك اذ لو لم يكن
الضد مامورا به لم يتفرع عليه الثمرة المفروضة من الحكم بفساده على القول باقتضاء النهي عنه واخراج صورة توسعة الامر من جهة ظهور عدم حرمة الترك حينئذ قبل تضيق
الامر فلا يعقل تحريم اضداده الخاصة حتى يتبعه الفساد واما اخراج الواجبين المضيقين فلعدم امكان تعلق الامر بهما على الوجه المذكور فاما ان يبنى على التخيير

[Margin note:] المراد بالنهي بصيغة في المقام ... وكذا الحال ... ما يعتبر في تفصيل الاقسام ... بالمضيق ... ان الواجبين اما ان يكونا موسعين او المامور به على ... او بالعكس ... والضد ... [illegible]

او يحكم

او يحكم بتعيين الاتمام فعلى الاول لا وجه للمنهى عن الضد وعلى الثانى لا مسرح لاحتمال الصحة في الاخر فلت وان جرى بها فيها اما اولا فبانه لا داعى الى تخصيص النزاع
بالصورة المفروضة مع اطلاق كلام الاصوليين واختصاص الثمرة بالصورة المفروضة على فرض تسليمه لا يقضى بتخصيص النزاع لامكان وقوعه على سبيل الاطلاق
وان ثمر الخلاف في صورة مخصوصة اذ لا يعتبر في ثمرة الخلاف جريانها في جميع جزئيات المسئلة واما ثانيا فلان اختصاص الثمرة بالصورة المفروضة محل نظر لامكان
جريانها في غير الواجبات فانه اذا كان الضد من العقود او الايقاعات امكن القول بفساده من جهة النهى المتعلق به بناء على القول باقتضائه الفساد في المعاملة
مط وايضا فلو كان الضد في نفسه من الافعال المباحة فان قلنا بتعلق النهى به لم يصح الاستيجار عليه ولم يستحق العامل اخذ الاجرة عليه لاندراجه اذن في
المحرمات ثم انه يجرى الثمرة بالنسبة الى المندوبات كالصلوة المندوبة والتلاوة والزيارة ونحوها مما مر ولا وجه لتخصيص الحكم بالواجب واما ثالثا فلان
الحكم بخروج المضيقين عن محل الخلاف غير لازم وما ذكره من الوجه انما يقضى بعدم جواز تعلق التكليف بهما معا واما اذا كان التكليف بهما على الترتيب فمما
لا مانع منه حسبما يأتى تفصيل القول فيه انشاء الله وما ذكره من خروج الامر الموسع عن محل الكلام فانما يصح ذلك اذا لوحظ بالنسبة الى الفعل الواقع في اجزاء
الوقت قبل تضيق الواجب اذ من البين عدم اقتضائه النهى عن ضده مط ولو عرضية لعدم المنع من الترك اذ لا منع من تركه ولا يقضى ذلك بتخلف اقتضاء
الامر بالشئ عن المنع عن تركه بل ولا النهى عن اضداده بناء على القول به لاقتضائه بذلك على نحو دلالته على الوجوب فكما انه يفيد وجوب الفعل في تمام الوقت
بمعنى لزوم الاتيان به في المدة المضروبة في الجملة فيفيد المنع عن اخلائه تمام الوقت عن الفعل المفروض وتركه فيه بل والمنع عن اضداده الوجودية المانعة عن
الاتيان به كذلك فتلخص مما قررنا ان القول باقتضاء الامر النهى عن ضده لا ينافى عدم حصول النهى عن ترك الواجب في اجزاء الوقت قبل حصول التضيق فان
قضائه بالنهى عن الضد انما هو على طبق الامر المتعلق به حسبما ذكرنا ولا يستلزم ذلك حصول المنع من الترك ولا النهى عن اضداده بالنسبة الى ما يحصل
به اداء الواجب ويتصف بالوجوب من جهة تحقق الواجب به كما هو الحال في جزئيات الواجب المعين فانها متصفة بالوجوب من حيث تحقق الواجب بها مع انه
لا منع من ترك شئ من خصوص تلك الاحاد مع عدم انحصار الامر في اداء الواجب به ويجرى ما ذكرناه في الموسع بالنسبة الى الواجب التخييري ايضا اذا كان ما اتى
به من الضد ضدا لبعض ما يجزى فيه دون غيره بل وبالنسبة الى الكفائي ايضا اذا علم قيام الغير به على فرض تركه والداعى الى اخراج الموسع على حسب ما
ذكروه فاضن اخراج ما ذكره ايضا لحصول جواز الترك في المقامين في الجملة الا ان يقال باندراجهما في الموسع وهو بعيد جدا خارج عن مقتضى الاصطلاح من غير باعث
عليه وان اطلق الموسع في المقام على ما يعم ذلك كما في كلام بعض الاعلام الا انه تعسف كما لا يخفى قوله فلا خلاف فيه اذ لولم يدل الامر اه قد عرفت ان قضية ما ذكره جماعة
منهم وقوع الخلاف في الضد العام ايضا وذهاب جماعة منهم الى نفى الدلالة عليه بل يعزى القول به الى جماعة من الاساطين فدعوى نفى الخلاف فيه معللا بالوجه
المذكور غير متجه وكذا الحال في تنزيل المص الخلاف فيه على الخلاف في كيفية الاقتضاء من كونه على وجه العينية او الاستلزام فانه لا يوافق كلامهم ولا ما حكوه عن
الجماعة فان المحكى عنهم نفى الاقتضاء بالمرة ومع ذلك فلا يكاد يظهر ثمرة في الخلاف في كيفية الاقتضاء بعد تسليم اصله ولا يليق ذلك بالتدوين في الكتب العلمية
وما يرى من الخلاف فيه فانما هو بتبعية الخلاف في اصل الدلالة حيث يقول بعض القائلين بالدلالة بثبوتها على وجه العينية وبعض اخر بثبوتها على وجه الاستلزام
فبينوا ذلك عند بيان الاقوال في تلك المسئلة من غير ان يعقد والذلك بحثا بل انما ذكروه في عداد الاقوال الحاصلة في الخلاف في الاقتضاء وعدمه ولو الظ
ان مراد من قال بنفي الدلالة في المقام هو ما قدمنا الاشارة اليه من انه ليس في المقام سوى ايجاب الفعل من غير حصول تكليف وحكم اخر وراء ذلك لا ان القائل
المذكور يقول بجواز ترك الواجب حتى يؤدى بخروج الواجب عن كونه واجبا وسيأتى تفصيل القول فيه انشاء الله قوله عين النهى عن ضده في المعنى كانه اراد بذلك
انه عينه بملاحظة ما يحصل منه في الخارج فان الامر الحاصل من انشاء الامر بحسب الخارج هو الحاصل من انشاء النهى عن ضده وان اختلفا في الصيغة بل وفي المفهوم
الحاصل منهما في الذهن ضرورة ان المفهوم الحاصل في الذهن من افعل غير ما يحصل من النهى عن تركه غير ان المتحصل منهما في الخارج امر واحد الا ترى انك لو
قلت افعل هذا الشئ مثلا او لا تتركه كان مؤداهما امرا واحدا وان اختلفا بحسب المفهوم المنساق من اللفظ فان هذا القدر من الاختلاف ضروري لا يكاد
ينكره عاقل قوله لو دل لكانت واحدة من الثلث لانحصار الدلالات اللفظية بحسب الاستقراء في الثلث وقيام الضرورة بانتفاء الجميع في المقام بعد ملاحظة
مفاد الامر بالشئ والنهى عن ضده وما ذكره واضح فدعوى الدلالة اللفظية في المقام لو ثبتت لقول به حسبما يتعقله المص فاسد جدا قوله اما المطابقة فلان
مفاد الامر اه يفيد ذلك كون الوجوب معنى مطابقيا للامر وليس كذلك اذ لا ينحصر مدلوله في افادة مجرد الوجوب والظ ان مقصوده كونه معنى مطابقيا للهيئة ان قيل
بتعلق وضع لها بخصوصها او نزل الوضع المتعلق بتلك الكلمة منزلة وضعين حسبما مر بيانه وعليك بالتامل فيه فدعوى الكلام فيه نظر ويمكن ان يقال ان البحث في المقام
لا يدور مدار لفظ الامر وانما المقصود دلالة ايجاب الفعل على تحريم ضده فالمطابقة انما تلحظ بالنسبة الى ذلك قوله ما سنبينه من ضعف متمسك مثبتيه يمكن
ان يقال ان ضعف متمسك القوم وعدم وجدان دليل اخر عليه لا يدل على انتفائه اقصى الامر ان يقضى ذلك بالوقف فكيف يجعل ذلك دليلا على عدم الاستلزام وقد
ان عدم وجدان دليل صالح عليه بعد بذل الوسع فيه ووقوع البحث عنه بين العلماء في مدة مديدة يفيد الظن بعدمه فيكون ذلك دليلا ظنيا على انتفائه وفيه
انه لا حجية في الظن المذكور في المقام اذ المفروض خروجه عن الدلائل اللفظية مما يكتفى فيها بمطلق المظنة فالاولى ان يقال ان المستند بعد انتفاء الدليل على الاقتضاء
المذكور هو اصالة عدم النهى عن الضد وعدم استلزام الامر له فان الحكم بالاستلزام يتوقف على قيام الدليل عليه واما نفيه فعدم قيام الدليل على الاستلزام
كاف فيه نظرا الى قيام الاصل المذكور قوله ما علم ان ماهية الوجوب اه اورد عليه تارة بان الوجوب حكم من احكام المامور به ولازم من لوازم مدلول الصيغة
على بعض الوجوه وليس مدلولا مطابقيا للفظ حتى يعد دلالة اللفظ على جزئه من التضمن بل دلالة اللفظ عليه من قبيل الدلالة على جزء معناه الالتزامي فكيف
يعد من التضمن وتارة بان الوجوب معنى بسيط لا جزء له والمنع من الترك ليس جزء مدلوله وانما هو لازم من لوازمه فهو طلب خاص يتفرع عليه المنع من الترك فلا
وجه لعده معنى تضمنيا ولئن سلمنا كون دلالة الصيغة على الوجوب على سبيل المطابقة ويمكن دفع الاول بانه لو كان المقصود بالوجوب في المقام هو معناه المصطلح
اعنى ما يذم تاركه او يستحق تاركه العقاب صح ما ذكر اذ لا وجه لان يكون ذلك مدلولا وضعيا للصيغة لوضوح وضع الامر لانشاء الطلب والوجوب في هذا المعنى

امر آخر يتبع الانشاء المذكور ويلزمه في بعض المواضع فالقول بوضع الصيغة له واضح الفساد حسبما مرّ تفصيل القول فيه واما اذا اريد بالوجوب في المقام هو الطلب الحتمي الحاصل من الامر بالشيء سواء تفرع عليه استحقاق ذم او عقوبة فيما اذا كان الامر ممن يجب طاعته عقلا او شرعا ام لم يكن كساير الامرين فلا مانع من كونه مدلولا وضعيا للصيغة بل هو الذي وضعت الصيغة لانشائه حسبما مرّ بيانه في محله وهو عين الوجوب بالمعنى المذكور ومغاير له بالاعتبار ودفع الثاني بما عرفت من ان الوجوب وان كان معنى بسيطا في الخارج لكنه ينحل في العقل الى شيئين فان البساطة الخارجية لا ينافي التركيب العقلي فلا مانع من كون الدلالة تضمنية نظرا الى ذلك والتحقيق في المقام ان مفاد الامر طلب ايجاد المبدء على سبيل الحتم وان مفاد الخصوصية المذكورة الماخوذة مع الطلب مما ينتزع عنه المنع من الترك فانه مقتضى تحتيم الايجاد على المكلف انه لا يتحقق منه ترك الايجاد فمفاد المنع من الترك حاصل في حقيقة الايجاب لا انه امر حصوله عن حصول تلك الحقيقة وكون حقيقة الايجاب امرا بسيطا في الخارج لكونه نوعا خاصا من الطلب خاصا لا ينافي حصول امرين به لوضوح امكان حصول المعرّف به لوضوح امكان حصول مفاهيم متعددة بوجود واحد بسيط في الخارج سيما اذا كان تلك الامر البسيطة تحلل في العقل الى امور كما هو الحال فيما نحن فيه لوضوح انحلال الوجوب في العقل الى الطلب المشترك بينه وبين الندب والخصوصية المعبر عنها بكون ذلك الطلب على سبيل الحتم والالزام او عدم الرضا بالترك او المنع من الترك ونحوها مما يؤدي مفاد ذلك فالحاصل في الخارج طلب بسيط خاص وهو مرتبة من الطلب بالغة الى حد الالزام والتحتيم لكنه ينحل عند العقل الى الامرين المذكورين ولذا يكون الامر الثاني حاصلا في مرتبة حصول الطلب المذكور من غير ان يتاخر عنه في المرتبة فلو كان ذلك من لوازمه والامور الخارجة عن حقيقته كما توهم لم يثبت له في مرتبة ذاته لوضوح ان الماهية من حيث هي ليست الا هي ومن الواضح عند التامل الصحيح خلافه والحاصل ان ما ينتزع منه المفهوم المذكور حاصل في حقيقة الوجوب فالمنع من الترك حاصل بحصول الوجوب لا بعد حصوله ليكون الحصول اخر متاخرا عن الوجوب كما هو الحال في اللوازم التابعة للملزومات وعدم التفات الذهن الى التفصيل المذكور عند تصور الايجاب لا يفيد عدم كونه ماخوذا في حقيقته لوضوح ان تصور الكل لا يستلزم تصور الاجزاء تفصيلا الا اذا كان التصور بالكنه ومن هنا يتبين انه لا وجه لجعل الدلالة على الجزء حاصلة بالدلالة على الكل مطلقا بل لا بد فيه من تفصيل يذكر في محله فظهر بما قررنا ان ما ذكر في الايراد من كون حقيقة الوجوب معنى بسيطا لا جزء له ان اريد به انه امر بسيط في الخارج لا جزء له اصلا حتى لا يكون المنع من الترك جزء له وانما هو لازم له باللزوم البين بالمعنى الاعم فهو فاسد لما عرفت من ان البساطة الخارجية لا ينافي التركيب في العقل والانحلال الى امور وهو كاف في كون الدلالة تضمنية كما هو الحال في المقام وان اريد به انه بسيط في العقل لا ينحل الى امور عديدة وانما يكون المنع من الترك من لوازمه وتوابعه المتاخرة عنه في الوجود كغيره من اللوازم فهو بين الفساد بعد ملاحظة ما قررنا فان قلت اذا كان النهي عن الترك جزء من مدلول الوجوب لزم ان يكون مدلول النهي جزء من مدلول الامر فيكون الامر ح مشتملا على طلبين وهو واضح الفساد لوضوح ان مفاد الامر ليس الا طلبا واحدا متعلقا بالفعل قلت الذي يتراءى من كلام المصنف وغيره هو ذلك لكن ذلك غير لازم مما قررناه والتحقيق ان النهي عن الترك ليس مدلولا تضمنيا للامر بالشيء اذ ليس هناك الطلب اخر في ضمن الامر متعلق بالترك ليس المنع من الترك الماخوذ جزء من الوجوب عبارة عن النهي عن الترك بل هو عنوان من الخصوصية الماخوذة مع الطلب المائزة بينه وبين الندب فان تحتم الطلب كونه بحيث يمنع من ترك المطلوب وحيثية تحتيم احد النقيضين هي بعينها حيثية لزوم رفع الاخر فان كلا من النقيضين رفع للاخر فليس هناك طلب اخر متعلق بالترك ولا تحتيم اخر متوجه اليه بل هناك طلب وتحتيم واحد متعلق بالفعل وهو بعينه طلب لترك الترك وتحتيم له لكون الفعل بعينه تركا للترك ورفعا له فطلب ترك الترك هو عين طلب الفعل وحتميته عين حتمية ذلك الطلب فظهر ان دلالة الامر بالشيء على النهي عن ضده العام ليس على سبيل التضمن ولا الالتزام بل ليس مفاد النهي المفروض الا عين ما يستفاد من الامر وانما يتغايران بحسب الاعتبار من غير ان يكون هناك طلبان وتكليفان اصلا فليس معنى الطلب ثانيا ماخوذا في المنع من الترك بل المقصود من المنع من الترك الماخوذ قيدا للطلب لترك الفعل هو حيثية تحتم الطلب المتعلق بالفعل ولما لم يمكن انفكاك تصوره عن تصور الطلب اعتبر معنى الطلب اعتبر معنى الطلب ثانيا عند التعبير عن تلك الخصوصية فعبر عنه بالمنع عن الترك الا ترى انه يعبر عن مدلول النهي بطلب الترك مع المنع من الفعل ومن الواضح انه ليس هناك طلبان حاصلان في النهي يؤخذ احدهما جنسا والاخر جزءا من الفصل بل لما كان تصور مفهوم الفصل حاصلا بضمه الى الجنس اعتبر فيه ذلك المعنى الجنسي على وجه الاجمال ليتصور معه الخصوصية لا غير وقد لوحظ نظير ذلك في ساير الفصول ايضا الا ترى انه قد لوحظ مفهوم الذات التي ينضم اليها النطق في الناطق وكذا في غيره من الفصول مع انه من المبرهن عندهم عدم اخذ مفهوم الذات في الفصول فليس ذلك ملحوظا الا من جهة التبعية والفصل انما هو الامر المنضم اليه فدلالة الامر على الخصوصية المذكورة تضمنية ولا يستلزم ذلك ان يكون دلالته على النهي عن الترك كذلك وانما وقع الشبهة في المقام من جهة ملاحظة مفهوم المنع من الترك حيث يرى ان مفاده طلب ترك الترك على سبيل الجزم الذي هو عين مدلول النهي وقد عرفت ان اخذ الطلب فيه ثانيا انما هو من جهة تصور الخصوصية المفروضة وليس هناك طلب اخر ملحوظ في جانب الترك اصلا فليس هناك الا طلب واحد يتعلق بالفعل وانا نحلل ذلك الى مفهومين ولا يجعله ذلك تكليفين وطلبين وليس ترك الفعل المفروض من الامر بها اصليا نفسيا باعثا على استحقاق العقوبة لكونه عصيانا ومخالفة للامر المتعلق بالفعل لحرمة الترك وكذا الحال بالنسبة الى حرمة الفعل ووجوب الترك ولذا كان ترك كل حرام واجبا وترك كل واجب حراما من غير ان يكون هناك تكليفان بحيثية الامر بالفعل هي حيثية النهي عن الترك اذ ترك الترك هو عين الفعل بحسب الخارج لكون الفعل والترك نقيضين وكل منهما رفع مطلبا للاخر فيكون طلب كل منها الترك الاخر وخصوصية ذلك الطلب الحاصل في الامر باحدهما حاصل في النهي عن الاخر فاذا كان الامر بالفعل على وجه الالزام كان النهي عن تركه كذلك ايضا قوله ان كل متغايرين يعني بحسب الوجود لا بحسب المفهوم فلا يرد عليه ان مفهومي الجنس والفصل لا يندرجان في شيء من الاقسام المذكورة قوله ما لا يفتقر اتصاف الذات بها يعني به الصفات المنتزعة عن نفس الذات مع قطع النظر عن الامور الخارجة عنها المنضمة اليها ومحصلة التساوي في الذاتيات قوله ضرورة انه يتحقق في الحركة الخ قد يورد عليه تارة بان الامر من حيث الصدور يعني اذا اعتبر مصدرا بمعنى الفاعل قائم بالامر ومن حيث الوقوع يعني اذا اعتبر مصدرا بمعنى المفعول قائم بالمامور به وكذا الحال في النهي فلا قيام لهما بالفعل الا بلحاظ امتناع اجتماعهما بالنسبة اليه وعدمه واخرى بان المفروض تعلق الامر بالشيء وتعلق النهي بضده فيكون احد الامرين وصفا للشيء والاخر وصفا لضده ولا مانع من اجتماع الضدين على الوجه المذكور كما في زيد قبيح حسن غلامه واجيب عن الاول تارة بان تضاد الامر والنهي وان قضى بامتناع قيامهما بموصوف واحد

وهو الامر

وهو الامر والمامور دون الفعل المامور به اذ لا قيام لشئ منهما به الا ان المتضادين كما يمتنع اتصاف شئ واحد بهما على سبيل الحقيقة كذا يمتنع ان يكونا وصفين بحال
المتعلق لشئ واحد بالنسبة الى متعلق واحد كما في زيد اسود الغلام وابيضه مع اتحاد الغلام فكذا الحال في المقام فلو كانا متضادين لم يمكن اتصاف الفعل الواحد
بهما على الوجه المذكور ونارة بانه ليس مراد المستدل بيان اتحاد محل الامرين المفروضين بدعوى كون الحركة موصوفا بالامرين المذكورين بل المقصود بيان اتحاد متعلق
الامرين المذكورين ليتحقق شرط التضاد بينهما على فرض كونهما ضدين لوضوح انه لا تضاد بين الامر والنهي مع تغاير المتعلق ضرورة امكان صدور رهاج عن امر واحد
وجوازه توجههما على مامور واحد فالمقصود بيان حصول الشرط المذكور في المقام بكون الحركة متعلقا للامرين لا بيان اجتماع الامرين المذكورين فيها وقيامهما بل بيان ذلك امر تم
كلام لوضوح الحال في كون محل اجتماعها احد الشخصين المذكورين على الوجه المذكور ولا يخفى عليك ما في الوجهين وعدم انطباق شئ منهما على كلام المستدل اصرا
كلامه في اجتماع ما يفرض كونهما ضدين في الحركة كيف ولو كان مقصوده ما ذكر في الجواب الاول من تفريع الاجتماع بالنسبة الى الامر والمامور فلا داعي لاضرابه عن بيان
اجتماعهما في الموصوف الواحد الى بيان كونهما وصفين بحال المتعلق بغيره ولو جعل التفريع ما ذكر في الجواب الثاني من بيان حصول شرط التضاد من اتحاد المتعلق ففيه
ان ذلك امر واضح غني عن البيان اذ المفروض في المقام حصول المضادة بين الامر بالشئ والنهي عما يضاد ذلك الشئ فاتحاد المتعلق على الوجه المذكور ماخوذ في اصل
المسئلة لا حاجة الى بيانه وانما المقصود بيان اجتماع الامرين في محل واحد ليدل على انتفاء التضاد بينهما كما هو قضية المقام وصريح الكلام وقد ظهر بذلك ضعف
الجواب الثاني ايضا فالصواب في الجواب ان يقال انه لما كان مرجع الخلاف في كون الامر بالشئ نهيا عن ضده الى ان وجوب الشئ هل يفيد تحريم ضده فيكون المفيد لوجوب
الشئ هو المفيد لتحريم ضده وكان مقصود القائل بكون الامر بالشئ عين النهي عن ضده ان الامر الحاصل من احدهما عين الحاصل من الاخر وتغاير المفهوم من التعبير
والمفهوم من الصيغتين امر واضح لا مجال لانكاره كما مر كان مقصوده ان وجوب الفعل المامور به عين حرمة ضده والحاصل من كل من الامر والنهي المفروضين
عين الحاصل من الاخر في الخارج فمقصوده من هذه الفقرة من الحجة ابطال المضادة على تقدير عدم العينية نظرا الى وضوح اجتماع الامرين في الحركة حسب ما ذكره
ومن البين ان الوجوب والحرمة وان كانا صادرين عن الامر الا انهما قائمان بالفعل المامور به والمنهي عنه ولذا يتصف الفعل بالوجوب والتحريم من غير اشكال و
الجواب عن الثاني واضح اذ ليس المقصود في المقام دفع المضادة بين الامر بالشئ والنهي عنه ببيان اجتماعهما في محل واحد ليكون ذلك دليلا على انتفاء المضادة بينهما
بل المدعى عدم المضادة بين الامر بالشئ والنهي عن ضده ومجرد كون احدهما وصفا لمجال متعلقه لا يمنع من حصول التضاد لوضوح المضادة بين قولك زيد شاب
شاب الابن كيف ولو كان مجرد ذلك دافعا للتضاد لكان مؤيدا لكلام المستدل لا ايرادا عليه اذ هو بصدد ابطال التضاد لا تصويره وبيانه قوله كاجتماع السواد
مع الحلاوة الخ كانه اراد بذلك بيان الحكم المذكور بملاحظة المثال نظرا الى انه اذا حصل الاجتماع مع ضده في ذلك كان ذلك من مقتضيات الخلافين فيثبت في جميع
موارده بحصول المناط وهذا واضح وما ذكره مجرد دعوى لا شاهد عليه قوله وهو الامر بضده لا يخفى ان ضد النهي عن ضده لا ينحصر في الامر بضده اذ عدم النهي
عن ضده ايضا مضاد له متقابل معه تقابل الايجاب والسلب قلنا بتعميم الضد في المقام لما يشمل ذلك ولو قلنا باختصاصه بالوجودي فغير الجامع معه فاباحة
الضد ايضا امر وجودي غير مجامع للنهي عن الضد ومن البين ان القائل بعدم اقتضاء الامر بالشئ للنهي عن ضده لا ينكر شيئا من ذلك وهو كاف في صدق الامر بالشئ
مع ضد النهي عن ضده نعم لو اريد من جواز اجتماع كل منهما مع ضد الاخر جواز اجتماعه مع كل اضداده صح ما ذكره من البيان الا ان الحكم بان ذلك من لوازم الخلافين
بعيد جدا ولا شاهد عليه اصلا مضافا الى فساد دعواه من اصلها كما سيجيئ الاشارة اليه في كلام المص قوله وانه محال لا يخفى ان المستحيل هو الامر بالشئ
والامر بضده معا واما الامر به على فرض عصيان الامر الاول بان يكونا الطلبان مترتبين ولا يكونا في درجة واحدة فلا مانع منه حسب ما مرت الاشارة اليه في بحث
الواجب وسيجيئ الكلام فيه انشاء الله ولا يرد عليه لزوم شئ من المفسدتين المذكورتين وذلك كاف في حصول ما ادعاه من لزوم جواز اجتماع الامر بالشئ مع الامر بضده
فيبطل به ما اراده من ابطال اللازم قوله اما لانهما نقيضان اراد بالتناقض في المقام عدم جواز الجمع بين الامرين نظرا الى تدافع مدلوليهما فيعد احد الامرين المذكورين
مناقضا للاخر بحسب العرف مدافعا له ولا يجوز حصول التدافع والتنافي في كلام الحكيم كما هو الحال فيما نظر له من الخبرين المتناقضين فليس غرضه من ذلك
كون احد الخطابين متناقضا للاخر في حكم العقل حتى يكون الجمع بينهما من قبيل الجمع بين المتناقضين كيف ونظيره ذلك بمناقضة احد الخبرين المفروضين للاخر
بنادي بخلاف ذلك لوضوح امكان صدور الخبرين عن الكاذب وح فلا يرد عليه بانه لا تناقض بين الخطابين المذكورين ولا بين الخبرين المفروضين وانما
التناقض في الخبرين بين ما اخبر بهما ولذا لا يجتمعان في الصدق دون نفس الخبرين ليس على ما ينبغي نعم يمكن الايراد عليه بان قضية ما ذكره من جواز اجتماع
كل من الخلافين مع ضد الاخر هو ان لا يكون في احدهما ما يمنع من الاجتماع مع ضد الاخر بل يجوز الاجتماع بينهما بملاحظة انفسهما ولا ينافي ذلك حصول مانع خارجي
من جواز الاجتماع كما في المقام حيث ان المانع منه حكمة الامر ووقوع احكامه على مقتضى حكم العقل ومع الغض عنه فاللازم على فرض تسليم ما ذكره جواز اجتماع الامر بالشئ
مع الامر بضده في الجملة لا بالنسبة الى كل مكلف ولا ريب في جواز ذلك بالنسبة الى اوامر السفهاء من غير ان يقضي بامتناع شئ من الامرين المذكورين وهو كاف
فيما هو بصدده من جواز الاجتماع بينهما قوله واما لانه تكليف بغير الممكن قد يقال ان ما ذكره لا من لزوم التناقض انما هو من جهة ايجاب الاتيان بالضدين في
زمان واحد ولا مفسدة فيه الا من جهة التكليف بالمحال حسب ما مرت الاشارة اليه فلا وجه لعد ذلك وجها اخر وقد يجاب عنه بان امتناع التكليف بالمحال يقرر من
وجهين احدهما من جهة استحالة توجه الارادة نحو المحال مع العلم باستحالته وثانيهما من جهة لزوم السفه بل الظلم ايضا لو ترتب عليه العقوبة من جهة المخالفة فاشار بالوجه
الاول الى الاول واراد بالثاني الاستناد الى الجهة الثانية ودفع ذلك بان المحقق قصد المحال من العاقل وانما طلب المحال الذي هو حقيقة التكليف وبالارادة الفعل
فلا استحالة فيه الا من الجهة الثانية وفيه ان ما ذكره من حقيقة التكليف ان كان هو ما يقتضيه التحقيق حسب ما مر ويأتي الكلام فيه الا ان المشهور بين اصحابنا
والمعتزلة هو اتحاد الطلب والارادة لا تغايرهما كما اختاره الاشاعرة فالجواب مبني على ذلك فما ذكره نعم حمل العبارة على ما ذكر بعيد جدا فان الوجهين المذكورين
كما ذكرنا قاضيان بامتناع التكليف بالمحال ومقتضى العبارة كون المفسدة الاولى مغايرة لذلك لا ربط لها بامتناع التكليف بالمحال فما ذكر في التوجيه تمحل لا وجه لحمل العبارة
عليه فالمتجه في دفع الايراد حمل الوجه الاول على ما قررناه وذلك الوجه كاستحالة التكليف بالمحال مبني على ثبوت التحسين والتقبيح العقليين والمفسدة المترتبة على كل

من الوجهين من قبيل واحد وكانه لذا ردد المستدل بينهما مشيرا بذلك الى صحة تقريره بكل من الوجهين قوله ان كان المراد بقولهم لا يخفى ان الاحتمالين
المذكورين في الجواب تماما بالنسبة الى الضد الخاص ولو كانت عوية لعينه بالنسبة الى الضد العام حسبما مر من انه لا تشبث لقول المذكور ويكون المراد
بالضد الترك ويكون مفاد القول بان الامر بالشيء عين النهي عن ضده ان مفاد طلب ايجاد الشيء عين مفاد طلب ترك تركه اذ مفاد عدم العدم هو الوجود
فان كلا من الوجود والعدم رفع للآخر فطلب الوجود وطلب عدم العدم شيء واحد وان اختلف المفهوم منهما فهما عنوانان عن امر واحد حسبما مر تفصيل القول فيه
وح فلا حاجة في بيانه الى ذلك الوجه الطويل مع وضوح فساده قوله منعنا ما زعموا انه لازم للخلافين قد عرفت ان الدعوى المذكورة ليست بينة ولا مبينة بالدليل
فهي في محل المنع بل من الواضح فساد ما ذكره من الدليل على خلافها قوله وقد يكونان ضدين لامر واحد لا يخفى ان تكونهما ضدين لامر واحد لا يقضي بعدم اجتماع
كل منهما مع ضد الآخر في الجملة حسبما يقتضيه المقدمة المذكورة في الاحتجاج الا مع اختصاصهما في ذلك نعم لو ادعي كون حكم الخلافين جواز اجتماع كل منهما مع كل
واحد من اضداد الآخر صح ما ذكره الا انه لا دلالة في العبارة المتقدمة على الدعوى المذكورة وان توقف عليها صحة الاحتجاج في المقام كما مرت الاشارة اليه قوله و
اعتذر بعضهم اه يمكن ان يوجه ما ذكره ايضا بان القائل المذكور قد يقول بكون دلالة الامر على الوجوب على سبيل الالتزام فيكون دلالته على المنع من النقيض
التزامية ايضا لكونه جزءا من معناه الالتزامي فليس المراد بالتضمن في كلامه هو التضمن بمعنى المصطلح ليكون جزءا من معناه المطابقي بل اراد به الجزئية بالنسبة الى معناه
الالتزامي ويمكن ان يوجه ايضا بانه وان كانت دلالته على المنع من النقيض تضمنية الا انه لم يرد بالاستلزام في المقام كون دلالته على المنع من النقيض التزامية بل اراد
به الاستلزام بين الدلالتين فيكون الدلالة على الكل مستلزما للدلالة على الجزء وهو كذلك اذ من البين كون الدلالة التضمنية تابعة للدلالة المطابقية لازمة
لها وان اتحدتا ذاتا فان المغايرة الاعتبارية القاضية بتعدد الدلالتين كافية في الحكم بتبعية الثانية للاولى ولزومها لها فاللزوم في المقام بين الدلالتين
فاراد في الاحتجاج كون الدلالة تضمنية والمأخوذ في الدعوى حصول اللزوم بين الدلالتين فلا منافاة قوله بان الكل يستلزم الجزء كانه اراد بذلك اطلاق الاستلزام
على مجرد عدم الانفكاك كما عبروا عن عدم انفكاك الكل عن جزئه باستلزامه له وان لم يكن الجزء من لوازم الكل بحسب الاصطلاح فكما يصح القول بان الكل يستلزم الجزء
يصح ان يقال ان الامر بالشيء يستلزم المنع عن نقيضه مع كون المنع من النقيض جزءا من مدلوله حسبما ذكره وح فلا غبار عليه وكان المصنف ره فهم مما ذكره حمل الاستلزام على
معناه الظاهر واراد تصحيح كون الدلالة على الجزء من قبيل الاستلزام بما ذكره من استلزام الكل لجزئه ولذا قال انه كما ترى مشيرا الى ضعفه وانت خبير بوهن ذلك وظهور
فساده فيبعد حمل كلام المعتذر عليه قوله لجواز كون الاحتجاج لاثبات كون الاقتضاء اه قد عرفت ان عقد النزاع في كيفية الاقتضاء بعد تسليم نفس الاقتضاء مما لا يترتب
عليه ثمرة اصلا فلا وجه لكون النزاع المعقود عليه بينهم في ذلك ثم انه قد نوقش في المقام بانه لو كان مراد المستدل هذا الاحتمال لم يحل بتغييره عن نوع استدلاله
لثبوت مطلوبه الذي هو المغايرة بينهما بكون المنع من النقيض جزءا من مفهوم الوجوب فلا حاجة الى ضم قوله فالدال على الوجوب اه قلت وكذا الحال لو حمل كلامه على
بيان اصل الاقتضاء لوضوح انه بعد اثبات كون المنع من النقيض جزءا من مفهوم الوجوب يثبت دلالته عليه فلا حاجة ايضا الى ضم ما ذكره فلا يعقل فرق ولو في بادي
الرأي بين الوجهين حتى يمكن تقرير الايراد المذكور على احد الوجهين دون الآخر وقد اجاب المورد من المناقشة المذكورة بانه لما كان الكلام في مدلول الصيغة لوحظ
كون الوجوب مدلولا للصيغة حتى يكون الدال على الوجوب دالا على المنع من النقيض وهو ايضا مشترك بين الوجهين كما نبه عليه المورد المذكور فالمناقشة المذكورة
ليست في محلها نعم لو نوقش من جهة استدراك المقدمة المذكورة ثم اجاب بما ذكره لما كان له وجه قوله ان يردد في الجواب بين الاحتمالين كانه اراد بذلك الترديد
في الشق الاول من الجواب بين الاحتمالين المذكورين من كون الاحتجاج لكيفية الاقتضاء او لاصل الاقتضاء فيتلقى بالقبول بناء على الاول ويرد بما ذكر في الجواب
من خروجه عن محل النزاع على الثاني ويدل على ارادة ذلك ان ما نظر فيه المصنف من الجواب المذكور انما هو بالنسبة الى ذلك الشق دون الشق الثاني فلا كلام ولا
له فيه اصلا وانما ايراده على اطلاق المجيب في ايراده على الشق الاول بل كان ينبغي له التفصيل الذي ذكره في التحقيق فظهر بذلك ان ما فسره بعضهم من كون المراد بالاول
هو الترك وبالثاني هو ارادة الاضداد الخاصة ليس على ما ينبغي كيف ولو اراد الاول وكان كلامه في اثبات اصل الاقتضاء ورد عليه ما اورده على المجيب وقد
اعترف به المصنف ايضا حيث قال ان ما ذكر في الجواب متجه على التقدير الثاني فلا وجه لان يتلقاه بالقبول مط كيف وما ذكره ح عين كلام المجيب فكيف يجعل ذلك
مقتضى التحقيق بعد ذكره الايراد المذكور على الجواب مضافا الى ما فيه من التعسف لبعد ارادة الاحتمالين المذكورين في كلام المجيب عن ظاهر كلامه نظرا الى
بعدهما عن العبارة وانما المنساق منه هو ما ذكره المصنف من الاحتمالين فانه قوله والتحقيق ان يردد بين الاحتمالين عدم حصول ذلك من المجيب والذي ينبغي
ان يذكر في الجواب فلا وجه لان يحمل الاحتمالان المذكوران على ما ذكره في التفسير المذكور وكذا ما فسره به بعض الافاضل من ان المراد بالاول ان يكون الاحتجاج لاثبات
كيفية الاقتضاء فيتلقى بالقبول لان له محلا صحيحا وهو حمل الضد العام بمعنى الترك وبالثاني هو اثبات اصل الاقتضاء فيردد النقيض ح بين الترك والضد الخاص
ويجاب عنه على حسب ما ذكره في كلام المجيب لا يخفى ما فيه من التعسف فان مجرد صحة الحكم على بعض الفروض لا يقضي بقبوله مط بل لا بد من التفصيل فيتلقى بالقبول
على احد الوجهين ويرد على الآخر ودعوى ظهور العبارة ح في ارادة الضد العام لبعد اطلاق النقيض على الاضداد الخاصة الوجودية غير مسموعة ولو كان كذلك لجرى
ذلك في الصورتين فلا وجه للتزام بحمل الثاني دون الاول بل ينبغي ذكر الوجهين وتركه منهما قوله ان الامر لا يجاب طلب فعل اه يمكن ان يقال ان التدليل المذكور
هو التدليل الاول بعينه غاية الامر انه اخذ هناك بادات لم يؤخذ في الاول ووسائط الاستدلال في المقامين واحد فقد اعتبر هناك كون مدلول الامر طلب الفعل مع المنع
من النقيض الذي هو بمعنى حرمة النقيض وهنا قد جعل مفاد الامر طلب الفعل مع المنع من النقيض الذي هو بمعنى حرمة النقيض كذا هنا قد جعل مفاد الامر طلب الفعل
على وجه يذم على تركه ومفاد ذلك هو حرمة الترك ايضا وما ذكره من الوجه في ارجاع الترك الى الفعل جار في الاول ايضا الا انه لم يلتفت اليه هناك نعم قد صرح في الاول
بكون المنع من النقيض جزءا للوجوب مدلولا تضمنيا له وهنا لم يصرح بذلك بل قد عبارته تحتمل لكون ذلك مدلولا التزاميا له لاحتمال ان يؤخذ الوجوب طلبا من
لوازمه استحقاق الذم على تركه وح يمكن الجمع بينه وبين التدليل الاول ليتوافق مؤداهما بان المأخوذ في الاول كون حرمة النقيض جزءا من مدلول الامر والمأخوذ في
الثاني على التقدير المذكور كون استحقاق الذم لازما له فلا منافاة لوضوح ان استحقاق الذم من لوازم التحريم فاستند هناك الى كون تحريم النقيض جزء

من مفهو

من مفهوم الوجوب الذي هو مدلول الامر وهنا الى ما يلزمه من استحقاق الذم على الترك واكمل ذلك بارجاع الترك الى الفعل حسبما قررناه قوله ولا نزاع لنا في النهي عنه قد يورد عليه بانه يرد عليه عين ما اورده على المجيب عن الدليل الاول فانه ذكر ايضا خروج ذلك عن موضع النزاع فاورد عليه بعدم صحة الاطلاق المذكور وان التحقيق الترديد بين الاحتمالين ويدفعه انه لما كان تقرير هذا الاستدلال ظاهرا في اثبات اصل الدلالة في مقابلة من ينكرها كما هو ظاهر من ملاحظة قوله اذ لازم بما لم يرض به عنه لانه معناه فان ذلك مما يقع عنده دفع توهم عدم دلالته على النهي فلذا اجاب عنه المصنف ره بانه لا نزاع لنا في النهي عنه حسبما يفيده الدليل المذكور بحيث لا يفيد سوى اصل الدلالة ووقوع النزاع في كون تلك الدلالة على سبيل العينية او التضمن او الالتزام مما لا يرتبط له بهذا المقام ومع ذلك فلا ينافي ذلك ما سبق من المصنف ره من تحقق وقوع النزاع في الضد العام بالنسبة الى كيفية الدلالة ولا حاجة الى ان يقال في الجواب ان ذلك لا يفيد الاستلزام كما يدعيه المستدل وانما يفيد التضمن حسب ما ذكرناه والاولى توجيه العبارة بحملها على ذلك بان يكون المراد منها انه لا نزاع لنا في النهي عنه في الجملة ومجرد ذلك لا يتم ما ادعيت من الاستلزام بل هو على سبيل التضمن لبعد ذلك عن العبارة جدا كيف ولو اراد ذلك لاشار الى منع افادته كون الدلالة على سبيل الالتزام دون التضمن ولا يدفعه بان ما يفيده مما لا نزاع لنا فيه ويمكن تقرير الاستدلال بوجه يفيد كون الدلالة على سبيل التضمن كما هو مقتضى الدليل الاول فان الوجوب الذي هو مدلول الامر هو مطلوبية الفعل على وجه يذم تاركه وكونه بحيث يذم تاركه هو مفاد تعلق النهي بتركه فان المنهي عنه هو الذي يذم فاعله ويوافق ان تعريف الواجب بما يذم تاركه تعريف بالرسم وحده في الحقيقة هو طلب الفعل مع المنع من الترك وهو الباعث على استحقاق الذم على تركه والمنع من الترك هو عين مفاد النهي عنه الى اخر ما ذكر ح فيمكن ان يراد من قوله ولا نزاع لنا في النهي عنه تلقيه بالقبول لا دفعه بخروجه عن محل النزاع حسبما مر في كلام المجيب المتقدم وقد يحمل كلامه على ارادة اثبات الالتزام لكنه لا يوافق دليله السابق لظهوره بل صراحته في اثبات التضمن ومع ذلك فاقصى ما يفيده ذلك هو الاستلزام العقلي دون الالتزام اللفظي كما لا يخفى قوله يعني انه لابد عند الامر من تعقله يعني بذلك انه لا يريد به اللزوم العقلي بان يكون العقل طرفا للزوم مهما ان يستقبل الانفكاك بينهما بحسب الذهن ليكون لازما بينا له بالمعنى الاخص بل يريد باللزوم العقلي ان العقل يدرك ذلك اللزوم وان توقف ذلك على واسطة في الاثبات ليكون اللزوم غير بين او اكتفى في ادراكه بمجرد تصور الطرفين والنسبة بينهما الا ان الشرع يحكم به وليس المراد من عدم حكم الشرع به عليه انفراده في الحكم به كما هو الحال في الملزومات الثابتة بالشرع مما لا يستقل العقل بادراكه والا فمن الظاهر انه اذا حكم به العقل فقد حكم به الشرع ايضا قوله فالنهي عن الضد لازم له بهذا المعنى قضية ظاهر العبارة ان ذلك مبنى الكلام القائل بالاستلزام فالايراد عليه بانه ان اريد به الضد العام فغير مفيد في استنباط الاحكام وان اريد به الضد الخاص فغير مسلم اذ ليس ترك الضد من جملة مقدمات الفعل ليس في محله قوله وانت اذا تاملت الخ لا يخفى انه ان اراد القائل المذكور تنزيل كلام القائل بالدلالة على النهي عن الضد العام على ما ذكره فهو مما لا شاهد عليه بل ذهاب البعض لحصول الدلالة اللفظية بالنسبة اليه مما لا بعد فيه ولا داعي الى التنزيل بعد قضاء كلامه بذلك وان اراد تنزيل كلام القائل بالدلالة على النهي عن الضد الخاص فليس بالبعيد لبعد القول بالدلالة اللفظية بالنسبة اليه جدا كيف والدلالة المذكورة على فرض ثبوتها ليست بينة بالمعنى الاعم ايضا بل يتوقف اثباتها على قيام الدليل عليه فدعوى اللزوم البين بالمعنى الاخص كانه مصادم للضرورة وليس في كلام القوم على ما رأينا تصريح باثبات الدلالة اللفظية وان فرض اطلاق بعضهم حصول الدلالة اللفظية فتنزيله على ارادة الضد العام ليس بذلك البعيد فاستنكار المصنف ره لما قرره القائل المذكور على اطلاقه ليس على ما ينبغي قوله احدهما ان فعل الواجب اه قد عرفت ان جل القائلين بدلالة الامر بالشيء على النهي عن ضده الخاص او كلهم انما يقولون به من جهة الدلالة العقلية بملاحظة قيام الدليل العقلي القاطع عليه حسب ما صرح به المفصل المذكور كما يقتضيه هذه الحجة المقررة وهي عمدة حججهم على المسألة والمعول عليها كما ستعرف الحال فيها وتقريرها ان ترك كل من الاضداد الخاصة من مقدمات حصول الواجب نظرا الى استحالة اجتماع كل منها مع فعل الواجب فيكون مانعا من حصوله وترك المانع من حصوله ترك المانع من جملة المقدمات وقد تقرر ان مقدمة الواجب واجبة فيكون ترك الضد واجبا واذا كان تركه واجبا كان فعله حراما وهو معنى النهي عنه وقد يورد عليه بوجوه احدها المنع من كون ترك الضد من مقدمات الفعل وانما هو من الامور المقارنة له وليس مجرد استحالة اجتماع الضد مع اداء الواجب قاضيا بكونه من موانعه لجواز ان لا يكون تركه مقدمة لفعله فان الامور اللازمة للموانع مما يستحيل اجتماعها مع الفعل مع انها ليست مانعة منه ولا تركها مقدمة لحصوله وقد يحتج على ذلك ايضا بوجوه احدها انه لو كان ترك الضد مقدمة لفعل ضده لكان فعل الضد مقدمة لترك ضده بالاولى اذ التوقف المدعى في الاول من قبيل توقف المشروط على الشرط وفي الثاني من قبيل توقف المسبب على السبب فان من البين ان فعل الضد مستلزم لترك الاخر وسبب لتركه والتوقف على المقدمة السببية اوضح من غيره والتالي فاسد جدا والا لزم صحة قول الكعبي بانتفاء المباح فالمقدم مثله ثانيها انه لو كان كذلك لزم الدور فانه لو كان فعل الضد من موانع فعل الواجب كان فعل الواجب مانعا منه ايضا ضرورة حصول المضادة من الجانبين وكما ان ترك المانع من مقدمات حصول الفعل فكذا وجود المانع سبب لارتفاع الفعل فيكون فعل الواجب متوقفا على ترك الضد وترك الضد متوقفا على فعل الواجب ضرورة توقف المسبب على حصول سببه غاية الامر اختلاف جهة التوقف من الجانبين فان احدهما من قبيل توقف المشروط على الشرط والاخر من توقف المسبب على السبب وهو غير مانع من لزوم الدور ثالثها ان من المعلوم بالوجدان انه اذا حصل ارادة المامور به وانتفى الصارف عنه حصل هناك كل من فعل المامور به وترك ضده فيكونان اذن معلولي علة واحدة فلا وجه اذن لجعل ترك الضد من مقدمات الفعل فكما ان السبب الباعث على حصول احد النقيضين هو الباعث على رفع الاخر فكذا السبب لحصول احد الضدين هو السبب لرفع الاخر فلا ترتب بين ترك الضد والاتيان بالفعل لوضوح عدم حصول الترتب بين معلولي علة واحدة اذ هما موجودان في مرتبة واحدة لا تقدم لاحدهما على الاخر في ملاحظة العقل ويرد على الاول انه ان اريد بكون فعل الضد سببا لترك الاخر انحصار السبب فيه حتى انه يتعين على المكلف الاتيان به ليتفرع عليه ما يجب عليه من ترك ضده فهو بين الفساد ضرورة انه كما يصح استناد الترك الى وجود المانع كذا يصح استناده الى عدم الشرط او السبب وان اريد به كونه سببا للترك في الجملة وان جاز ان يكون هناك سبب اخر لحصوله فلا وجه يستلزم ذلك ح ما زعمه الكعبي من انتفاء المباح اذ مع استناد الترك الى غيره لا يكون فعل الضد واجبا

علی ذا

الظهور ان سبب الواجب مما يكون واجبا اذا كان هو المؤدى اليه لا ما لم يكن كذلك فالسبب واجبا اصلا وانما يكون مفادا للحصول غاية الامر انه لو فرض كون ترك الضد الحرام حسبما عرفت فعل الضد لزم ان يكون ذلك الضد واجبا وذلك لا يقضي بانتفاء المباح مطلقا على انا نقول بامتناع ذلك لان فعل الضد مسبوق دائما بارادته وهي كافية في حصول ترك الحرمات الحرام سابقة على فعل الضد فلا يكون فعل الضد هو الباعث على ترك ضده في شيء من المقامات وسيجيء تفصيل القول في ذلك في دفع شبهة الكعبي وعلى الثاني ان وجود الضد من موانع وجود الضد الآخر مطلقا فلا يمكن فعل الامر الا بعد تركه وليس في وجود الامر الا شائبة كونه سببا لترك ذلك الضد اذ لا ينحصر السبب في ترك الشيء في وجود المانع منه فان انتفاء كل من اجزاء العلة التامة علة تامة لتركه ومع استناده الى احد تلك الاسباب لا توقف له على السبب المفروض حتى يرد الدور فان قلت انه مع فرض انتفاء سائر الاسباب واختصاص الامر في السبب المفروض يجيء الدور وهو كاف في مقصود المجيب قلت انه لا هنا السبب المؤدي الى الترك في فعل الضد حسبما عرفت لكونه مسبوقا بارادته وهي كافية في تسبيبه الترك لوضوح ان السبب الداعي الى احد الضدين صارف عن الآخر فلا يتحقق استناد الترك اليه بالفعل في شيء من الصور لا يقال انه يجري الكلام المذكور ح بالنسبة الى ذلك السبب الداعي الى المأمور به لمضادته لضد المأمور به ايضا نظرا الى امتناع اجتماعه معه فيقرر لزوم الدور بالنسبة اليه لانا نمنع من ثبوت المضادة بينهما ومجرد امتناع الجمع بين الامرين لا يقضي بالمضادة اذ قد يكون الامتناع بالعرض كما في المقام فان امتناع اجتماعه معه من جهة مضادة السبب الموصل اليه على ارادة ذلك الضد نظرا الى امتناع اجتماع الارادتين ولذا كان صارفا عن ذلك الضد كيف ومن البين ان ارادة احد الضدين لا يتوقف على ترك الضد الآخر بوجه من الوجوه ولذا يصح استناد ذلك الترك الى ترك الارادة دون العكس لا يقال انا نجري الكلام ح بالنسبة الى الارادة المفروضة وارادة ذلك الضد اذ لا شك في ثبوت المضادة بينهما فنقول ان حصول الارادة المذكورة سبب لعدم ارادة ضده لما ذكر من ان وجود احد الضدين سبب لانتفاء الآخر مع ان وجودها يتوقف على انتفاء الآخر بناء على كون عدم الضد شرطا في حصول الضد الآخر لانا نقول ان ارادة الفعل وعدمها انما يتفرع عن حصول الداعي وعدمه فقد لا يوجد الداعي الى الضد اصلا فيتفرع عليه عدم ارادته من غير ان يتسبب ذلك عن ارادة ضده بوجه من الوجوه وقد يكون الداعي اليه موجودا لكن يغلبه الداعي الى المأمور به وح فلا يكون عدم ارادة الضد مستندا ايضا الى ارادة المأمور به ليكون توقف ارادة المأمور به على عدم ارادة ضده موجبا للدور بل انما يستند الى ما يتقدمها من غلبة الداعي الى المأمور به ومغلوبية الجانب الآخر الباعث على ارادة المأمور به وعدم ارادة الآخر فيكون وجود احد الضدين وانتفاء الآخر مستندا في الجملة الى علة واحدة من غير ان يكون وجود احدهما علة في رفع الآخر ليلزم الدور ولا ينافي ذلك توقف حصول الفعل على عدم ارادة ضده حسبما سيجيء بيانه ان شاء الله فان قلت انا نجري الكلام ح بالنسبة الى غلبة الداعي الى المأمور به وغلبة الداعي الى ضده لكونهما ضدين ايضا وقد صار رجحان الداعي الى الفعل سببا لانتفاء رجحان الداعي الى ضده والمفروض توقف حصول الضد على انتفاء الآخر فيلزم الدور المذكور قلت لا سببية بين الامرين بل رجحان الداعي الى الفعل انما يكون بمرجوحية الداعي الى الضد فهو حاصل في مرتبة حصول الآخر من غير توقف بينهما وتقدم لذلك احدهما على الآخر في الوجود نعم رجحان الداعي الى المأمور به مكافؤ في الوجود لمرجوحية الداعي الى ضده اذ الرجحان والمرجوحية من الامور المتضايفة ومن المقرر عدم توقف تقدم احد المتضايفين على الآخر في الوجود ورجحان الداعي الى الضد مع رجحان الداعي الى المأمور به ان لم يكونا متضايفين الا ان رجحان الداعي الى الضد منفي بعين مرجوحية الداعي اليه من غير ترتب بينهما فان مرجوحيته عين عدم رجحانه على الآخر ورجحان الداعي الى المأمور به مكافؤ لمرجوحية الداعي الى ضده الذي هو مفاد عدم رجحانه من غير حصول توقف بين الامور المذكورة وتوضيح المقام ان الامرين المتقابلين ان كان تقابلهما من قبيل تقابل الايجاب والسلب فلا توقف لحصول احد الطرفين على ارتفاع الآخر اذ حصول كل من الجانبين عين ارتفاع الآخر وكذا الحال في تقابل العدم والملكة وقد عرفت عدم التوقف في تقابل التضايف ايضا واما المتقابلين على سبيل التضاد فيتوقف وجود كل على عدم الآخر الا ان يرجع الامر فيهما الى احد الوجوه الاخر كما في المقام وعلى الثالث ان القول بكون فعل المأمور به وترك ضده معلولين لعلة واحدة فاسد لوضوح كون كل من الضدين مانعا من حصول الآخر وظهور كون ارتفاع المانع من مقدمات الفعل والفرق بين الضد والنقيض ظاهر لظهور ان حصول كل من النقيضين بعينه رفع للآخر فليس هناك امران يعدان معلولين لعلة واحدة بخلاف المقام اذ ليس حيثية وجود احد الضدين هي بعينها مفاد رفع الآخر وانما يستلزمه وما ترى من حصول الامرين بارادة الفعل وانتفاء الصارف عنه لا يفيد كونهما معلولين لعلة واحدة لامكان كون ذلك سببا اولا لانتفاء الضد ثم كون المجموع سببا لحصول الفعل فيكون عدم الضد متقدما في الرتبة على حصول الفعل وان كان مقارنا له في الزمان فان قلت اذا كان ترك الضد لازما للارادة الملزمة للفعل حاصلا بحصولها فلا داعي للقول بوجوبه بعد وجوب ملزومه وهو الحال في سائر لوازم المقدمات وقد عرفت انه لا وجوب لشيء منها وان لم تكن منفكة عن الواجب قلت قد عرفت ان انتفاء احد الضدين من مقدمات حصول الآخر غاية الامر ان يكون من لوازم مقدمة اخرى للفعل فان ذلك لا يقضي بعدم وجوبه قبل وجوب ملزومه وما ادعي من عدم اقتضاء كونه من لوازم المقدمة وجوبه من جهة وجوب الفعل وهو لا ينافي اقتضاء وجوب الفعل وجوبه من حيث كونه مقدمة له الا ان يقال باختصاص ما دل على وجوب المقدمة بغيره وهو فاسد لما عرفت من اطلاق ادلة القول بوجوب المقدمة واذا عرفت تفصيل ما قررناه ظهر لك فساد ما ذكر من منع كون ترك الضد مقدمة ومنع اقتضاء استحالة الاجتماع مع الفعل قاضيا بكون تركه مقدمة لما عرفت من الدليل المثبت للتوقف وما ذكر من النقض سندا للمنع الاخير واضح الفساد للفرق البين بين الاضداد والموانع وما يلازمها فان استحالة الاجتماع هناك ذاتية وهنا بالعرض والمانعية انما تتم بالاول دون الآخر ثانيها ان القول بوجوب المقدمة لا يقضي بوجوب ترك الضد الا الموصل الى اداء الواجب فان ما دل على وجوب المقدمة انما يفيد وجوبها من حيث ايصالها الى الواجب لا مطلقا فاذا لم يكن المكلف مريدا لفعل الواجب لم يكن ترك الضد موصلا الى الواجب فلا يكون الحكم بوجوب المقدمة قاضيا بوجوب ذلك نظرا الى انتفاء التوصل به ح الى الواجب اذ لم يصح ترك الضد واجبا فلا يجيء النهي عنه ويدفعه ما عرفت من ان ما دل على وجوب المقدمة انما يفيد وجوبها من حيث كونها موصلة الى الواجب لا خصوص ما هو الموصل اليه وقضية ذلك وجوب ترك الضد في المقام من حيث ايصاله الى اداء الواجب بان يجتمع مع ارادة الفعل وسائر مقدماته ليتفرع عليها اداء الواجب لا يمنع من وجوبه مقارنته لانتفاء سائر المقدمات اذ مطلوب الآمر ايجاد الجميع وعدم اقدام المكلف على

ايجادها

ايجاد ما لا يفضي بخروج شيء منها عن الوجوب فعدم حصول الايصال بها ان يأتي بباقي المقدمات ايضا فيتبعه الايصال فح اذا اتى بغيرها كان تاركا للمأمور به
بغيرها كان تاركا للمأمور به مما من المقدمات دون ما اتى به ايضا حسب ما يقتضيه التقرير المذكور ثم انها المنع من وجوب المقدمة مطلقا او خصوص المقدمة
الغير السببية كما اختاره المصنف ره وقد اشار اليه بقوله فانا نمنع وجوب المقدمة الخ وجوابه ما تبين من ثبوت وجوب المقدمة مطلقا وبطلان القول بنفي وجوبها
على الاطلاق او على التفصيل حسب ما مر القول فيه ورابعها ان المقدمة انما تجب للتوصل الى الواجب كما يقتضيه الدليل الدال عليه وقضيته ذلك اختصاص الوجوب
بحال امكان حصول التوصل بها الى المطلوب ولا ريب انه مع وجود الصارف عن المأمور به وعدم الداعي اليه المستمرين مع الاضداد الخاصة لا يمكن التوصل بها الى الواجب
لها فاسها ان حجة القول بوجوب المقدمة على تقدير تسليمها انما ينهض دليلا على الوجوب عند التمكن منها لكون المكلف مريدا للفعل المتوقف عليها دون ما اذا لم يكن
مريدا له كما هو الحال عند اشتغاله بفعل الضد فهذان الوجهان هما اللذان في الاشارة اليهما في كلام المصنف في اخر المسئلة وهما في الاشارة الى ما ذكره بقوله وهو محرم
قطعا لما عرفت من الاتفاق على دلالة الامر بالشيء على النهي عن ضده العام بمعنى الترك ولنوضح الكلام في كيفية تلك الدلالة حسب ما مر قوله لان مستلزم الحرام
محرم هذا انما مبني على ما مر من وجوب المقدمة السببية فكما يكون سبب الواجب واجبا فكذا يكون سبب الحرام محرما لاتحاد المناط فيهما وهذا هو الذي بنى عليه المصنف
ره في الجواب ومبني على ثبوت تحريم الاسباب المفضية الى الحرام اما من تتبع موارد حكم الشرع بحيث يعلم بناء الشرع على تحريم تلك الاسباب او لدعوى الاجماع على
ذلك بالخصوص فلا ربط له اذن بالقول بوجوب المقدمة قوله فان العقل يستبعد قد عرفت ان مجرد استبعاد العقل لا ينهض حجة شرعية على اثبات الحكم في
الشريعة فالاستناد اليه في المقام مما لا وجه له اصلا ثم ان المراد بالعلة في المقام هو المقتضي لحصول الحرام اذا صادف اجتماع الشرائط ولا يريد به خصوص العلة التامة
نحو بعده عن المصطلح كيف ولو اراد به ذلك للزمه القول بوجوب الشرط فانها من اجزاء العلة التامة ومن البين ان تحريم الكل يستدعي تحريم اجزائه ولا يقول المصنف
ره به ويمكن ان يريد به الجزء الاخير من العلة التامة فانه الذي يتفرع عليه حصول الحرام فما يقال من ان ما ذكره انما يوجبه اذا كان علة تامة لللازم ليس على ما
ينبغي والمراد بتحريمه كونه محظورا في الشريعة مطلوبا تركه على ما هو المقصود من الحرام وليس المراد به ان يترتب عليه عقوبة اخرى سوى العقوبة المترتبة على اللازم لوضوح
فساده في المقام وليس استحقاق العقوبة كلية من لوازم التحريم مطلقا حتى يلزم القول بحصوله بعد القول بتحريمه والمراد بكون تحريم المعلول مقتضيا لتحريم علته
هو قضائه بتحريم علته المفضية الى الحرام بان يكون وجود الحرام مسببا عنه لا مجرد ما يكون من شانه العلية وان لم يستند وجود الحرام اليه هذا اذا تسبب الحرام
اليه عن احدى تلك العلل فقارنها وجود غيرها من غير ان يتسبب ذلك الحرام عنها واما اذا لم يات به وكان له اسباب عديدة فظ ما ذكره المصنف تحريم الجميع
لكون كل منها سببا لحصول الحرام فقضيته قضاء تحريم المعلول بتحريم علته هو حرمة جميع تلك الاسباب وقد يورد في المقام بان تسليم المصنف كون تحريم المعلول
مقتضيا لتحريم علته يستلزم قوله بوجوب المقدمة الغير السببية ايضا لكون ترك الواجب محرما قطعا وكون ترك كل من مقدماته علة لترك الواجب فيستلزم ما
له وان لم يكن هناك استلزام من جانب الوجود وتخصيص العلة والمعلول بالوجودي تحكم صرف لاطراد العلية وكذا القول بتخصيص احدهما بذلك فلا يصح
له نفي وجوب غير السبب حسبما اختاره قلت قد مر تفصيل الكلام في ذلك عند ذكر الدليل المذكور في عداد ادلة القول بوجوب المقدمة فلا حاجة
الى اعادته وبملاحظته يتبين الحال في الالزام المذكور قوله فان انتفاء التحريم في احد المعلولين الخ لا يخفى ان قضيته ما ذكره من قضاء تحريم المعلول بتحريم العلة
انه مع انتفاء التحريم عن المعلول لا قضاء فيه بتحريم العلة واما قضائه بانتفاء التحريم عن العلة فلا لوضوح ان انتفاء الملزوم لا يقضي بانتفاء اللازم واقصى ما
يفيده انتفاء السبب الخاص لانتفاء المسبب من تلك الجهة لا مطلقا وهو لا يقوم حجة على اباحة المعلول قاضية باباحة العلة كما ان تحريمه قاض بحرمتها فغاية
الامر عدم تحريمها من تلك الجهة وهو لا ينافي حرمتها من جهة اخرى اذ نفي التحريم عن الفعل من جهة خاصة لا يستلزم نفيه مطلقا كيف ومن البين ان شيئا من المحرمات
لا يحرم منها من جميع الجهات وانما يحرم من الجهة المقتضية له وكذا الحال في المقام فان القبح الحاصل في العلة من جهة قبح معلوله واداؤه الى القبيح منفي بانتفاء القبح
عن معلوله واين ذلك من قضاء ذلك بالحكم باباحته فما ذكره من ان انتفاء التحريم في احد المعلولين يستدعي انتفائه في العلة فيختص المعلول الاخر بالتحريم
من دون علته ضعيف جدا اذ قد عرفت ان قضية انتفاء التحريم في احد المعلولين عدم تحريم علته من تلك الجهة وهو لا ينافي تحريمه من جهة اخرى هي حرمة
المعلول الاخر فان قضيته ما ذكره من قضاء انتفاء التحريم عن المعلول بانتفاء التحريم عن علته على فرض تسليمه لا لحرمة العلة على تحريم المعلول ضرورة
دلالة انتفاء المعلول على انتفاء العلة ولا يقتضي ذلك كون تحريم العلة سببا لتحريم المعلول كما يستفاد من كلام المدقق المحشي اذ الافادة المذكورة انما تجيء
من جهة اقتضاء ارتفاع الحرمة عن المعلول لارتفاعها عن العلة فاذا حرمت العلة كشف ذلك عن تحريم المعلول اذ لو لم يكن محرما لقضى بعدم تحريم علته وقد فرض
خلافه هذا ولا يخفى عليك ان ما ادعاه المصنف من لزوم اتحاد العلة والمعلول وكذا معلولا علة واحدة ان اراد به حصول محرمات عديدة يستحق الاتي بها عقوبات في الحكم
متعددة على حسبها فهو واضح الفساد اذ لا يريد ما ذكره على حكم المقدمة وقد عرفت انه لا عقوبة مستقلة على ترك المقدمات ولا قائل به كذلك في المقام
وكذا ان اراد به ثبوت التحريم الغيري كذلك بعد ثبوت التحريم النفسي لاحدها فانه انما يتم بالنسبة الى علة المحرم دون معلوله اذ لا قائل بكون ما يتفرع على الحرام
من اللوازم محرما الخ والحاصل انه اذا تعلق التحريم بشيء كان المحرم هو ذلك الشيء دون غيره مما يتبعه بالجملة غاية الامر ان يكون السبب المفضي اليه محرما من جهة
الايصال اليه حسب ما مر ولا دليل على تحريم غيره اصلا كيف ولو صح ما توهم لكان ايجاب الاسباب قاضيا بايجاب مسبباتها والتحريم ترك السبب الواجب القاضي
بتحريم مسببه مع ان الامر بالعكس بل ربما قيل بان التكاليف لا يتعلق بالمسببات وانما يتعلق باسبابها كما مرت الاشارة اليه ان اراد به استناد التحريم الى ما ذكره
بالعرض نظرا الى عدم انفكاكه عن الحرام نظير ما مر في مقدمة الواجب من وجوبها بالعرض لوجوب ذيها فهو كذلك قطعا وقد مر هناك ان ذلك مما لا ينبغي النزاع
فيه ولا قاضي بانه في لوازم الواجب لوازم المقدمات والاسباب الا ان حمل العبارة على ذلك بعيد جدا كما هو ظ من ملاحظة كلامه اذ ليس الحرام حينئذ الا شيئا واحدا
يتعلق به التحريم بالذات وغير ذلك مما يلزمه ويتبعه انما يحرم بتحريمه بالتبع والعرض فليس هناك الا تحريم واحد وهو لا يلائم ما ذكره كيف ولو اراد ذلك لما
جاز له انكاره في القسم الاول لوضوح جريانه فيه ايضا لدوران الحال فيه مدار عدم جواز الانفكاك ولو بحسب العادة فلا يعقل منعه من ذلك بالنسبة اليه قوله

لظهور ان سبب الواجب انما يكون واجبا اذا كان هو المؤدي اليه فاذا لم يكن ذلك السبب واجبا اصلا وانما يكون مفاد ذلك الحصول غاية الامر انه لو فرض كون
تركنا الضد المحرم حسبا عن فعل ضده لزم ان يكون ذلك الضد واجبا وذلك لا يقضي بانتفاء المباح مطلقا على انا نقول بامتناع ذلك لان فعل الضد مسبوق
دائما بارادته وهي كافية في حصول ترك المحرمات لحرام سابقة على فعل الضد فلا يكون فعل الضد هو الباعث على ترك ضده في شيء من المقامات وسيجيء تفصيل
القول في ذلك في دفع شبهة الكعبي وعلى الثاني ان وجود الضد من موانع وجود الضد الاخر مطلقا فلا يمكن فعل الامر الا بعد تركه وليس في وجود الامر الا شائبة
كونه سببا لترك ذلك الضد اذ لا ينحصر السبب في ترك الشيء في وجود المانع منه فان انتفاء كل من اجزاء العلة التامة علة تامة لتركه ومع استناده الى احد تلك
الاسباب لا توقف له على السبب المفروض حتى يرد الدور فان قلت انه مع فرض انتفاء سائر الاسباب وانحصار الامر في السبب المفروض يجيء الدور وهو كاف في
مقصود المجيب قلت انه لا صار السبب المؤدي الى الترك في فعل الضد حسبما عرفت لكونه مسبوقا بارادته وهي كافية في تسبيب الترك لوضوح ان السبب
الداعي الى احد الضدين صارف عن الاخر فلا يتحقق استناد الترك اليه بالفعل في شيء من الصور لا يقال انه يجري الكلام المذكور ح بالنسبة الى ذلك السبب الداعي الى
المامور به لمضادته لضد المامور به ايضا نظرا الى امتناع اجتماعه معه فيقرر لزوم الدور بالنسبة اليه لانا نمنع من ثبوت المضادة بينهما ومجرد امتناع الجمع بين
الامرين لا يقضي بالمضادة اذ قد يكون الامتناع بالعرض كما في المقام فان امتناع اجتماعه معه من جهة مضادته للسبب الموصل اليه عن ارادة ذلك الضد نظرا الى امتناع
اجتماع الارادتين ولذا كان صارفا عن ذلك الضد كيف ومن البين ان ارادة احد الضدين لا يتوقف على ترك الضد الاخر بوجه من الوجوه ولذا يصح استناد ذلك
الترك الى ترك الارادة دون العكس لا يقال انا نجري الكلام ح بالنسبة الى الارادة المفروضة وارادة ذلك الضد اذ لا شك في ثبوت المضادة بينهما فنقول ان حصول
الارادة المذكورة سبب لعدم ارادة ضده لما ذكر من ان وجود احد الضدين سبب لانتفاء الاخر مع ان وجودها يتوقف على انتفاء الاخر بناء على كون عدم
الضد شرطا في حصول الضد الاخر لانا نقول ان ارادة الفعل وعدمها انما يتفرع عن حصول الداعي وعدمه فقد لا يوجد الداعي الى الضد اصلا فيتفرع عليه
عدم ارادته من غير ان يتسبب ذلك عن ارادة ضده بوجه من الوجوه وقد يكون الداعي اليه موجودا لكن يغلبه الداعي الى المامور به وح فلا يكون عدم ارادة الضد
مستندا ايضا الى ارادة المامور به ليكون توقف ارادة المامور به على عدم ارادة ضده موجبا للدور بل انما يستند الى ما يتقدمها من غلبة الداعي الى المامور
به ومغلوبية الجانب الاخر الباعث على ارادة المامور به وعدم ارادة الاخر فيكون وجود احد الضدين وانتفاء الاخر مستندا في الجملة الى علة واحدة من غير ان
يكون وجود احدهما علة في دفع الاخر ليلزم الدور ولا ينافي ذلك توقف حصول الفعل على عدم ارادة ضده حسبما سيجيء بيانه ثم نقول فان قلت انا نجري الكلام
ح بالنسبة الى غلبة الداعي الى المامور به وغلبة الداعي الى ضده لكونهما ضدين ايضا وقد صار رجحان الداعي الى الفعل سببا للانتفاء رجحان الداعي الى ضده والمفروض
توقف حصول الضد على انتفاء الاخر فيلزم الدور المذكور قلت لا سببية بين الامرين بل رجحان الداعي الى الفعل انما يكون بمرجوحية الداعي الى الضد فهو حاصل
في مرتبة حصول الاخر من غير توقف بينهما وتقدم لذلك احدهما على الاخر في ... فرجحان الداعي الى المامور به مكافؤ في الوجود لمرجوحية الداعي الى ضده اذ الرجحان
والمرجوحية من الامور المتضايفة ومن المقرر عدم توقف تقدم احد المتضايفين على الاخر في الوجود ورجحان الداعي الى الضد مع رجحان الداعي الى المامور به
ان لم يكونا متضايفين الا ان رجحان الداعي الى الضد منفي بعين مرجوحية الداعي اليه من غير ترتب بينهما فان مرجوحيته عين عدم رجحانه على الامر فرجحان الداعي
الى المامور به مكافؤ لمرجوحية الداعي الى ضده الذي هو مفاد عدم رجحانه من غير حصول توقف بين الامور المذكورة وتوضيح المقام ان الامرين المتقابلين
ان كان تقابلهما من قبيل تقابل الايجاب والسلب فلا توقف لحصول احد الطرفين على ارتفاع الاخر اذ حصول كل من الجانبين عين ارتفاع الاخر وكذا الحال في تقابل
العدم والملكة وقد عرفت عدم التوقف في تقابل التضايف ايضا واما المتقابلين على سبيل التضاد فيتوقف وجود كل على عدم الاخر الا ان يرجع الامر فيهما الى احد
الوجوه الاخر كما في المقام وعلى الثالث ان القول بكون فعل المامور به وترك ضده معلولين لعلة واحدة فاسد لوضوح كون كل من الضدين مانعا من حصول
الاخر والمفهوم كون ارتفاع المانع من مقدمات الفعل والفرق بين الضد والنقيض ظاهر لظهور ان حصول كل من النقيضين بعينه رفع للاخر فليس هناك امر
يعدان معلولين لعلة واحدة بخلاف المقام اذ ليس حيثية وجود احد الضدين هي بعينها مفاد رفع الاخر وانما يستلزمه وما يترأى من حصول الامرين بارادة الفعل وانتفاء
الضد وان منه لا يفيد كونهما معلولين لعلة واحدة لامكان كون ذلك سببا اوليا لانتفاء الضد ثم كون المجموع سببا لحصول الفعل فيكون عدم الضد متقدما
في الرتبة على حصول الفعل وان كان مقارنا له في الزمان فان قلت اذا كان ترك الضد لازما للارادة الملزمة للفعل حاصلا بحصولها فلا داعي للقول بوجوبه
بعد وجوب ملزومه فالحال فيه كسائر لوازم المقدمات وقد عرفت انه لا وجوب لشيء منها وان لم تكن منفكة عن الواجب قلت قد عرفت ان انتفاء احد الضدين من
مقدمات حصول الاخر غاية الامر ان يكون من لوازم مقدمة اخرى للفعل فان ذلك لا يقضي بعدم وجوبه قبل وجوب ملزومه وما اقتضى الامر عدم اقتضائه كونه
من لوازم المقدمة وجوبه من جهة وجوب الفعل وهو لا ينافي اقتضاء وجوب الفعل وجوبه من حيث كونه مقدمة له الا ان يقال باختصاص ما دل على وجوب
المقدمة بغيره وهو فاسد لما عرفت من اطلاق ادلة القول بوجوب المقدمة واذا عرفت تفصيل ما قررناه ظهر لك فساد ما ذكر من منع كون ترك الضد
مقدمة ومنع اقتضاء استحالة الاجتماع مع الفعل توقفه ليكون تركه مقدمة لما عرفت من الدليل المثبت للتوقف وما ذكر من النقض سندا للمنع الاخير
واضح الفساد للفرق البين بين الاضداد والموانع وما يلازمها فان استحالة الاجتماع هناك ذاتية وهنا بالعرض والمانعية انما تتم بالاول دون الاخر ثانيها
ان القول بوجوب المقدمة لا يقضي بوجوب ترك الضد الموصل الى اداء الواجب فان ما دل على وجوب المقدمة انما يفيد وجوبها من حيث ايصالها الى
الواجب لا مطلقا فاذا لم يكن المكلف مريدا لفعل الواجب لم يكن ترك الضد موصلا الى الواجب فلا يكون الحكم بوجوب المقدمة قاضيا بوجوب ذلك نظرا الى انتفاء
التوصل به ح الى الواجب اذ لم يكن ح ترك الضد واجبا فلا يجيء النهي عنه ويدفعه ما عرفت من ان ما دل على وجوب المقدمة انما يفيد وجوبها من حيث
كونها موصلة الى الواجب في خصوص ما هو الموصل اليه وقضية ذلك وجوب ترك الضد في المقام من حيث ايصاله الى اداء الواجب بان يجتمع مع ارادة الواجب
وسائر مقدماته ليتفرع عليها اداء الواجب ولا يمنع من وجوبه مقارنته لانتفاء سائر المقدمات اذ مطلوب الامر ح ايجاد الجميع وعدم اقدام المكلف على

ايجادها

ايجادها لا يقضي بخروج شيء منها عن الوجوب فعدم حصول الايصال بها لا ينافي اتيانه بتلك المقدمات ايضا فيتبعه الايصال فحينئذ اذا اتى بغيرها كان تاركا للمأمور به
بغيرها كان تاركا للمأمور به بما من المقدمات دون ما اتى به ايضا حسبما يقتضيه التقرير المذكور ثالثها المنع من وجوب المقدمة مطلقا او خصوص المقدمة
الغير السببية كما اختاره المصنف ره وقد اشار اليه بقوله فانا نمنع وجوب المقدمة الخ وجوابه ما تبين من ثبوت وجوب المقدمة مطلقا وبطلان القول بنفي الوجوب
على الاطلاق او على التفصيل حسبما مر القول فيه رابعها ان المقدمة انما تجب للتوصل الى الواجب كما يقتضيه الدليل الدال عليه وقضية ذلك اختصاص الوجوب
بحال امكان حصول التوصل بها الى المط ولا ريب انه مع وجود الصارف عن المأمور به وعدم الداعي اليه المستمرين مع الاضداد الخاصة لا يمكن التوصل بها فلا وجوب
لها خامسها ان حجة القول بوجوب المقدمة على تقدير تسليمها انما ينهض دليلا على الوجوب عند اتصافها بكون المكلف مريدا للفعل المتوقف عليها دون ما اذا لم يكن
مريدا له كما هو الحال عند اشتغاله بفعل الضد هذان الوجهان قد اشار اليهما في كلام المصنف في اواخر المسئلة وسيأتي الاشارة الى ما يرد عليهما قوله وهو محرم
قطعا لما عرفت من الاتفاق على دلالة الامر بالشيء على النهي عن ضده العام بمعنى الترك وان وقع الكلام في كيفية تلك الدلالة حسبما مر قوله لانه مستلزم للحرام
محرم هذا انما يبتني على ما مر من وجوب المقدمة السببية فكما يكون الواجب واجبا كذا يكون سبب الحرام محرما لاتحاد المناط فيهما وهذا هو الذي بنى عليه المصنف
ره في الجواب ومبني على ثبوت تحريم الاسباب المفضية الى الحرام اما من تتبع موارد حكم الشرع بحيث يعلم بناء الشرع على تحريم تلك الاسباب او لدعوى الاجماع على
ذلك بالخصوص فلا ربط له اذن بالقول بوجوب المقدمة قوله فان العقل يستبعد قد عرفت ان مجرد استبعاد العقل لا ينهض حجة شرعية على اثبات الحكم في
الشريعة فلا استناد اليه في المقام مما لا وجه له اصلا ثم ان المراد بالعلة في المقام هو المقتضي لحصول الحرام اذا صادف اجتماع الشرائط ولا يريد به خصوص العلة التامة
نحو ما هو المصطلح كيف ولو اراد به ذلك لزمه القول بوجوب الشرائط فانها من اجزاء العلة التامة ومن البين ان تحريم الكل يستدعي تحريم اجزائه ولا يقول المصنف
ره به ويمكن ان يريد به الجزء الاخير من العلة التامة فانه الذي يتفرع عليه حصول الحرام وما يقال من ان ما ذكره انما يوجه اذا كان علة تامة للازم ليس على ما
ينبغي والمراد بتحريمه كونه محظورا في الشريعة مطلوبا تركه على ما هو المقصود من الحرام وليس المراد بان يترتب عليه عقوبة اخرى سوى العقوبة المترتبة على اللازم او
فساده في المقام وليس استحقاق العقوبة كلية من لوازم التحريم مطلقا حتى يلزم القول بحصوله بعد القول بتحريمه والمراد بكون تحريم المعلول مقتضيا لتحريم علته
هو قضائه بتحريم علته المفضية الى الحرام بان يكون وجود الحرام مسببا عنه لا مجرد ما يكون من شأنه العلية وان لم يستند وجود الحرام اليه هذا اذا تسبب الحرام
اليه عن احدى تلك العلل فقارنها وجود غيرها من غير ان يتسبب ذلك الحرام عنها واما اذا اتى به وكان له اسباب عديدة فلم ما ذكره المصنف تحريم الجميع
لكون كل منها سببا لحصول الحرام فقضية قضاء تحريم المعلول بتحريم علته هو حرمة جميع تلك الاسباب وقد يورد في المقام بان تسليم المصنف كون تحريم المعلول
قاضيا بتحريم علته يستلزم قوله بوجوب المقدمة الغير السببية ايضا لكون ترك الواجب محرما قطعا وكون ترك كل من مقدماته علة لترك الواجب فيستلزم ما
له وان لم يكن هناك استلزام من جانب الوجود وتخصيص العلة والمعلول بالوجوديين تحكم صرف لاطراد العلة وكذا القول بتخصيص احدهما بذلك فلا يصح
له نفي وجوب غير السبب حسبما اختاره قلت وقد مر تفصيل الكلام في ذلك عند ذكر الدليل المذكور في عداد ادلة القول بوجوب المقدمة فلا حاجة
الى اعادته وبملاحظته يتبين الحال في الالزام المذكور قوله فان انتفاء التحريم في احد المعلولين الخ لا يخفى ان قضية ما ذكره من قضاء تحريم المعلول بتحريم العلة
انه مع انتفاء التحريم عن المعلول لا قضاء فيه بتحريم العلة واما قضائه بانتفاء التحريم عن العلة فلا لوضوح ان انتفاء الملزوم لا يقضي بانتفاء اللازم واقصى ما
يفيده انتفاء السبب الخاص لانتفاء المسبب من تلك الجهة لا مط وهو لم يقم حجة على ان اباحة المعلول قاضية باباحة العلة كما ان تحريمه قاض بحرمتها فغاية
الامر عدم تحريمها من تلك الجهة وهو لا ينافي حرمتها من جهة اخرى اذ نفي التحريم عن الفعل من جهة خاصة لا يستلزم نفيه مط كيف ومن البين ان شيئا من المحرمات
لا يحرم منها من جميع الجهات وانما يحرم من الجهة المقتضية له وكذا الحال في المقام فان القبح الحاصل في العلة من جهة قبح معلوله واداءه الى القبيح منفي بانتفاء القبح
عن معلوله واين ذلك من قضاء ذلك بالحكم باباحته فما ذكره من ان انتفاء التحريم في احد المعلولين يستدعي انتفائه في العلة فيختص المعلول الاخر بالتحريم
من دون علته ضعيف جدا اذ قد عرفت ان قضية انتفاء التحريم في احد المعلولين عدم تحريم علته من تلك الجهة وهو لا ينافي تحريمه من جهة اخرى وهو حرمة
المعلول الاخر ثم ان قضية ما ذكره من قضاء انتفاء التحريم عن المعلول بانتفاء التحريم عن علته على فرض تسليمه لا لحرمة العلة على تحريم المعلول ضرورة
دلالة انتفاء المعلول على انتفاء العلة ولا يقضي ذلك بكون تحريم العلة سببا لتحريم المعلول كما يستفاد من كلام المدقق المحشي اذ الافادة المذكورة انما تجيء
من جهة اقتضاء ارتفاع الحرمة عن المعلول لارتفاعها عن العلة فاذا حرمت العلة كشف ذلك عن تحريم المعلول اذ لو لم يكن محرما لقضى بعدم تحريم علته وقد فرض
خلافه هذا ولا يخفى عليك ان ما ادعاه المصنف من لزوم اتحاد العلة والمعلول وكذا معلولا علة واحدة ان اراد به حصول محرمات عديدة يستحق الاتي بها عقوبات في الحكم
متعددة على حسبها فهو واضح الفساد اذ لا يزيد ما ذكره على حكم المقدمة وقد عرفت انه لا عقوبة مستقلة على ترك المقدمات ولا قائل به كذلك في المقام
وكذا ان اراد به ثبوت التحريم الغيري كذلك بعد ثبوت التحريم النفسي لاحدها فانه انما يتم بالنسبة الى علة المحرم دون معلوله اذ لا قائل بكون ما يتفرع على الحرام
من اللوازم محرما ايضا والحاصل انه اذا تعلق التحريم بشيء كان المحرم هو ذلك الشيء دون غيره مما يتبعه في الحقيقة غاية الامر ان يكون السبب المفضي اليه محرما من جهة
الايصال اليه حسبما مر ولا دليل على تحريم غيره اصلا كيف ولو صح ما توهم لكان ايجاب الاسباب قاضيا بايجاب مسبباتها لتحريم ترك السبب الواجب القاضي
بتحريم مسببه مع ان الامر بالعكس بل ربما قيل بان التكاليف لا تتعلق بالمسببات وانما تتعلق باسبابها كما مرت الاشارة اليه وان اراد به اسناد التحريم الى ما يكون
بالعرض نظرا الى عدم انفكاكه عن الحرام نظير ما مر في مقدمة الواجب من وجوبها بالعرض او وجود بها فهو كذلك قطعا وقد مر هناك ان ذلك مما لا ينبغي التزام
فيه ولا فرق بينه في لوازم الواجب ولوازم المقدمات والاسباب الا ان حمل العبارة على ذلك بعيد جدا كما هو ظ من ملاحظة كلامه اذ ليس الحرام حينئذ الا شيئا واحدا
يتعلق به التحريم بالذات وغير ذلك مما يلزمه ويتبعه انما يحرم بتحريمه بالتبع والعرض فليس هناك الا تحريم واحد وهو لا يلائم ما ذكره كيف ولو اراد ذلك لما
جاز له انكاره في القسم الاتي لوضوح جريانه فيه ايضا لدوران الحال فيه مدار عدم جواز الانفكاك ولو بحسب العادة فلا يعقل منعه من ذلك بالنسبة اليه قوله

X

واما اذا انتفت العلية بينهما اه لا يخفى ان الامرين المتلازمين في الوجود اما ان يكونا علة ومعلولا بلا واسطة او معها كالمعلول للمعلول مع علة العلة او يكونا
معلولي علة واحدة كذلك وهذه العلية اما بحسب العقل فالتلازم بينهما عقلي او بحسب العادة فالملازمة عادية ومن الظاهر ان العلية العادية بمنزلة العقلية
في تفريع الاحكام في المقام من غير تفاوت ولذا لم يفرقوا في باب مقدمة الواجب على تعميم السبب للعقلي والعادي فان اريد بالعلية في المقام ما يعم ذلك كما هو
الظاهر فلا اشكال الا ان حكمه بحصول التلازم في غير هذه الصورة بما لا وجه له اذ لا يعقل الملازمة وعدم الانفكاك بين الشيئين من دون ذلك على سبيل الاتفاق
مما لا يعقل بالنسبة الى افعال المكلفين اذ مع امكان الانفكاك عقلا او عادة يكون للمكلف التفريق بينهما وان ادرجت العلية العادية في القسم الثاني
فالحكم بعدم جريان حكم المتلازمين فيه كما ترى قوله لان تضاد الاحكام باسرها يمنع اه لا يخفى انه كما يمنع تضاد الاحكام من اجتماع اثنين منها في محل واحد كذلك
يمنع منه قبح التكليف بما لا يطاق وذلك ظاهر فيما اذا وجب الاتيان باحد المتلازمين وحرم الاتيان بالاخر فانه يتعذر على المكلف امتثال الامرين ومن البين
انه كما يستحيل بالنسبة الى ... بين واكثر ... ترك المامور به وان لم ينافه باحة فعل الضد الا انه ينافي وجوبه على ما هو مورد ثمرة المسئلة بل ينافي
استحبابه ايضا لاستحالة الامتثال له بعد تحريمه ما يلازمه فدفع الوجه المذكور بان قضية التضاد امتناع اجتماعهما في موضع واحد لا موضعين لا يدفع ما
ذكرنا فالحكم بجواز حصول حكمين من الاحكام الخمسة مطلقا في المتلازمين المفروضين ليس على ما ينبغي قوله على ان ذلك لو اثر اشار بقوله ذلك الى التلازم
بين الشيئين يعني لو كان التلازم بين الشيئين يعني لو كان التلازم بين الشيئين مط قاضيا بعدم حصول حكمين منها في المتلازمين لثبت قول الكعبي و
قد يجعل قوله لو اثر بمنزلة لو صح فيكون قوله ذلك اشارة الى كون مطلق التلازم بين الشيئين مانعا من اتصاف المتلازمين بحكم غير حكم الاخر فلو صح ذلك
لثبت قول الكعبي بانتفاء المباح والاول اظهر قوله لثبت قول الكعبي بانتفاء المباح اه لا يخفى ان شبهة الكعبي على تقريره المص مبنية على عكس هذه المسئلة اي
اقتضاء النهي عن الشيء بالامر بضده وهو انما يتبين باثبات توقف ترك الحرام على فعل ضده ووجوب مقدمة الواجب كما سياتي بيانه انش واما الوجه الذي
ذكره المص في الشبهة فلا توقف له على كون فعل الضد من مقدمات ترك الحرام لتوقف تركه عليه ولا على وجوب مقدمة الواجب وانما يبتني على عدم اختلاف
المتلازمين في الحكم بعد ثبوت الملازمة بين ترك الحرام والاتيان بفعل من الافعال وتفريعها على البناء المذكور ان ترك الحرام يلازم فعلا من الافعال المضادة
للحرام وترك الحرام واجب فيكون ما يلازمه واجبا لعدم جواز اختلاف المتلازمين في الحكم فاذا ثبت وجوب ذلك قضى بوجوب كل من تلك الافعال على سبيل
التخيير وهذا التقرير كتقرير المص مبني على عدم امكان خلو المكلف عن الافعال فهو في سعة عن هذه الشبهة ونحوها ومع البناء على عدم امكان خلوه عن
الافعال فالجواب عنه على مذاق المص ما سيجيء بيانه في كلامه وسنقرر ما يرد عليه والحق في الجواب عنه هو المنع من لزوم اتحاد المتلازمين في الحكم واقصى
ما يق في المقام ان الامر الثابت لاحد المتلازمين من رجحان او مرجوحية او ... ترك او منع فعل ثابت للاخر بالتبع والعرض من غير ان يتحقق هناك شيئان بل
يكون الثابت شيئا واحدا ينسب الى احدهما بالذات والى الاخر بالعرض على حسب ... يتفصيل القول فيه فغاية الامر ان يكون احد الافعال الوجودية واجبا لحصول
بتبعية وجوب ترك الحرام بمعنى انه يلزم الاتيان به من جهة لزوم ترك الحرام لعدم انفكاكه عنه فهو واجب بوجوبه فهو في نفسه غير واجب لا لنفسه ولا لغيره فلا يترتب
ذلك نفي المباح بوجه من الوجوه اقصى الامر ثبوت الوجوب بالعرض على مجاز للكلي المفروض الملازم لترك الحرام فيثبت ذلك للجزئيات المندرجة تحته تبعا
فان اراد القائل بوجوب المباح ما ذكرناه فلا خلاف في المعنى وان اراد ثبوت الوجوب له بنفسه سواء كان نفسيا او غيريا فقد عرفت عدم نهوض الدليل
المذكور عليه اصلا بل يمكن ان يق ان الوجوب بالعرض على الوجه المذكور لا يثبت لخصوص شيء من الاضداد وانما يثبت للكلي الشامل لتلك الجزئيات حيث انه
الذي لا ينفك عن ترك الحرام بخلاف كل من الجزئيات لحصول الانفكاك بالنسبة الى كل منها فلا وجه للقول بوجوب شيء منها بالتبع فانه انما يتبع عدم الانفكاك
وهو غير حاصل بالنسبة الى تلك الخصوصيات فثبوت الحكم على الوجه المذكور للكلي لا يستتبع ثبوته للفرد نظرا الى عدم حصول الجهة الباعثة لثبوته بالنسبة الى شيء
من الافراد فلا وجوب اذن لشيء من الاضداد الخاصة بالعرض ايض وان وجب الامر العام على الوجه المذكور فتدبر قوله ولهم في رده وجوه في بعضها تكلف حيث انهم
القول اه اراد بذلك دفع قوله بالنظر الى الشبهة المعروفة المبتنية على وجوب المقدمة دون التقرير الذي ذكره اذ لا دفع له بوجوب المقدمة حتى يتضايق
عليهم الامر من جهة القول بوجوب المقدمة وتقرير شبهته المعروفة ان ترك الحرام واجب وهو لا يتم الا بفعل من الافعال وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب اما الاولى
فظاهرة والثالثة قد قررت في المسئلة المتقدمة واما الثانية فيحتج عليها تارة بان فعل الضد سبب لترك الحرام حيث ان وجود احد الضدين سبب لرفع الاخر
فيتوقف عليه توقف المسبب على سببه واخرى بانه لما لم يمكن خلو المكلف عن الفعل توقف المسبب على سببه واخرى بانه لما لم يمكن تركه لفعل الحرام على التلبس بفعل
اخر لئلا يلزم خلوه عن الافعال واجيب عنه بوجوه احدها منع المقدمة الثانية وما ذكر في الاحتجاج عليها لا يفيد توقف ترك الحرام على فعل المباح اذ قد يحصل ذلك
بفعل الواجب وبه فضلا عن ذلك لا يقضي بعدم وجوب المباح اذ اقصى الامر حصول ذلك الواجب بما يعم الواجب والمباح فيتخير المكلف بين الامرين فالواجب ان هو
الاتيان بفعل من الافعال الغير المحرمة سواء كان واجبا او غيره غاية الامر ان يتحقق في الواجب جهتان للوجوب ثانيها المعارضة بانه لو تم ما ذكر من الدليل لزم
ان يكون الحرام واجبا فيما اذا حصل به ترك حرام اخر فيلزم اجتماع الوجوب والتحريم في شيء واحد وهو مح ورد ذلك بانه انما يقضي ذلك باجتماع الحكمين من جهتين
ولا مانع منه بل فساد الايراد مبني على جواز اجتماع الامر والنهي من جهتين فلا يتم على المذهب المنصور من المنع وعليه مبنى الجواب فالحق في الايراد عليه ان يق ان ذلك
مسقط اذن للواجب وليس الاتيان بالحرام من افراد الواجب وان حصل به الاداء الى ترك حرام اخر اذ ليس كل موصل الى الواجب مندرجا في المقدمة الواجبة كما مرت
الاشارة اليه ثالثها المنع من وجوب مقدمة الواجب وهو اوضح الاجوبة بناء على القول بنفي وجوب المقدمة واما القائل بوجوبها مط فلا بد له من التزام غيره
من الاجوبة ليتخلص بها عن الاشكال وقد استصعب ذلك على الامدي فعجز عن حل الاشكال لاختياره وجوب المقدمة قائلا انه لا خلاص عنه الا بمنع وجوب ما لا يتم الواجب
الا به وهو خرق للقاعدة الممهدة على اصول الاصحاب ثم ذكر ان ما ذكره الكعبي في غاية الغموض والاشكال وعسى ان يكون عند غيري حله ولذا اشار المص
الى ضيق الامر على الجماعة من جهة القول بوجوب ما لا يتم الواجب الا به مط مشيرا بذلك الى ان من لا يقول به مط فهو في سعة من ذلك كالمص المانع من وجوب

في تضاعيف الشبهة

فيما اجاب عنه

عن المقدمة

عدم المقدمة السببية والحاجبي حيث اختار في الجواب عن الشبهة منع وجوب المقدمة مطلقا نظرا الى اختيار اختصاص الوجوب بالشرط الشرعي دون العقلية
والعادية ولا ريب ان ترك الضد من المقدمات العقلية نعم لو كانت المضادة بينهما مما ثبت بحكم الشرع امكن قوله بالمنع منه ولا يلزم منه القول بنفي المباح
وقضية كلامه توقف دفع الشبهة على المنع المذكور والتحقيق خلافه كما ستبين الحال فيه انشاء الله وربما يورد في المقام بان بعض تقريرات شبهة الكعبي لا يتوقف
على وجوب المقدمة مطلقا ولا على عدم اختلاف المتلازمين في الحكم حسبما اعتبر في التقرير الاول فانه ذكر العلامة رح في تقرير شبهته ان المباح ترك الحرام وترك
الحرام واجب فالمباح واجب اما الثاني فظ واما الاول فلانه ما من مباح الا هو ضد لحرام فان السكوت ترك للقذف والسكون ترك للفعل وكما ان الاتيان
بالفعل رفع لتركه فكذا الاتيان بضده رفع لفعله فان قلت ان يراد من كون فعل المباح تركا للحرام انه عينه او انه سبب لتركه حيث ان الاتيان باحد الضدين سبب
لرفع الامر وعلى كل حال فلا توقف لها على وجوب مقدمة الواجب مطلقا اما على الاول فظ اذ لا دخل لها بوجوب المقدمة حتى يتسع الامر من جهتها على من ينكره
واما على الثاني فلكونه ح من سبب الحصول الواجب فلا اتساع على المجيب من جهة انكاره وجوب المقدمة اذ كان قائلا بوجوب السبب كما هو ملحوظ المصنف في
ان التقرير المذكور لشبهة الكعبي وهن الوجوه اما على الاول فواضح ضرورة ان الاتيان بالضد ليس عين رفع الفعل وانما يلازمه ويقارنه وانما الواجب
هو الترك المقارن له فلا قاضي بوجوب الضد المقارن لذلك الواجب واما على الثاني فبان ترك الحرام لا يتسبب عن فعل الضد وانما السبب المؤدي
اليه هو الصارف عن فعل الحرام اعني عدم ارادته من اصله او لارادة ضده المفروض المتقدمة على فعله ولو سلم كون فعل الضد سببا فهو من احد الاسباب اذ كما
يستند عدم الشيء الى وجود المانع فقد يستند الى عدم المقتضي وانتفاء احد الشرائط فلا يتوقف ترك الحرام على خصوص الاتيان بفعل الضد ولا يقضي
ذلك بوجوب كل من تلك الاسباب على وجه التخيير لعدم الحد وداد مع استناد الترك الى بعض تلك الاسباب لا وجوب لغيرها اصلا فليس مقصد المقدم من
وقوع القائل بوجوب المقدمة في الضيق من جهة التقرير المذكور لما عرفت من سهولة اندفاعه بل وضوح فساده وانما الباعث على الضيق هو تقريره المتقدم
لوقوع الاشكال في دفعه وقد عرفت اعتراف الامدي وغيره بصعوبة الامر في دفعه وعدم ظهور اندفاعه بغير منع وجوب المقدمة مطلقا وقد والتحقيق في دفعه انه
مع وجود الصارف ما ملخص ما ذكره في الجواب ثم ان تحقق الصارف عن الحرام تفرع عليه الترك ولم يتوقف على امر اخر من الاتيان بالضد وغيره وان لم يتحقق الصارف
عنه وتوقف الترك على فعل ضد من اضداده لزم القول بوجوبه بناء على القول بوجوب المقدمة ولا يلزم منه نفي المباح راسا حسبما يدعيه المستدل غاية الامر وجوب
الضد في تلك الصورة الخاصة ولا مانع للقائل المذكور به منه سيما مع ندور تلك الصورة ويرد عليه ان الصارف عن الحرام ان كان خارجا عن قدرة المكلف
واختياره كان الاتيان بالمحرم ممتنعا بالنسبة اليه ومعه يرتفع التكليف فلا تحريم وهو خروج عن الغرض اذ المأخوذ في الاحتجاج صورة ثبوت التحريم على ما هو معلوم
من تعلق التحريم بالمكلفين وان كان تحت قدرته فقضية التقرير المذكور كون كل من الصارف وفعل الضد كافيا في اداء الواجب اعني ترك الحرام فاللازم من
ذلك تخيير المكلف بين الامرين فيكون الاتيان بالضد المباح احد قسمي الواجب التخييري اعني الصارف من المنهي عنه فينتفي وجوب الامر فيبقى سائر الاضداد الخاصة
على اباحتها ويدفعه انه انما يتم ذلك بالنسبة الى حال وجود الصارف واما بالنظر الى الزمان الذي يليه فالتخيير على حاله فيجب عليه في كل حال احد امرين من تحصيل
الصارف عن المنهي عنه او ايجاد ضده فاذا حصل الصارف سقط عنه ايجاد الضد بالنسبة الى حال حصوله لا بالنظر الى ما بعده فالتخيير دائر بين الامرين وان علم
ببقاء الصارف الى الزمان المتاخر فان مجرد العلم بحصول احد الواجبين المخيرين في الزمان الثاني لا يقضي بسقوط الامر قبل حصوله على ان ذلك لو تم لكان جوابا
مستقلا عن الاحتجاج من غير حاجة الى التمسك بحصول الصارف فان اختيار احد الاضداد الخاصة قاض بسقوط الوجوب عن البواقي فيكون باقية على اباحتها فلا
يفيد ذلك نفي المباح راسا كما هو المدعى ويمكن دفع الايراد المذكور بوجه اخر وذلك بان يقال ان حصول الصارف ليس عن اختيار المكلف مع كون الفعل والترك
الحاصل منه اختياريا بيان ذلك ان حصول الفعل في الخارج انما يتبع مشية المكلف وارادته له في الخارج فان شاء المكلف حصل الفعل وان لم يشاء لم يحصل و
ذلك عين معنى قدرته عليه لكن حصول المشية وعدمها انما يكون بالوجوب والامتناع نظرا الى الدواعي الباعثة عليه في نظر الفاعل من اول الامر وبعد التامل في
لوازمه واثاره وما يترتب عليه من ثمراته وغاياته فتميل النفس الى احد الجانبين بعد ملاحظة الداعيين والغايات المترتبة على الامرين من الفعل والترك الذي
هو عين الارادة انما يتبع ما عليه نفسه من السعادة والشقاوة وغلبة جهة الحق والباطل وغير ذلك من الصفات المناسبة لتلك الافعال فيترجح عنده احدهما
من جهتها وظاهر ان ذلك غير موكول الى اختياره بل لا مدخلية لارادته ومشيته في حصوله بل الارادة تابعة له وكون ذلك الداعي خارجا عن اختيار المكلف لا
يقضي بكون الفعل او الترك المترتب عليه خارجا عن قدرته واختياره كما توهمه المورد ضرورة كون الفعل تابعا لمشيته واختياره وليست حقيقة القدرة والاختيار
الا ذلك فاذا كان كل من الفعل والترك موكولا الى مشية الفاعل لا غير فان شاء فعل وان شاء ترك كان ذلك الفاعل قادرا مختارا بالضرورة وان كانت
مشيته لاحد الطرفين بالوجوب نظرا الى ما ذكرناه فان ذلك لا ينافي صدق الشرطية المذكورة التي هي من اللوازم البينة لحقيقة القدرة او عين حقيقتها
فكون الفعل مقدورا عليه لا يقضي بكون الدواعي ايضا مقدورا عليها داخلة تحت اختيار المكلف وانما الاختيار متعلق بالافعال الصادرة منه المتعلقة
لمشيته من جهة انها بها يدور وجودا وعدما واما المشية فهي مقدور عليها بنفسها صادرة عن اختيار الشيء بخلاف الدواعي خارجة عن اختيار المكلف
لم تكن متعلقة للتكليف وان تعلق التكليف بالفعل المقدور عليه فح نقول ان كان الصارف عن الفعل حاصلا حصل الترك من غير ان يتوقف حصوله على
الاتيان بضد من الاضداد وانما يكون الاتيان به من لوازم وجود المكلف ان قيل بامتناع خلوه عن الفعل وان لم يكن حاصلا وتوقف الترك على الاتيان با[illegible]
وجب ذلك من باب المقدمة حسبما قرره وقد يورد عليه بان خروج الداعي عن اختيار المكلف لا ينافي تخييره بين ذلك وما يكون حصوله باختياره نظرا الى قيام
الوجوب في الحقيقة باحدهما ومن الظاهر انه اذا كان واحد منهما مقدورا عليه كان القدر الجامع بينهما مقدورا عليه ايضا فيصح التكليف به فان حصل غير المقدور عليه
اكتفي به في سقوط الواجب بالنسبة الى زمان حصوله على ما هو الشان في المخير والا وجب عليه الاتيان بالاخر ولا ينافي ذلك وجوب القدر الجامع عليه عند دوران الامر
بينهما بالنسبة الى الزمان المتاخر حسبما قرر في الجواب المتقدم فبذلك يتم الاحتجاج ايضا ويرد عليه ان تعلق التكليف بغير المقدور ولو على سبيل التخيير سفه لا

من الحكيم الا ترى انه لا يصح التكليف بالجمع بين النقيضين او صلوة ركعتين وان كان الفرد الجامع بينهما مقدورا عليه فلا وجه للالتزام به في المقام وفيه انه يصح
التكليف بالطبايع المطلقة مع انه يندرج فيها الافراد الكثيرة مما لا يتعلق بها القدرة ولا يمنع ذلك من تعلق الامر المطلق الا انه يجب من افراده على سبيل التخيير
ما يتعلق القدرة بها من جهة الامر بالمطلق فكذا الحال في المقام فليس المقص وجوب غير المقدور على سبيل التخيير بل المدعى وجوب احد الامرين من المقدور وغيره
فيتعلق الوجوب بالمقدور منه وبعد فمن ذلك انما يتم في الطبايع المطلقة مما يحصل في ضمن الافراد فيتبعه وجوب تلك الافراد دون ما اذا تعلق الامر بامرين او امور على
وجه التخيير فيتبعه وجوب الفرد الجامع او تعلق ابتداء باحدهما على ما هو الحال في التخيير ولذا لا يصح في المثال المتقدم وفيه ان المفروض في المقام من قبيل القسم الاول فان
الوجوب انما يتعلق بما يتوقف عليه الترك الواجب وهو بين الامرين فان عدم الفعل قد يكون لانتفاء شرطه وقد يكون لوجود المانع منه فالوجوب انما يتعلق بالكلى
المذكور ويتحقق ذلك بكل من الامرين المذكورين من الصارف وفعل الضد ولا يتعلق بخصوص كل منها اليدفع بما ذكره فاذا كان الصارف غير مقدور عليه
عليه الامر قلت انما يتم ما ذكر ان اريد بالجواب المذكور في كلام المص كون الترك حاصلا تارة من جهة وجود الصارف عنه اعني انتفاء الارادة او سببها التي هي شرط في
وجود الفعل واخرى بوجود المانع الذي هو فعل الضد فلا يلزم من وجوب الترك القول بوجوب المباح مطلقا بل في خصوص الصورة الاخيرة ادخ بتقية الايراد عليه بما ذكر
بل يرد عليه غير ذلك ايضا حسبما يجيء الاشارة اليه واما ان اريد به غير ما ذكر حسبما ياتي بيانه فلا يتجه الايراد المذكور من اصله وستعرف الحال ان شاء الله قوله وانما هي
من لوازم الوجود بحيث نقول بعدم بقاء الاكوان الخ يريد انه مع وجود الصارف عن فعل الحرام يتحقق ترك الحرام قطعا من غير ان يتوقف الترك على فعل من الافعال
الا انه ان قلنا بعدم بقاء الاكوان واحتياج الباقي الى المؤثر كان الاشتغال بفعل من الافعال من لوازم وجود المكلف حيث انه لا يمكن خلوه من كون جديد
او ما يترتب عليه الكون الباقي واما اذا قلنا ببقاء الاكوان واستغناء الباقي عن المؤثر لم يلزم الترك فعلا من الافعال وامكن انفكاكه عن جميع الافعال هذا على ما ذكره في
الاستدلال فان المنشأ من الفعل هو التأثير واما ان اريد بالفعل الاثر الحاصل من الفاعل سواء كان عن تأثير مقارن له او سابق عليه فيبقى الاثر بنفسه فالتلبس
بفعل من الافعال ح من لوازم وجود المكلف مطلقا اذ لا يمكن خلو الجسم عن الاكوان سواء قلنا ببقاء الاكوان واستغناء الباقي عن المؤثر اولا فالمناقشة في المقام بان الكلام
في ان ما يصح وصفه بالاباحة هل يجوز خلو المكلف عنه اولا فان مقصود الكعبي بذلك نفي المباح راسا ومن البين ان الاثر المستمر يتصف بالاباحة والحرمة ولذا يكون
الساكن في المكان المغصوب متلبسا بالحرام وان قلنا بالبقاء والاستغناء هينة جدا اذ لا يرتبط التفصيل المذكور باصل الجواب انما هو استدراك مبني على ما هو
الظ من لفظ الفعل المذكور في كلام المستدل فلا مانع عن سقوطه ذلك لو فسر الفعل في كلامه بالمعنى الثاني والتزم بكونه من لوازم الوجود مطلقا وقد يناقش ايضا بان البناء
على تجدد الاكوان واحتياج الباقي الى المؤثر لا يستلزم عدم خلو المكلف عن الفعل المنع وجوب استناد الكون من الحركة والسكون والاجتماع والافتراق الى محله لجواز استناده
الى غيره وانت خبير بوهن الاحتمال المذكور ولو اريد عدم استناده الى المكلف اساسا لو كان كذلك لما صح اتصافه بالتحريم والاباحة ولو اريد به عدم استناد البقاء والاكوان
المتجددة اليه فلا وجه لامكان اتصافه بالمباح من جهة التفريع الا انه لا يخرج عن بعد الامر فيه سهل قوله واما مع انتفاء الصارف توقف الامتثال الخ اورد عليه بان تسليم
توقف ترك المنهي عنه على فعل الضد يستلزم الدور بعد ملاحظة ما سلمه اولا من توقف فعل احد الضدين على ترك الاخر حسبما يظهر من جوابه عن الدليل الاول حيث اختار
الجواب بمنع وجوب المقدمة دون ان يمنع كون ترك الضد مقدمة وسيصرح به ايضا اذ يلزم ح توقف ترك المنهي عنه على فعل ضده وتوقف فعل ضده على ترك المنهي عنه
يدفعه انه ليس المقص من توقف ترك الحرام على فعل ضده انه لما كان وجود المانع من اسباب انتفاء الشيء وكان فعل الضد مانعا عن الاتيان به كان الاتيان بها ايضا
الحرام من المباحات سببا لانتفائه كما ان وجود الصارف قاض بانتفائه من جهة قضاء انتفاء الشرط بانتفاء المشروط فيكون التوقف المذكور في المقام من قبيل توقف
المسبب على السبب كيف ولو اراد ذلك لكان لزوم الدور ظاهرا لا مدفع له ويرد عليه مع ذلك امور منها انه لو تم القول بوجوب فعل الضد ح مطلقا على نحو التخيير
لتوقف الترك ح على احد الامرين من الصارف وفعل الضد فيجب عليه الاتيان باحدهما فلا يصح الجواب حسبما مر تفصيل القول فيه ومنها انه لا يمكن ان يكون
فعل الضد سببا بالفعل لترك ضده حيث انه مسبوق ابدا بارادته وارادته لا يجامع ارادة الحرام وانتفاء ارادته قاض بالصرف عنه وبالجملة ليس الباعث
على الترك الا حصول الصارف عن الفعل وعدم ارادة المكلف له الا ان انتفاء الارادة قد يكون من اول الامر وقد يكون من جهة ارادة ضده فحصول ترك الحرام
انما يكون لوجود الصارف عنه ولا توقف لحصول الصارف على الاتيان بفعل الضد وان كان حصوله في بعض الاحيان من جهة ارادة الضد اذ ذلك لا يقضي بتوقف
مطلق الصارف عليه لو قضى به فلا ربط له بالتوقف على فعل الضد الا في بعض الوجوه كما سنشير اليه فما ذكره من التوقف ان اراد به ذلك فهو فاسد جدا
ومنها انه لا يصح قوله بعد ذلك من لا يقول برأي بوجوب ما لا يتم الواجب الا به مطلقا فهو في سعة من هذا وغيره فان من لا يقول به كان قائل بوجوب السبب
حسبما مر حيث انه ليس محل خلاف يعرف ومع الغض عنه فمن لا يقول بوجوب السبب بل هو المعروف بينهم وليس على ما ذكره في سعة منه لكون فعل المباح
ح سببا للترك الحرام بل مراده بذلك توقف ترك الحرام على فعل الضد على سبيل الاتفاق بان يكون المكلف على حال يصدر منه الحرام لو لم يتلبس بضده بان يكون
تلبسه بالضد شاغلا له عن غلبة ميله الى الحرام فيتمكن بذلك من ترك ارادته الباعث على تركه فليس التوقف المفروض من قبيل توقف المسبب على السبب
فترك الارادة انما يكون من النفس بعد اشتغالها بفعل الضد او في حال اشتغالها به فليس انتفاء الحرام بسبب وجود ضده الغير الجامع معه في الوجود كيف
وقد لا يكون ترك الحرام مجامعا لفعل ضده المفروض في الوجود بان يتوقف ترك الحرام على فعل الضد ولا يتقدم بالزمان كما اشرنا اليه في صورة ما اذا انه
معه لا يقع منه فعل الضد الا بعد ارادته وهي كافية في الصرف عن الحرام حسبما مر مما ذكرنا يعلم انه قد يكون ما يتوقف عليه ترك الحرام غير ضده اذا كان
شاغلا له عن التصدي للحرام سواء كان الاشتغال به متقدما على ترك الحرام او مقارنا له على نحو ما ذكر في الاضداد وح فيندفع عنه الايرادات المذكورة جمع
اما الاول فلانه لا توقف لترك الحرام عليه من جهة كونه سببا لحصوله بل لتوقف حصول الصارف عنه على ارادته الفاضية بعدم ارادة ضده فلا دور واما
الثاني فلانه لا توقف لترك الحرام ح الا على الصارف عنه الا ان الصارف عنه قد يتوقف على فعل الضد على ارادته حسبما ذكر فلا مجال ح للقول بالتخيير بين
الاتيان بالصارف وفعل الضد فلا وجوب لفعل الضد ابتداء نعم انما يجب ح اذا انحصر حصول التوقف المفروض وهو الذي التزم به المص على القول بوجوب المقدمة

واما الثالث

واما الثالث فواضح واما الرابع فلعدم كون التوقف المفروض من قبيل توقف المسبب على السبب حتى يرد عليه ما ذكر نعم يمكن ان يورد في المقام تارة بان ما
ذكره من فرض انتفاء الصارف ح غير متجه لما عرفت من كون فعل الضد ح مسبوقا بارادته الصارفة عن ارادة الحرام فلا وجه لما قرره من التفصيل بين وجود الصارف
وعدمه فلا يوافق ذلك ما ذكرناه واخرى بان دعوى توقف ترك الحرام على فعل الضد مما لا وجه لها لكون التعرض للحرام ح اختياريا غير خارج عن قدرته والا
لم يكن موردا للتكليف كيف ومن البين ان فعل الضد ح ليس من مقدماته الشرعية ولا العقلية والعادية فلا وجه لعده موقوفا عليه في المقام مع امكان حصول
الترك من دونه ولذا يبقى التكليف به والقدرة عليه شرعا وعقلا وعادة بعد انتفائه الا ان يعمم مقدمة الواجب لما يشمل مثل ذلك وهو غير معروف بينهم
كما يظهر من ملاحظة تقسيمهم للمقدمة في بحث مقدمة الواجب فلا يتجه القول بوجوب فعل الضد لذلك بل الواجب هو ترك الحرام خاصة فلا وجه لجعل ذلك
منها اخرى متمما للفرض الاول والزام القائل بوجوب المقدمة به ويمكن دفع الاول بان مقصود المص من الصارف في المقام هو الصارف لا بتداء في غير ما يتعلق
بفعل الضد وارادة الضد لكونها سببا لحصول الضد بمثابة نفس الضد ويقابله ما اذا توقف ترك الفعل عليه نظرا الى توقف الصارف عن الحرام على حصوله
فجعله قسما اخر مقابلا للاول وهو ما لا يتوقف الصارف عنه على التعرض لفعل الضد وحمل العبارة على ذلك غير بعيد وان لم يخل عن تسامح في التعبير والامر فيه
سهل والثاني بان من الواضح توقف حصول الفعل على الارادة ومن البين كون ايجاد الارادة وتركها تابعا للدواعي القائمة على احدهما في نظر الفاعل ح فنقول
ان دواعي الخير والشر قد تكون قوية مرتكزة في النفس بحيث لا يزاح بالوساوس الشيطانية ونحوها او التفكر فيما يترتب على الفعل والترك من المفاسد وسوء
العاقبة او يكون الفاعل بحيث لا يراعي ذلك وذلك كصاحب الملكة القوية في التقوى والبالغ الى درجة الرين والطبع في العصيان او الغافل عن ملاحظة خلاف ما
يثبت له من الدواعي فح يترتب عليها الفعل او الترك على حسب ما يقتضيه تلك الدواعي قطعا من غير لزوم اضطرار على الفعل او الترك بل انما يحصلان منه
في عين الاختيار حسبما مرت الاشارة اليه وقد تكون تلك الدواعي بحيث يمكن ازاحتها بالوساوس ونحوها او التروي في عواقب الفعل والترك والاثار المترتبة
عليهما مع تفطن الفاعل لها او بالاشتغال بافعال اخر يكون الاتيان بها رافعا لتلك الدواعي فيتمكن معها على دفع ما يقتضيه بعثها على اختيار العصيان فح نقول انه
بعد القول بوجوب المقدمة لا تامل في وجوب السعي في دفع الدواعي الباعثة على اختيار المعصية مع تمكن المكلف منه فان ذلك بعينها يتوقف عليه الطاعة لو
وبقاء القدرة والاختيار على الطاعة مع ثبوت ذلك نظرا الى ان الوجوب الحاصل في المقام انما هو بالاختيار وهو لا ينافي الاختيار لا يقضي بانتفاء التوقف في
المقام لوضوح حصول الوجوب هنا وان كان بالاختيار فاذا كان المكلف متمكنا من دفعه وجب عليه ذلك لوضوح وجوب ترك الحرام على حسب الامكان وحيث كان
دفع الوجوب المفروض متوقفا على ذلك كان ذلك واجبا عليه من باب المقدمة اذ هو مما يتوقف عليه الاختيار الذي يتوقف عليه الفعل فان كان التمكن من
الفعل الذي هو مناط التكليف حاصلا من دونه فكون الشيء مما يتوقف عليه حصول الفعل بالاختيار لا يستلزم توقف التمكن من الفعل عليه كما يستلزمه
ما يتوقف الفعل عليه في نفسه فهو في الحقيقة نحو من مقدمة الوجود ايض فتحصل مما قررناه ان المكلف ان كان له صارف عن المعصية حاصلة له بفضل الله تعالى و
منه عليه من غير ان يكون المكلف محصلا له كان ذلك كافيا له في ترك المعصية ومن البين ح ان ذلك الداعي لا يتصف بالوجوب اذ ليس من فعل المكلف ولا من
اثار فعله وان لم يكن ذلك حاصلا له لكن تمكن من تحصيله قبل العصيان او تمكن من ازاحة الداعي الحاصل على خلافه بالمواعظ او غيرها من الامور الباعثة عليه
ولو بالتماس غيره على ايجاد ذلك او الكون في مكان لا يمكنه الاتيان او يحتشم عن التعرض لمثله او الاشتغال بفعل يمنعه عن ذلك ويتسلط معه على مدافعة
تلك الدواعي ونحو ذلك لزمه ذلك وان كان صدور العصيان منه لولاه حاصلا باختياره فانه يلزمه دفع ذلك الاختيار على حسب قدرته واختياره ح فاذا كان فعل
الضد فاصلا بدفعه وجب عليه الاتيان به على حسب ما يكون رادعا له عن العصيان من ارتكابه له قبل زمان الضد الاخر او في حاله بايجاده ذلك بدل ايجاده بحيث
لو لم يشتغل به لاشتغل بالاخر الا ان وجوب ذلك ح لا يقضي بانتفاء المباح مط ولو في تلك الصورة اذ لا يكون فعل كل من المباحات رادعا له عن العصيان ليجب
الكل عليه تخييرا وانما يكون الرادع خصوص بعض الافعال ولو فرضنا كون المانع في بعض المقامات اي فعل من الافعال فغاية الامر انتفاء المباح في تلك الفروض
النادرة بالنسبة الى الشخص الخاص في بعض الاحوال وذلك مما لا يستنكر الالتزام به ولم يقم دليل على بطلانه ولم يظهر انكار القوم فيه هذا غاية ما يتحصل في توضيح
المرام وتبيين ما ذكره المص في المقام لكنك خبير بان ما ذكره في القسم الثاني استدراك محض لا يناط به الجواب المذكور وحيث ان قضية التوقف المفروض وجوب
بعض الافعال في بعض الاحوال ولا يختلف بحسبه الحال في الجواب فان حقيقة الجواب هو المنع من توقف الترك على فعل المباح مط حسب ما ذكره المستدل وانما
يتوقف على وجود الصارف حسب ما قررناه غاية الامر ان يتوقف الصارف في بعض الاحيان على ذلك وعلى ارادة الضد حسب ما مر ولا يقضي ذلك بانتفاء المباح
حسب ما رامه المستدل فالجواب في الصورتين امر واحد ثم لا يذهب عليك ان ما يقتضيه الوجه المذكور هو وجوب ما يتوقف عليه الترك وهو قد يكون ضدا
متقدما وقد يكون مقارنا وفي صورة المقارنة يكون ارادة الضد كافية في تحقق الصارف حسب ما مر الا انه قد يتوقف بقائها على الاشتغال به فيحصل التوقف
على الضد في الجملة وقد يكون غير ضد من سائر الافعال والتروك حسب ما اشرنا اليه وكيف كان فالتوقف المفروض في المقام غير ما اخذه المستدل فان الظاهر
انه اراد انه لا يتم الترك الا بفعل من الافعال واقع مقام الحرام ولو لوحظ التوقف بالنسبة الى خصوص ما يقارن الترك كما في بعض الفروض فجهة التوقف مختلفة
والحاصل هنا على ما ذكرناه غير ما لاحظه المستدل وما ادعاه المستدل فاسد قطعا نعم الامر اللازم هو مجرد عدم الانفكاك بين الفعل والترك بناء على
امتناع خلو المكلف عن الفعل وهو غير التوقف الماخوذ في الاستدلال هذا ومن غريب الكلام ما ذكره المدقق المحشي ره في المقام في الجواب عن الدليل المذكور مع
مقارنة فعل الضد لترك الاخر ان وجود الضد الاخر يتوقف على عدم الضد الاول فعدمه يتوقف على عدم عدمه لا على وجوده فلا مانع من توقف وجود الضد
الاول على عدم الضد الاخر اقصى الامر ان يلزم توقف وجود الضد الاول على عدم الحرام المقارن لتركه على عدم ذلك الحرام فيكون عدم ذلك الحرام متوقفا
على عدم عدم الضد الاول فيلزم توقف وجود الضد الاول على عدم عدمه ولا دليل على امتناعه اذ ليس ذلك من توقف الشيء على نفسه لاختلاف الامرين ذاتا فانه
يوهمه اذ من الواضح ان الوجود وعدم العدم وان اختلفا بحسب المفهوم الحاصل في العقل لكنهما متحدان بحسب الخارج اذ ليس الوجود الا عين رفع العدم الذي هو عين

عدم العدم فلذا كان الوجود والعدم نقيضين لا ان احدهما لازم لنقيض الآخر ومن البيّن ان التوقف الحاصل في المقام على فرض ثبوته حاصل بالنسبة الى الامر
الخارجي دون المفهوم الذهني فلا يعقل دفع الدور بمجرد اختلاف المفهومين ثم ان دعوى توقف عدم الضد الاول بما لا وجه لها اذ لا توقف لها الا على حصول الصارف
عنه ولو فرض انتفاء سائر الصوارف وتوقفه على تحقق الضد في الخارج كما هو المتوهم في المقام كان متوقفا على وجود الضد الاول حسب ما ذكره المص لا على عدم
عدمه كما ادعاه ليس جهة التوقف في المقام ما يظهر من كلامه من ان وجود ملكان مستندا الى عدم الاول كان عدمه مستندا الى عدم عدمه بل الوجه فيه على مقتضى
التقرير المذكور كون وجود الضد مانعا من الامر فايجاده قاض بارتفاع الامر وسبب لرفعه فهو توقف رفعه على وجود الامر لا على عدم عدمه كما ادعاه ثم انه لا
يذهب عليك ان ما ذكره الكعبي من الشبهة ان تمت دلت على انتفاء المندوب والمكروه ايضا لدوران الحكم بناء على الشبهة المذكورة بين الوجوب والحرام وهو
غير معروف عنه فان خص المنع بالمباح كان ذلك نقضا على حجته وقد يحمل المباح في كلامه على ما يجوز فعله وتركه سواء تساويا او اختلفا فيعم الاحكام الثلاثة
لكن ظ كلامهم في النقل عنه خلاف ذلك حيث انهم ذكروا الخلاف عنه في المبادي الاحكامية في خصوص المباح ولم يذكروه في المندوب والمكروه ويمكن ان يقال ان
الشبهة المذكورة لا يقضي بنفيهما اذ اقصى ما يلزم منها وجوب غير الحرام من الافعال وثبوت التخيير بينها وذلك لا ينافي استحباب بعضها وكراهة بعض لو منها
لجريان الاستحباب والكراهة في الواجبات كاستحباب الصلوة في المسجد وكراهتها في الحمام ونحوهما فان الاستحباب والكراهة في المقام لا يراد بهما المعنى المصطلح وانما يراد
بهما معنى آخر ينبغي حسبما فصل القول فيه في محله فلا بد له من نفيهما بمعناهما المصطلح نعم لو جعل ذلك من قبيل اجتماع الحكمين من جهتين بناء على جوازه صح
حملهما على المعنى المصطلح الا انه يجري ذلك بعينه في الاباحة ايضا فلا وجه للفرق قوله اذا تمهد هذا فاعلم ان هذا راجع الى الكلام على اصل الاستدلال بعد
تمهيد المقدمة المذكورة اعني بيان الحال في جواز اختلاف حكم المتلازمين وعدمه في امثال الثلثة قوله لما مرّ من ان العلة في الترك تارة يمكن ان يقال انه قد
يكون مجرد وجود الصارف وعدم الداعي الى الفعل كما في ترك المامور به من دون حاجة الى حصول ضد من اضداده وقد لا يكون ذلك كافيا ما لم يحصل
الضد كالاذان والبقاء على الطهارة في مدة معينة يمكن البقاء عليها فانه اذا ظهر لم يمكن دفعها الا بايجاد ضدها ومجرد انتفاء الداعي الى البقاء عليها لا
يكفي في انتفائها فيتوقف رفعها اذن على وجود الضد الخاص فيكون وجود ذلك الضد هو السبب لترك المامور به وان كان مسبوقا بالارادة وهكذا الحال في
الصوم بعد انعقاده ان قلنا بعدم فساده بارتفاع نية الصوم ولا يقضي ذلك بورود الدور نظرا الى توقف فعل احد الضدين على ترك الامر لما عرفت من ان خلاف
الحال في الاضداد كما مرت الاشارة اليه قوله الا على سبيل الالجاء نظرا الى انه مع انتفاء الصارف من قبله يكون مريدا له بالارادة الجازمة الباعثة على الفعل فلا
محة يقع منه الفعل لو لا حصول مانع من الخارج يمنعه من الجري على مقتضى ارادته وهو ما ذكره من الالجاء فيسقط معه التكليف بالوجوب ينتفي الامر وهو خروج
عن محل البحث ومع ذلك فلا يكون الباعث على ترك الحرام حينئذ فعل الضد المفروض اذ الالجاء على فعل الضد كما يكون سببا لحصول الضد كذلك يكون سببا لترك
الامر لما عرفت من عدم كون الضد شرطا في وجود ضده فيتقدم عليه رتبة فان لم يكن منتفيا كان الباعث على وجود احدهما قاضيا بعدم الآخر حسبما مرت الاشارة
اليه فلا وجه لعد وجود الضد سببا لانتفاء الآخر كما قد يتراءى من ظ كلامه ويمكن ان ينزل كلامه على بيان الفساد في الوجه المذكور في الجملة فلا ينافي فساده من جهة
اخرى قوله الظهور ان الصارف الذي هو العلة اه لا يخفى ان ارادة احد الضدين على وجه الجزم كما يوجب حصول ذلك الضد كذا يقضي بارتفاع الضد الآخر
فيكون المقتضي لوجود احدهما صارفا عن الآخر لكن لا يتعين الصارف عنه بذلك اذ كما يستند انتفاء الضد الى ذلك فكذا يمكن استناده الى انتفاء غيره من شرائط
وجوده او وجود المانع عنه ولو اجتمع ذلك مع فعل الضد لم يمنع من استناد الترك الى الاول نظرا الى سبقه على فعل الضد فيكون الترك مستندا اليه فيكون فعل
الضد مقارنا محضا حسب ما مرّ الا ان الكلام هنا فيما اذا استند ترك المامور به الى ارادة ضده فيكون انتفاء المامور به من جهة السبب الداعي الى ضده فيشترك
في العلة والقول بان السبب الداعي الى ضده لا يكون سببا لتركه بل انما يقضي بذلك بعد ارادة المامور به نظرا الى استحالة اجتماع الارادتين فانما الصارف
في الحقيقة هو عدم ارادة الفعل كما في غير هذه الصورة حسب ما مرّ دون السبب الداعي الى الضد بين الدفع اذ اقصى الامر بعد تسليم ما ذكر ان يكون السبب
الداعي سببا بعيدا بالنسبة اليه وذلك لا يمنع من كونهما معلولي علة واحدة اذ لا يعتبر فيه ان تكون العلة قريبة بالنسبة اليهما بل يعم القريبة والبعيدة فقد تكون
العلة المشتركة بعيدة بالنسبة اليهما او تكون قريبة بالنسبة الى احدهما بعيدة بالنظر الى الآخر ومن هنا يتجه الكلام المذكور واذا نوقش في استناد عدم ارادة
الفعل الى ارادة ضده نظرا الى كون الارادتين ضدين فيتوقف وجود احدهما على ارتفاع الآخر حسب ما عرفت من توقف وجود الشيء على ارتفاع المانع منه فلا بد
اولا من ارتفاع ارادة الفعل حتى يتحقق معه ارادة الضد او نقول انه لو لم يكن ارادة الفعل منتفية لاسباب اخر فلا بد من استناد انتفائها الى اسباب تلك
الارادة فالسبب القاضي لارادة الضد قاض بنفي تلك الارادة وهو كاف في المقام اذ لا فرق بين زيادة بعد السبب وقلته وقد يدفع ذلك بان الارادة الداعية الى
الضد شرط في ايجاده وليس سببا لحصوله كما سيشير المصنف اليه فكونها علة لترك الفعل لا يقضي باشتراك الامرين في السبب ويمكن ان يقال ان الارادة الجازمة
وان كان شرطا في تحقق الفعل الا انه جزء اخير للعلة التامة فيكون في معنى السبب بل قد يفسر السبب في كلام المص بالجزء الاخير للعلة التامة على انه قد يقال ان
السبب في المقام ليس مخصوصا بالاسباب العقلية بل يعم العادية ايضا والارادة الجازمة المستتبعة للاتباع تعد عادة سببا لحصول الفعل فتأمل قوله نعم هو مع ارادة
الضد تارة او رد عليه الفاضل المحشي بانه لا توقف للضد على وجود الصارف المذكور اصلا وانما هو المقارنة من الجانبين بلا توقف في البين وهذا الكلام
مبني على ما اختاره سابقا من عدم توقف وجود احد الضدين على ارتفاع الآخر وانما يكون بينهما مجرد المقارنة حسب ما مرّ تفصيل القول فيه وقد بينا هناك
وهن ذلك وان حصول التوقف في المقام مما لا مجال للريب فيه فيكون ما ذكره هنا فاسدا ايضا قوله فلا حكم فيهما بواسطة ما هما مقدمة اه اورد عليه الفاضل المحشي
بان تسليم وجوب السبب بمعنى العلة التامة يستلزم وجوب كل جزء من اجزائه اذ جزء الواجب واجب اتفاقا فلا يتصور بعد تسليم وجوب السبب منع وجوب كل ما
مما ذكره مع كونها جزئي العلة فلعل المراد بالسبب هنا ان بحث مقدمة الواجب هو الجزء الاخير من العلة التامة الذي هو علة قريبة للفعل قلت قد مرّ
تفصيل الكلام في المراد بالسبب في المقام في بحث المقدمة فلا حاجة الى اعادة الكلام فيه وما ذكره من وجوب الاجزاء قطعا عند وجوب الكل غير متجه كما عرفت الحال

فيه في بحث المقدمة وقد بيّنا هناك ان الكلام في الاجزاء كالكلام في المقدمة اثباتا ونفيا من غير فرق بينهما في ذلك نعم ان ما يقطع به وجوب الاجزاء بوجوب الكل
لا بوجوب على حدة لاجل الكل كما هو الحال في المقدمة وقد عرفت ان وجوب المقدمة بوجوب الواجب تبعا مما لا مجال للريب فيه ايضا وانه مما لا ينبغي وقوع الخلاف فيه كما
ما نفاه من الخلاف في وجوب الاجزاء عند وجوب الكل هو الوجوب بالمعنى المذكور دون غيره وقد مر بيانه بعد ذلك ثم انك قد عرفت ان عد الارادة الجازمة المتممة
بالاجماع المتعقبة للفعل جزء ما من جملة الشرائط لا يخ عن تامل بل لا يبعد ادراجها في السبب بمعنى الجزء الاخير للعلة التامة او بمعنى المقتضي للفعل بحسب العادة
كما مرت الاشارة اليه قوله فاذا اتى به المكلف عوقب عليه من تلك الجهة اه هذا الكلام ظ في ترتب العقاب على ترك المقدمة وقد عرفت ضعفه وقد يحمل
ذلك على ارادة ترتب العقاب عليه من حيث ادائه الى الحرام فيتحد العقاب المترتب عليه وعلى ما يؤدي اليه وذلك بحسب مآل الكلام فيه وكيف كان فالحاصل من كلامه ان
الصارف وان كان محرما من حيث كونه علة لترك المامور به لكنه ليس علة للضد حتى يقضي تحريمه بتحريم الضد لئلا يمكن الحكم بوجوبه وانت خبير بان المتلازمين
اذا لم يكن بينهما علية او لا مشاركة في علة وان جاز اختلافهما في الحكم حسبما ذكره لكن لا يصح الحكم بوجوب احدهما وحرمة الاخر وان اختلف محل الحكمين لعدم امكان العمل
على مقتضى التكليفين لاستحالة الانفكاك بين الامرين بحسب العقل والعادة فايجاب احدهما وتحريم الاخر من قبيل التكليف بالمح ومن الواضح انه كما يستحيل التكليف
بما يستحيل الاتيان به كذا يستحيل حصول تكليفين او تكاليف يستحيل الجمع بينها في الامتثال وخروج المكلف عن عهدة تمامها فلا يصح الحكم بحرمة الصارف
ووجوب الضد المتوقف عليه وقد ظهر بما قررنا ان دعوى امكان وجوب ضد المامور به لا يتم بمجرد ما ذكره فلا يتفرع على ذلك صحة الاتيان بالواجب الموسع
الذي هو احد الاضداد الخاصة اذ الملازمة بين عدم تعلق النهي بضد المامور به وجواز ايجابه مع ان المفروض حرمة الترك الذي يلازمه ويمكن دفع ذلك
بانه انما يتم ما ذكر من استحالة التكليف المذكور لو لم يكن هناك مندوحة للمكلف في اداء التكليف واما اذا كان له مندوحة عن ذلك كما اذا كان الواجب موسعا
يمكن الاتيان به في غير الوقت المفروض كما في المقام فان الواجب الذي هو ضد للمامور به وان كان ملازما للصارف المفروض الا انه لا يتعين عليه الاتيان به في
ذلك الوقت المفروض توسعة الضد فلا الزام للمكلف الخ من ورود التكليفين المفروضين لتمكن المكلف من اداء الضد الواجب في غير ذلك الوقت وانما
يلزمه العصيان من سوء اختياره ويشكل ذلك بانه كما لا يجوز التكليف بالمح على وجه التضييق فكذا لا يجوز على وجه التوسعة فاذا استحال الخروج عن عهدة التكليف
في بعض الوقت لم يتعلق به التكليف في ذلك الوقت على سبيل التوسعة ايضا وان كان للمكلف ح مندوحة بامتثاله في الجزء الاخر من الوقت والمفروض في المقام
من هذا القبيل فانه في الوقت المفروض لا يمكنه الخروج عن عهدة التكليفين قوله لو لم يكن الضد منهيا عنه لصح فعله اه قد يورد في المقام بانه ان اراد بالصحة كون
ذي تالي الشرطية موافقة الامر على ما هو مفادها بالنسبة الى العبادات لم يتجه الحكم بصحة الضد مط وان لم يكن واجبا كما هو مقتضى العبارة نظرا الى حكمه بصحة الضد
مط وجعله الواجب من جملة التفريع اذ الصحة بالمعنى المذكور لا يتحقق في غير الواجب لعدم قبول سائر الاضداد للصحة بالمعنى المذكور وان اراد بالصحة مطلق الجواز
وعدم الحرمة مع بعد ارادته من تلك اللفظة لم يتفرع عليه قوله فلو فرض مع ذلك ضد الواجب فان صحة الفعل بمعنى جوازه وعدم حرمته لا يقتضي وجوب مقدمته و
انما المقتضي لها صحة الفعل بمعنى موافقته للامر الايجابي لقضى بوجوب فعله في الحال المفروض ومجرد الصحة بالمعنى الاول لا امكان القول بسقوط الامر به في
ح نظرا الى المفسدة المذكورة فانها انما تتفرع على البناء على وجوب الضد ح فقضى ما يفيده الوجه المذكور عدم وجوب الضد نظرا الى ما يتفرع عليه من
الفساد لا كونه منهيا عنه كما هو المدعى ويمكن الجواب عن ذلك باختيار كل من الوجهين ويندفع ما اورد على الوجه الاول بان الصحة بالمعنى المذكور لا يختص بالواجب
بل يعم سائر العبادات من الواجب والمندوب فالمدعى انه اذا لم يكن الضد منهيا عنه لكان صحيحا موافقا للامر الشارع فيما يكون قابلا للصحة بالمعنى المذكور بمعنى انه اذا
كان عبادة وان كان واجبا موسعا لكنه لا يصح في الواجب الموسع اه نعم لو اراد اثبات الصحة للضد مط عبادة كانت او غيرها تم ما ذكر من الايراد الا انه ليس في
العبارة ما يفيد ذلك اذ اقصى ما يفيده حصول الصحة في الجملة في غير الواجب الموسع ايض ويمكن الايراد عليه ح بمنع الملازمة اذ عدم تعلق النهي بالضد لا
يقضي بصحته على الوجه المذكور وانما يقضي بعدم المنع عنه من الجهة المذكورة ومجرد ذلك لا يقتضي كونه موافقا للامر لامكان انتفاع الامر ح نظرا الى ما ذكره
من المفسدة كيف وقد اختار غير واحد من المتاخرين كون الامر بالشيء مقتضيا لعدم الامر بضده دون النهي عنه ويمكن دفع ذلك بانه مع عدم تعلق النهي بالعبادة
تكون لا محة صحيحة لوضوح كون الفاسدة منهيا عنها ولا اقل من جهة بدعيتها وعدان مقصد المصنف انها لو لم تكن منهيا من جهة تعلق الامر بضدها حيث ان المدعى كون
الامر بالشيء قاضيا بالنهي عن ضده لا ان يجيء النهي من جهة اخرى خارجية كالبدعية وبدفعه ان نفي كونها منهيا عنها من جهة تعلق الامر بضدها لا يقضي الا بصحتها
لامكان انتفاع الامر من الجهة المذكورة حسبما قررناه وما اورد على الوجه الثاني بان جواز الفعل بالنسبة الى العبادات قاض بصحتها بالمعنى الاول اذ لولاها لكان
الاتيان بها بدعة محرمة فيستلزم الامر بالشيء النهي عنه وقد فرض عدم استلزامه ويرد عليه ما مر من ان المقصد عدم اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده من حيث تعلق
الامر به لا من جهة اخرى كما في الصورة المفروضة فان النهي هناك انما يجيء من جهة خارجية هي البدعية لا من جهة تعلق الامر بضده الامر ولذا لو لم يكن الضد عبادة
لم يجر الوجه المذكور فلا يجيء هناك نهي مع ان المدعى يعم القسمين قطعا وتحمل المدقق المحشي حمل الصحة في كلامه على الاعم من الاباحة وموافقة المامور به بان يكون
تحققه بالنسبة الى غير الواجب الموسع في ضمن الاباحة وبالنسبة اليه في ضمن الموافقة المذكورة وهو كما ترى لا داعي الى التزامه مع غاية بعده اذ لا جامع بين الامرين
ولا داعي على تخصيصه الصحة المصطلحة بالواجب قوله فيلزم اجتماع الوجوب والتحريم في امر واحد شخصي ولو من جهتين وهو باطل كما سيجيء وح فالايراد عليه بجواز اجتماعهما
في المقام نظرا الى اختلاف الجهتين ليس على ما ينبغي قوله فيقضي بما سبق الوجه الاول من الحجة هذا صريح في تسليم المصنف كون ترك الضد مقدمة لفعل ضده
كما كان ظاهرا من عبارته المتقدمة كما مرت الاشارة اليه قوله ليس على حد غيره من الواجبات اه مراد المصنف بذلك على ما فهمه جماعة ان وجوب المقدمة من جهة كونه
توصلية لا ينافي الحرمة فيمكن اجتماعهما معا في مورد واحد حيث ان المقصود من وجوبها التوصل الى الواجب وهو حاصل بالحرام لحصوله بغيره بخلاف غيرها من الواجبات
فيكون الحكم بامتناع اجتماع الوجوب والحرمة في مورد واحد شخصي من جهتين مخصصا عنده بغير الصورة المفروضة وانت خبير بوهن ما ذكر من الوجه في [illegible]
في غير المقدمة [illegible]

في القواعد العقلية نعم يمكن ان يقال بجواز اجتماع الوجوب النفسي والحرمة الغيرية نظرا الى انتفاء المفسدة بينهما كما سيجيء بيانه انشاء الله وما يترائى من سقوط الواجب عند الاتيان
بها على الوجه المحرم لا يقتضي كون الماتي بها واجبا لامكان سقوط الواجب بالحرام من غير ان يتصف المحرم بالوجوب كيف ولو كان سقوط الواجب بالحرام دليلا على اجتماع الوجوب
والتحريم لجرى ذلك في غير المقدمة من الواجبات النفسية من غير العبادات كما لو ادى دينه على وجه محرم او اتى بالحق الواجب عليه من المضاجعة في مكان او فراش مغصوب ونحو ذلك
فلا وجه لتخصيص ذلك بالمقدمة كما يظهر من العبارة والتحقيق في المقام كما مرت الاشارة اليه هو الفرق بين اسقاط الواجب واداء الواجب والامتثال بفعله فالاول اعم مطلقا من الثاني كما
ان الثاني اعم مطلقا من الثالث فان امتثال الامر هو اداء المأمور به من جهة امر الامر به ولا يتحقق ذلك بفعل الحرام قطعا اذ لا يمكن تعلق الامر به اصلا كما سيجيء في محله انشاء الله واداء
الواجب انما يكون بالاتيان بالفعل المأمور به سواء اتى به من جهة موافقة الامر او لغيره من الجهات ولا يمكن حصول ذلك بفعل المحرم ايضا لعين ما ذكر واسقاط الواجب يحصل
بكل من الوجهين المذكورين وبالاتيان بما يرتفع به متعلق الحكم ولا يبقى هناك تكليف الا ترى ان الواجب من اداء الدين هو ما يكون على الوجه المشروع فاذا ادى الدين
الشرع لكن اذا اداه على غير الوجه المشروع لم يبق هناك دين حتى يجب اداؤه وهكذا الحال في نظايره كتطهير الثوب على الوجه المحرم ومن ذلك الاتيان بالمقدمة على وجه
غير مشروع كقطع المسافة الى الحج على الوجه المحرم فان ذلك القطع ليس مما امر الله سبحانه به قطعا لكن اذا اتى به المكلف حصل ما هو المقصود من التكليف بالمقدمة ولم يبق هناك
مقدمة حتى يجب الاتيان بها فيسقط عنه وجوبها الان سواء اتى به كان واجبا عليه من جهة او حراما من اخرى فان ذلك مما يستحيل قطعا عند القائل بعدم جواز اجتماع الامرين
ولو من جهتين فظهر بما قررنا ان احتجاجه على جواز اجتماع الوجوب التوصلي مع التحريم بما ذكره من سقوط الواجب وعدم وجوب اعادته موهون جدا لما عرفت من كون سقوط
الواجب اعم من ادائه فيمكن حصول الاول من دون الثاني وانما يتم له الاحتجاج لو اثبت حصول الاداء بذلك وهو ممنوع بل ممتنع قطعا نظرا الى عموم الدليل القاضي بامتناع
الاجتماع المسلم عند المصنف ويمكن تنزيل كلامه على ذلك فيريد بما ذكره امكان سقوطه بفعل المحرم من غير عصيان للامر المتعلق بها بخلاف الحال في غيرها حيث لا يمكن
هناك سقوط الواجب كذلك الا باداءه على غير الوجه المحرم على ما هو الحال في العبادات ويقربه انه انما اخذ ذلك للتفريع هنا وفي دفع الشبهة التي قررها سقوط الواجب بذلك من
جهة حصول الغرض من التكليف لا اداءه بها لكن يبعد ذلك انه يرد عليه حينئذ وجوه احدها ان ذلك بعينه جار في غير المقدمة من الواجبات اذا لم يكن من العبادات فلا وجه لتخصيص
الحكم بالواجبات التوصلية ثانيها ان الوجه المذكور لا يجري في المقدمة اذا كانت عبادة كالوضوء والغسل فلا وجه لاطلاق الحكم بجواز ذلك بالنسبة الى المقدمات
الا ان الظاهر ان ما يظهر من كلامه غير جار بالنسبة الى المقدمات المفروضة فاطلاق كلامه غير متجه على كل حال ثالثها ان الظاهر من قوله فقطع المسافة او بعضها على وجه
منهي عنه لا يحصل الامتثال حينئذ انه يقول بحصول الامتثال بالقطع المفروض وهو انما يتم بناء على اجتماع الحكمين اذ لا يعقل الامتثال مع انتفاء الامر وحمله على ارادة حصول
الامتثال بالحج باداء الحج بعد قطع المسافة والمقصود مضافا الى ان تعليله بعدم صلاحية الفعل المنهي عنه للامتثال كالصريح في خلافه هذا واعلم ان الذي دفع المصنف
رد الشبهة هو زعم ان المنافي لامتناع اجتماع الواجب مع الحرام هو المعاندة بين محبوبية الفعل ومطلوبيته في نفسه ومبغوضيته ومطلوبية تركه فلا يجتمعان في محل
واحد وهو غير حاصل في المقدمات اذ ليس الفعل هناك مطلوبا في حد ذاته اصلا وانما يتعلق به الطلب لاجل ايصاله الى غيره وتلك الجهة حاصلة بكل من المحلل والمحرم
قطعا فلا مانع من اجتماعه مع الحرام كما يظهر ذلك من ملاحظة مثال الحج وهذا الوجه عند التامل وان كان ضعيفا جدا لا يصلح ان يقع فارقا بعد البناء على عدم كون تعدد الجهة
مجديا كما عرفت الحال فيه مما قررنا الا انه قد يتراءى في بادي الرأي قبل التامل في المقام وهو الذي يستفاد من ظاهر عبارة المصنف بل صريحه ومن الغريب ما يستفاد من
كلام المدقق المحشي ره في وجه الشبهة في المقام وبيان المصنف توهم ان امتناع اجتماع المأمور به والمنهي عنه انما هو على تقدير بقاء الوجوب بعد الفعل المنهي عنه فلا مانع
من الاجتماع فيما يسقط وجوبه بالفعل وحيث ان وجوب المقدمة يسقط بفعلها حيث ان المقصود منها التوصل الى الغير وهو حاصل بفعلها فيسقط وجوبها فلا مانع
من اجتماعها مع الحرام وكان الوجه فيما استفاده ذلك من كلامه تصريحه عند بيان الوجه لجواز اجتماعه مع الحرام بانه بعد الاتيان بالفعل المنهي عنه يحصل التوصل فيسقط
الوجوب فيظهر منه انه لا يقول في غيرها بالسقوط اذ لو اشترك فيه لم يعقل بذلك فرق بين الامرين فيكون ذلك هو الفارق بين المقامين وانت خبير بوهن ذلك
جدا كيف والقول ببقاء الوجوب بعد الاتيان بالواجب مما لا يتوهمه عاقل ولا يرضى به سفيه فكيف يظن بالمصنف توهم مثله على انه لا فرق بين بقاء الوجوب بعد الفعل
وعدمه مع وضوح اداء الواجب بالحرام حين الاتيان به في الصورتين والقائل بعدم جواز اجتماع الامرين انما يمنع من ذلك فان قيل بجواز ذلك فلا يتعقل فرق بين
سقوط الوجوب بعد ذلك وعدمه حتى يمكن ان يتوهم ذلك فارقا في المقام وليس في كلام المصنف ره ما يشعر بقصد ذلك في المقام وانما مراده من عدم كونه على حد
غيره من الواجبات هو ما قررناه من عدم كونه مطلوبا في نفسه الى اخر ما ذكره وليس مراده من سقوط الوجوب بفعل المنهي عنه بيان الفرق بحصول السقوط هنا بنفس الفعل دون غيرها
من الواجبات بل المقصود سقوطه هنا بفعل الحرام كما في مثال الحج بخلاف غيرها حيث لا يسقط الوجوب هناك بفعل الحرام وهو واضح ثم قال ره فان قلت مراده انه ليس على
حد غيره من الواجبات انه لا يجب على جميع التقادير بل بما يسقط وجوبها منه على بعضها كما اذا حصل الغرض منه بغيره وهو المنهي عنه ثم انه دفع ذلك بان المقدمة هو الفعل
المشترك بين الجائز والحرام فان قلنا بوجوب القدر المشترك فقد اجتمع الواجب والحرام لتحقق القدر المشترك في ضمنه وان قلنا ان الواجب هو غير المنهي عنه خاصة لزم فيه منافاة
بينه عدم وجوب المقدمة التي لا يتم الفعل من دونها اعني القدر المشترك ووجوب غير المقدمة لوضوح ان غير المنهي عنه مما يتم الفعل به وبدونه اذ المفروض حصول
التوصل بالحرام ايضا وسقوط وجوب الواجب بفعل غير الواجب ثم ذكر ان القول بان المقدمة في المقام هو الفعل المشروع دون غيره وان الاتيان بالمأمور به على وجه لا
يقع المكلف في الحرام متوقف على الاتيان بالوجه المشروع وان تم فانما يدفع الايراد من الاولين اعني عدم وجوب المقدمة ووجوب غير المقدمة واما سقوط الواجب بغير
الواجب فهو باق على حاله قال على ان هذا اصطلاح اخر في المقدمة غير ما هو المشهور فان الشرط الشرعي ما يشترط في صحة الفعل واعتباره لا ما يكون تجنب القبيح في الاتيان
بالمأمور به متوقفا عليه فان ذلك مقدمة ترك القبيح لا مقدمة فعل المأمور به قلت ولا يذهب عليك وهن جميع ما قرره في المقام وما ذكره من الوجه في كونها
على حد غيرها من الواجبات غير الوجه الذي احتملناه في تنزيل كلام المصنف ره وهو وجه متين في نفسه وان لم يكن مخصوصا بالمقدمة عند التامل حسب ما قررناه الا انه
لا يساعد عبارة المصنف حسبما مر الكلام فيه وما اورده عليه من الوجوه الثلاثة بين الاندفاع وتوضيحه ان المقدمة في المقام هو القدر المشترك بين الجائز والمحرم اذ هو
الذي يتوقف عليه الفعل ولا بد منه في حصوله لكن الشارع اذا اوجب ذلك الكلي فانما يوجب الاتيان به على الوجه السائغ دون غيره فيقيد الامر بذلك الا ترى انه

هذا النفس المحرمة اذا توقف على دفع القوت اليها حصل ذلك ببذل كل من المحرم والمحلل لها لكن الشارع اذا اوجب ذلك لتوقف الواجب عليه فانما يوجبه على الوجه السائغ
دون الحرام وكذا قطع المسافة في الحج فان الفعل المتوقف عليه هو الاعم من الوجهين لكن اذا اوجب الشارع ما يتوقف عليه الوصول الى محال المناسك فانما يوجب ايجاده على النحو المباح
وليس ذلك للحج الا ايجابا للمقدمة المفروضة لا ايجابا لغير المقدمة كما نعم لو صح ان المطلوب في المقام هو تحصيل ما يوصل الى المطلوب الا ان القابل للمطلوبية عند الامر هو ذلك
نعم لو اوجب نحوا خاصا منها كما اذا اوجب الركوب والمشي في المثال المفروض لم يكن ايجاب تلك الخصوصية من ايجاب المقدمة بخلاف الصورة الاولى اذ ليس المقصد هناك الا ايجاب
ما يتوقف الواجب عليه غير ان مطلوبيته ذلك انما يكون على الوجه السائغ فالفرق بين المقامين ان المطلوب في الاول هو ايجاد ما يتوقف الواجب عليه اعني القدر المشترك لكن يقع
الايجاب على النحو الخاص حيث انه القابل لذلك نظرا الى وجود المانع من وجوب غيره واما في الثاني فليس المطلوب هناك الا خصوص ذلك النحو الخاص والمفروض عدم توقف
الواجب عليه فلا يكون ذلك من ايجاب المقدمة ولذا لا ينافي ما ذكرنا ادراج القسم الاول في ايجاب المقدمة بل ليس ايجاب المقدمة في الشرع بل العرف الا على النحو المذكور
اذ ليس من يقول بوجوب مقدمة الواجب فانما يوجب الاتيان بها على النحو الجائز عقلا او شرعا ولا يقول بوجوب جميع افرادها المحللة والمحرمة وليس ايجابها على الوجه المذكور
ايجابا لغير المقدمة قطعا والوضوح ان الخصوصية غير ملحوظة بنفسها وانما الحاصل في المقام من جهة حصول المانع في غيرها فايجاب الطبيعة الكلية انما يقضي بوجوب كل من
افرادها نظرا الى ايجاد الطبيعة بها اذا لم يكن في خصوصية الفرد مانع عن الوجوب والا افاد ذلك تقييد الوجوب بغيره مع صدق وجوب الطبيعة المطلقة ايضا وهذا بخلاف
ما اذا تعلق الوجوب اولا بالمقيد فعدم الفرق في المقامين بين الصورتين المذكورتين هو الذي دخل عليه الشبهة المذكورة واما ما ذكره من لزوم سقوط الواجب بفعل
غيره فيلزم ذلك بعد المانع منه هو كثير في الشريعة كما عرفت من ملاحظة الامثلة المتقدمة نعم لو قيل بلزوم اداء الواجب بفعل غيره كان ذلك مفسدة وفرق ظاهر بين
الامرين حسب ما عرفت الحال فيه مما قررناه واما ما ذكره في التوجيه من ان المقدمة هنا خصوص الفعل المشروع فهو ضعيف ايضا اذ المقدمة هو ما يتوقف عليه الفعل
هو الاعم قطعا غاية الامر ان يكون السائغ منها هو ذلك لا يعتبر ذلك في مفهوم المقدمة قطعا فكون المقدمة هو الاعم مما لا ريب فيه الا ان وجوبها انما يكون على
الوجه الخاص من جهة الملاحظة الخارجية ولا يبطل ذلك بتخصيص المقدمة بالسائغ ومن ذلك يتضح اندفاع الايرادين الاولين وما ذكره من ادراج ذلك في المقدمة
الشرعية الشرعية مبني على اخذ القيد المذكور في نفس المقدمة لا في وجوبها حسب ما قررناه وهو وجه ضعيف اذ لا توقف لوجود الفعل ولا الصحة شرعا عليه حسبما
اليه وتفسير المقدمة الشرعية بذلك مما لم نجده في كلام احد من القوم فلا وجه لتفسيرها به اصلا قوله فلا يجوز تعلق الكراهة اه كذا الحال في تعلق الارادة بالواجب الموسع
فانه اذا كان ضده واجبا توقف حصوله ايضا على ارادته وكراهة ضده وان شئت قلت عدم ارادة ضده فيكون ارادة الضد محرمة ايضا فقد فرض ولا وجوبها فيلزم اجتماع
الحكمين في الارادة ايضا قوله لكن قد عرفت اه بيان لدفع الشبهة المذكورة بالوجه الذي ذكره في العلاوة ويرد عليه انه لو سلم جواز امتناع الوجوب التوصلي مع التحريم فهو انما
يثبت في المقام مع عدم انحصار المقدمة في الحرام او عدم مقارنتها الفعل الواجب واما مع انحصارها في المحرم ومقارنتها لاداء الواجب فلا وجه لوجوب ذي المقدمة لو
امتناع خروج المكلف عن عهدة التكليف فيكون تكليفه بالامرين المذكورين من قبيل التكليف بالمحال ومن البين انه كما يستحيل التكليف بالمحال بالنسبة الى تكليف
واحد فكذا بالنظر الى تكليفين وان بدا كما مرت الاشارة اليه فلابد من القول بسقوط الواجب المفروض وعدم تحريم كراهة ضده القاضي بعدم وجوب الاتيان بذلك
الضد لكن الثاني فاسد قطعا لظهور تعين الاتيان بالواجب المضيق فلا يكون الموسع مطلوبا ح فذلك كان في الحكم بفساده الا ان يقال ان توسعة الوجوب فيه مع التكليف
بالمحال فان الالتزام بذلك مما يجيء من سوء اختيار المكلف لاداء الموسع في غير ما زمان المضيق وقد عرفت ما فيه اذ الظاهر عدم الفرق في المنع من التكليف بالمحال بين ما
لا يكون المكلف متعمدا وغيره مما لا يكون له الا ومتى حسب ما مرت الاشارة اليه فلا يتم ما حاوله من القول بصحته من جهة حصول التوصل اليه بالمقدمة المفروضة
ان كانت محرمة او وضوح عدم وجوب المقدمة المفروضة ولا ما يتوقف عليها حتى يسقط وجوبها بحصول الغرض منها من فعل الحرام وح فالتحقيق في الجواب عن ذلك ما سبق الاشارة
اليه انفا دون ما ذكره واما ما اتى في الجواب عنه من منع كون ترك الضد مقدمة لفعل ضده ومنع كون الصارف عن الضد مقدمة فقد عرفت ما فيه وكذا ما اتى من
الجهتين في المقدمة المفروضة فيجب من احدهما ويحرم من الاخرى كما هو الظاهر في المثال المذكور فان الوجوب انما يتعلق بقطع المسافة على الطلاقة من حيث كونه موصلا الى الواجب
والحرمة متعلقة بالخصوصية لما قد عرفت من ابتنائه ذلك على جواز اجتماع الامر والنهي من جهتين فهنا مقطوع بعدم المص وغيره من الاصحاب عدا ما يحكى القول به من جماعة
من المتاخرين كما سيجيء الكلام فيه انشاء الله قوله ومن هنا يتجه ان يقال اه اراد بذلك بيان التفكيك بين القول بوجوب المقدمة والقول باقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده و
قد يتخيل لذلك وجوه احدها ما مرت الاشارة اليه من منع كون ترك الضد من مقدمات فعل ضده كما اختاره الفاضل المحشي فلا يكون القول بوجوب المقدمة مستلزما للدلالة
الامر بالشيء على النهي عن ضده وقد عرفت ضعفه مما بيناه ثانيها ما اشار اليه المص بما قرره في المقام وتقريره على ما يظهر من كلامه انه لما كان وجوب المقدمة لاجل التوصل
الى غيرها ومن حيث ايصالها اليه من غير ان تكون واجبة لنفسها وفي حد ذاتها لم يتجه القول بوجوبها الا في حال امكان التوصل بها اليه فيعقل مع اعتبار الجهة المذكورة
وح فنقول انه لا ريب انه مع وجود الصارف عن الماتي به وعدم الداعي اليه لا يمكن التوصل بالمقدمة المفروضة الى اداء الواجب فلا وجه للقول بوجوب مقدمته فلا يكون
ح ترك الضد واجبا فان لابد من الكبرى المذكورة في الاستدلال من ان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب وجوب المقدمة مط ولو مع عدم امكان التوصل بها الى الواجب فهي
ممنوعة والسند فيما قررنا وان اريد بها وجوبها مع امكان ايصالها او من حيث كونها موصلة اليه فهو مسلم ولا ينتج الا وجوب ترك الضد مع امكان التوصل به الى الواجب لا
مط وقد عرفت انه مع وجود الصارف وعدم الداعي لا يمكن التوصل بها اليه فانه حينئذ يمن ما ذكره اذ مجرد وجود الصارف لا يقضي باستحالة التوصل اليه لكونه مع
مقدورة المكلف واختياره الا ترى ان سائر الواجبات الغيرية الثابت وجوبها بالنص انما تكون واجبة من اجل التوصل بها الى غيرها على ما هو مقتضى الوجوب الغيري و
ذلك لا يقتضي سقوط وجوبها مع وجود الصارف وعدم الداعي الى ايجاد ذلك الشيء كيف ولو صح ما ذكره من الخروج عن قدرة المكلف لم يكن عاصيا بترك نفس الواجب ايضا
لسقوط وجوبه ح بانتفاء القدرة عليه وهو واضح الفساد بل يلزم ان لا يعصي احد بترك شيء من الواجبات ضرورة انها انما تترك مع وجود الصارف عنها وعدم الداعي
اليها والمفروض ح امتناع حصولها فلا يتعلق التكليف بها وبالجملة ان هناك فرقا بين التوصل الى الواجب بشرط وجود الصارف وعدم الداعي اليه في حال وجوده و
الممتنع انما هو الاول دون الثاني والمفروض في المقام انما هو الثاني دون الاول عند ذلك ثالثها ما اشار اليه المص بقوله وايضا فحجة القول بوجوب المقدمة اه

تقريره

نعم يرد ان ما دل على وجوب المقدمة انما يفيد وجوبها من حيث كونها موصلة الى الواجب لا وجوبها في نفسها كما عرفت وذلك قاض بتوقف وجوبها على ارادة الواجب
لعدم كون المقدمة موصلة مع عدمها فيكون ايجادها حينئذ لغوا والمفروض عدم ارادة الواجب فلا يكون ترك الضد واجبا من جهة كونه مقدمة للواجب على نحو ما ذكرناه
في الوجه الاول وضعفه ايضا ظاهر لوضوح انتفاء المانع من وجوب المقدمة من حيث ايصالها الى الواجب وان لم يكن مريدا للفعل الواجب اذ عدم ارادة الواجب لا يقضي بسقوط التكليف فلا يسقط
وجوب مقدمته فيجب عليه في حال عدم ارادة الواجب ان يأتي بالمقدمة من حيث ايصالها اليه نعم لو لم يتمكن من ارادة الفعل ومن ايجاده في الخارج مع ما ذكر من عدم وجوب
مقدمته الا انه لا يجب عليه الاتيان بذي المقدمة ايضا وهو خارج عن محل الكلام وما دل على وجوب المقدمة يعم ما اذا كان المكلف مريدا للاتيان بذي المقدمة او عازما على تركه
اختصاصا بالصورة الاولى فاسد جدا كما لا يخفى على من لاحظ ادلتها مع ما مرت الاشارة اليه في المسألة المتقدمة من ان ما دل على وجوب المقدمة انما يدل على وجوب المقدمة انما
يفيد وجوب المقدمة الموصلة الى ذيها دون غيرها بل مفاد المقدمة عند التحقيق هو خصوص الموصلة اليه دون غيرها حسبما مر بيانه وح فالمقدمة الجامعة للصارف وعدم الداعي
ليست موصلة فليست بواجبة وح فقوله ان ترك الضد مقدمة لفعل الواجب ان اريد به خصوص ترك الضد الموصل الى فعل المامور به فمسلم وقوله ان ما يتوقف عليه
الواجب فهو واجب انما يقضي بوجوب ذلك ولا يبطله بما هو محل النزاع اذ قد عرفت انه ليس موصلا الى فعل الواجب وان اريد به ان ترك الضد مطلقا مقدمة لفعل الواجب فان
سلم ذلك فلا نسلم وجوب المقدمة مطلقا بل ليس الواجب الا خصوص المقدمة الموصلة وهو يمكن ان يجعل ذلك مناطا فيما ذكره المصنف من الوجهين وكأنه لاحظ ذلك في تقييده وجوب
المقدمة بكل من الامرين المذكورين وان لم يصرح به فيكون مرجع الوجهين المذكورين الى امر واحد وح فيقال في تقرير الوجه الاول انه مع وجود الصارف عن المامور به وعدم
الداعي اليه كما هو المفروض في المقام لا يمكن التوصل بالمقدمة المفروضة الى الواجب فلا يكون تلك المقدمة على الفرض المذكور موصلة الى الواجب فلا تكون واجبة حسبما
عرفت لا يقال فيصح امكان ترك الصارف وايجاد الداعي فيمكن ان يكون المقدمة ح موصلة الى الواجب وقضيته ما ذكر وجوب المقدمة الجامعة لترك الصارف وايجاد
الداعي دون ما اذا كان غير جامع لذلك لما عرفت من امتناع ايصالها ح فلا تكون واجبة وان امكن ترك الصارف وايجاد الداعي فيكون موصلة فان ذلك مجرد
فرض لا وجود له في الخارج اقصى الامر امكان ان تكون واجبة فهو فرض غير واقع فلا يتصف بالوجوب فعلا المترتب عليه ما ذكر والحاصل ان وجوب كل من المقدمات انما يكون
مع حصول البواقي واذا فرض ترك واحد منها لم يكن شيء من المقدمات الحاصلة متصفا بالوجوب فكما يكون المكلف ح تاركا لنفس الواجب يكون تاركا لما هو الواجب
من مقدماته ايضا ومن ذلك يظهر الوجه في تقرير الثاني ايضا فان المقدمة المجامعة لعدم ارادة الفعل ليست موصلة الى الواجب فلا تكون واجبة لما عرفت من كون
الواجب خصوص المقدمة الموصلة دون غيرها فليس اتيانه ح بالمقدمة المفروضة مع عدم ارادة الواجب اتيانا بالمقدمة الواجبة بل هو تارك للمقدمة الواجبة ولذي
المقدمة معا وح فما اورد عليه من امكان حصول الارادة ح فتكون موصلة وما دل على وجوب المقدمة انما ينهض دليلا على الوجوب فيما امكن ارادة المكلف
او كان صدور الفعل عنه فلا يشترط فعلية الارادة في وجوبها مدفوع بنحو ما ذكرناه لا يقال انه باشتراط فعلية الارادة في وجوب المقدمة حتى يرد عليه ذلك بل انما
يقول بكون الواجب هو المقدمة الموصلة فاذا ترك الواجب فقد ترك المقدمة الموصلة ايضا واتيانه بغير الموصلة ليس اتيانا بالمقدمة الواجبة فكان تركه لغير الموصلة
تركا للمقدمة الواجبة فترك الضد المصادف لعدم ارادة المامور به لا يكون موصلا الى المامور به فلا يكون واجبا هذا غاية ما يوجه به كلامه لكن قد عرفت ان ما
دل على وجوب المقدمة يفيد وجوبها مط من حيث ايصالها الى الواجب من غير ان ينقسم المقدمة بملاحظة ذلك الى نوعين يجب احدهما دون الاخر حسبما مر تفصيل القول
فيه في بحث مقدمة الواجب فالحق ان ترك الضد في المقام واجب من حيث ايصاله الى الواجب وان لم تكن موصلة بالفعل لتسامح المكلف في اداء التكليف فان ذلك لا يرفع
الوجوب عنه فلا وجه للقول بجواز ترك الضد نظرا الى مصادفته لحصول الصارف بل الترك المفروض واجب عليه ويجب عليه ترك الصارف وايجاد الداعي وسائر المقدمات
حتى يحصل بها الايصال الى الواجب وح فالتحقيق ان يق بالملازمة بين القول بوجوب المقدمة واقتضاء الامر بالشيء للنهي عن ضده حسبما اخترناه كما ان القائل بعدم وجوب المقدمة
يلزمه القول بعدم الاقتضاء عند التحقيق بقي الكلام في المقام في بيان الثمرة المتفرعة على الخلاف المذكور وعمدة ما فرع على ذلك هو الحكم بفساد الضد وعدمه اذا كان عبادة
سواء كانت واجبة او مندوبة فعلى القول بدلالة الامر على النهي عن ضده تكون فاسدة من جهة النهي المتعلق بها بخلاف ما اذا قيل بعدم الاقتضاء اذ لا قاضي بفسادها وقد يقع
التأمل في تفرع الثمرة المذكورة على كل من الوجهين اما الاول فبما مرت الاشارة اليه من انا لو قلنا بدلالة الامر على النهي عن ضده لا يلزمنا القول بفساد الضد اذ المطلوب
هو ترك الضد الموصل الى الواجب دون غيره والاتيان بالضد انما يكون مع حصول الصارف عن المامور به فلا يكون تركه موصلا حتى يحرم فعله ويتفرع عليه فساده كذلك
قد عرفت ضعف الكلام المذكور وان المطلوب في المقام هو ترك الضد من حيث كونه موصلا الى الواجب لا خصوص ترك الضد الموصل وفرق بين الوجهين وقضية الوجه
الاول هو تحريم فعل الضد ممن لم يوصل حسبما فرض في المقام وقد مر تفصيل القول فيه واما الثاني فبما ذكره بعض الافاضل من انه لا يلزم من الحكم بفساد الضد على القول
بعدم اقتضاء النهي عن الضد ايضا نظرا الى ان فعله مفوت للمصلحة على ما سيجيء تفصيل القول فيه وفي بيان فساده والتحقيق في المقام عدم تفرع الثمرة المذكورة على المسألة
ما فرعوها عليها كما ذكروه بل لعدم افادة النهي المذكور فساد الضد نظرا الى عدم اقتضاء النهي الغيري المتعلق بالعبادات الفساد مط بل فيه تفصيل وتوضيح المقام ان
دلالة النهي على الفساد ليست من جهة وضعه لذلك ليس ما وضع النهي له الا التحريم او طلب الترك وانما يدل على الفساد بالالتزام كما سيجيء الكلام فيه فاستفادة الفساد
في المقام اما من جهة افادته المرجوحية المنافية للرجحان المعتبر في حقيقة العبادة او من جهة امتناع تعلق الطلب بالفعل بعد تعلقه بتركه لكونه من التكليف بالمحال فتعلق النهي
به مانع من تعلق الامر لكون الترك ح مطلوبا للامر فلا يكون الفعل مرادا ومطلوبا له ح واذا انتفى الامر به يفسد الصحة لكون الصحة في العبادة عبارة عن موافقة الامر
ولا يجري شيء من الوجهين المذكورين في المقام اما الاول فلان الرجحان المعتبر في حقيقة العبادة هو رجحان الفعل على الترك لا رجحانه على سائر الافعال والا لم يكن لصح
الا افضل العبادات وكان غيرها من العبادات المرجوحة بالنسبة اليها فاسدة وهو واضح الفساد ورجحان الفعل على الوجه المذكور حاصل في المقام لكون الفعل المفروض
عبادة راجحة بملاحظة ذاته والنهي المتعلق به غيري يفيد مطلوبية الترك لاجل الاشتغال بما هو اهم منه فيدل على مرجوحية الفعل بالنسبة الى فعل الغير لا مرجوحيته
بالنظر الى تركه حتى ينافي رجحانه عليه ومن البين انه لا منافاة بين رجحان الفعل على تركه ومرجوحيته بالنسبة الى فعل غيره فان قلت لو كان ما ذكر حاصلا في المقام لزم
ان يكون رجحان الفعل على الترك رجحانا مانعا من النقيض ومرجوحيته بالنسبة الى فعل الغير كذلك ايضا ومن البين امتناع حصول الامرين في فعل واحد للزوم اجتماع المنع من

وفي بيان الثمرة المتفرعة على الخلاف المذكور وتحقيق ما هو الحق

الفعل

الفعل والمنع من الترك فان واحد قلت لا مانع من اجتماع الامرين وجهتي الوجوب قد يكون الفعل بملاحظة ذاته جائزا لكن يجب لكونه مقدمة لواجب اعزام منه فهو واجب في ذاته ح لما
مانعا من النقيض وهو كذلك بالنسبة الى غيره من اضداد الاتيان والراجح من غيرهن بصدق منه عصيانا فعين عليه ترك ذلك ومع الاتيان بالاهم ولا مانع من تركه ما يتحتم فعله في ذاته
اذا ما رضه ما كان كذلك وكان الاهم منه في نظر الآمر فهو محكوم بملاحظة غيره بل محكوم الترك بتلك الملاحظة ولا تدافع بينهما اصلا واولى بغير الاهم فضلا عن الراجح ايضا لا انه لا بد
ح من عصيان الامر الاهم واما الثاني فلانه لما كان النهي المفروض عنه لم يكن هناك مانع من اجتماعه مع الواجب فان حرمة الشيء والتوقف الواجب الاهم على تركه لا ينافي وجوبه ومرتبه ترك
على فرض ترك ذلك الاهم بان يكون ترك ذلك الاهم شرطا في وجوبه وتعلق الطلب به فيجتمع الوجوب والحرمة المفروضتان في واحد من غير تمانع بينهما فاذا لم يكن هناك مانع من
اجتماع الامر والنهي على الوجه المذكور فلا اجمال الموهم دلالة النهي المفروض على الفساد ظهر بما قررنا انه لا مانع من تعلق التكليف بالفعلين المتضادين على الوجه المذكور
لا اجمال الموهم كونه من قبيل التكليف بالمحال اذ كانا في مرتبة واحدة بان يكون الامر بهما لا بقلعهما معا نظرا الى استحالة اجتماعهما في الوجود بالنسبة الى الزمان المفروض واما اذا كانا
مطلوبين على سبيل الترتيب بان يكون مطلوب الآمر اولا هو الاتيان بالاهم ويكون الثاني مطلوبا له على فرض عصيانه للاول وعدم اتيانه بالفعل فلا مانع منه اصلا اذ يكون
تكليفه بالثاني ح منوطا بعصيانه للاول والبناء على تركه ولا يعقل هناك مانع من ان المنافاة التكليفين لعصيانه فلا منافاة بين التكليفين نظرا الى اختلافهما في الترتيب وعدم اجتماعهما
في مرتبة واحدة ليكون من التكليف بالمحال لوضوح عدم تحقق الثاني في مرتبة الاول وتحقق الاول في مرتبة الثاني لا مانع منه بعد كون حصوله مترتبا على عصيانه الاول لا
بين الفعلين اذ وقوع كل منهما على فرض اخلاء الزمان عن الاهم ومن البين انه على فرض خلو الزمان عن الاهم لا مانع من وقوع ضده فيه فان قلت لو وقع التكليف مترتبا على
النهي المفروض لم يكن هناك مانع منه على حسب ما ذكر ليس الحال كذلك في المقام اذ المفروض اطلاق الامرين المتعلقين بالامرين المفروضين وليس هناك دلالة فيهما على
الترتيب المذكور فمن اين يستفاد ذلك حتى يقال بوقوع التكليفين على الوجه المذكور قلت ما ذكرناه هو مقتضى اطلاق الامرين بعد ملاحظة التقييد الثابت بحكم العقل
فان اطلاق كل من الامرين يقتضي مطلوبية الفعل على سبيل الاطلاق وعلما لم يكن مطلوبية غير الاهم في مرتبة الاهم لوضوح تعين الاتيان بالاهم وعدم اجتماعه معه في الوجود
لزم تقييد الامر المتعلق بغير الاهم بذلك فلا يكون غير الاهم مطلوبا مع الاتيان بالاهم واما عدم مطلوبيته على فرض ترك الاهم وعصيان الامر المتعلق به فمما لا دليل
عليه فلا قاضي بتقييد الاطلاق بالنسبة اليه ايضا والحاصل انه لا بد من الاقتصار في التقييد على القدر الثابت وليس ذلك الا بالتزام ارتفاع الطلب المتعلق بغير الاهم
على تقدير اتيانه بالاهم واما القول بتقييد الطلب المتعلق به بمجرد معارضته بطلب الاهم مط ولو كان بانيا على عصيانه واخلاء الزمان عن الاتيان به فمما لا داعي اليه
وليس في اللفظ ولا في العقل ما يقتضي ذلك فلا بد حينئذ من البناء على الاطلاق والاقتصار في الخروج عن مقتضى الامر المتعلق به على القدر اللازم فان قلت ان ترك الاهم
لما كان مقدمة للاتيان بغير الاهم وكان وجوب الشيء مستلزما في حكم العقل لوجوب مقدمته بحيث لا يحتمل الانفكاك بينهما كما مر الكلام فيه كيف يعقل وجوب غير الاهم
مع انحصار مقدمته في الحرام فيلزم ح احد امرين من اجتماع الوجوب والحرمة في المقدمة المفروضة او القول بانفكاك وجوب المقدمة عن وجوب ذي المقدمة ولا ريب
في فساد الامرين قلت ما ذكرناه من كون تعلق الطلب بغير الاهم على فرض عصيان الاهم انما يفيد كون الطلب المتعلق به مشروطا بذلك فيكون وجوب غير الاهم مشروطا بترك
الاهم واخلاء ذلك الزمان عن اشتغاله به ومن البين عدم وجوب مقدمة الواجب على المقدمة المحرمة اذا توقف وجوبه عليها ايضا فان قلت لو كانت المقدمة المفروضة
متقدمة على الفعل المفروض تم ما ذكر لتعلق الوجوب به بعد تحقق شرطه فيصح تلبسه به واما اذا كان حصول المقدمة مقارنا لحصول الفعل كما هو المفروض في المقام
فلا يتم ذلك اذ لا وجوب للفعل المفروض قبل حصول مقدمته وجوبه فلا يصح صدوره عن المكلف وقد مرت الاشارة الى ذلك قلت انما يتم ذلك اذا قيل بلزوم تقدم
حصول الشرط على المشروط بحسب الوجود وعدم جواز توقف الشيء على الشرط المتأخر بان يكون وجوده في الجملة كافيا في حصول المشروط واما اذا قيل بجواز ذلك كما هو الحال في
الاجازة المتأخرة الكاشفة عن صحة عقد الفضولي وتوقف صحة الاجزاء المتقدمة من الصلوة على الاجزاء المتأخرة منها فلا مانع من ذلك اصلا فاذا بنى المكلف على حسب العادة
بحصول الشرط المذكور تعلق به الوجوب وصح منه الاتيان بالفعل فان قلت من اين يستفاد كون الشرط الحاصل في المقام من هذا القبيل حتى يصح الحكم بصحة الفعل المفروض مع ان
مقتضى الاصل الاولي انتفاء الصحة قلت يتبين ذلك ايضا من قضية اطلاق الامر المتعلق بالفعل اذ اقصى ما يلزم في حكم العقل تقييده بصورة الاتيان بالاهم واما مع خلو زمان
الفعل عن الاشتغال به بحسب الواقع فلا مانع من تعلق التكليف بغير الاهم فاذا علم المكلف ذلك بحسب حاله لم يكن هناك مانع من اشتغاله بغير الاهم ولا من تكليفه بالاتيان
به ولا قاضي اذن بالالتزام بتقييد الاطلاق بالنسبة اليه فان قلت ان جميع ما ذكرت انما يتم فيما لو كان الصارف عن الاتيان بالاهم امرا خارجيا سوى الاشتغال بغير الاهم
اذ لا مانع ح من تعلق التكليف به كذلك وصحة الاتيان به على حسب ما ذكر لكن اذا كان الصارف عنه هو الاشتغال بغير الاهم بحيث لولا اتيانه به لكان آتيا بالاهم فيشكل الحال
اذ المفروض توقف صحة غير الاهم على خلو الزمان عن الاشتغال بالاهم وتوقف خلوه عنه على الاشتغال بغير الاهم فان تركه انما يتفرع على الاشتغال به قلت ان خلو الوقت
عن الاهم لا يتفرع على فعل غير الاهم بل على الارادة فان ارادته ح قاضية بعدم ارادة الاهم وهو قاض بعدم حصوله فلا يتوقف وجوب الفعل على وجوده ولا يشكل ح لزوم اجتماع
الوجوب والتحريم ح في الارادة المتعلقة بغير الاهم فانها محرمة من جهة صرفها عن الاهم وواجبة من جهة توقف الواجب عليها ولا يمكن القول بتوقف وجوب الفعل على الارادة لئلا يكون ذلك
ذلك الفعل مشروطا بالنسبة اليها على حسب ما يجب ابقاء الكون الارادة سببا قاضيا بحصول الفعل وجزء اخيرا من العلة التامة ولا وجه لاشتراط الوجوب بالنسبة الى شيء منها
ما مر الاشارة اليه من مناقشة التفصيل بين الوجهين في الحكم بالصحة في الصورة الاولى دون الثانية وقد يدفع ذلك بمنع كون الصارف عن الاهم هو الارادة الملزمة للفعل اعني
الاجماع عليه بل الشوق والعزم السابقان عليه كما ينافي ذلك ولا مانع من تقييد الوجوب بالنسبة الى شيء منها اذ ليسا سببين لحصول الفعل ولا جزء اخيرا من العلة وتحقق ذلك
ان يقال ان الصارف عن الاهم انما هو عدم ارادته وهو ليس مسببا عن ارادة غير الاهم بل هو مما يتوقف عليه الارادة المفروضة نظرا الى حصول المضادة بينهما فيتوقف وجود كل
منهما على انتفاء الآخر حسب ما مر فنقول ان الشوق والعزم المتقدمين على الارادة اللذين هما شرط في تحققها اذا وجبا تنافي الارادة المفروضة نظرا للامر وحصول الاشتراط
بالنسبة الى احد الامرين المذكورين او ما يتفرع عليهما من الصارف المذكور فتدبر هذا وقد يتخيل في المقام تفصيل آخر وهو الفرق بين ما اذا كان الاشتغال بالضد رافعا للتمكن من
اداء الواجب ح وما اذا بقي معه التمكن منه فيصح مع ترك الضد والاشتغال بالواجب مهما اراد فقال في الصورة الاولى بفساد الاتيان بالضد اذا كان عبادة موسعة او مضيقة بخلاف
الصورة الثانية والفرق بينهما ان رفع التمكن من اداء الواجب بعد اشتغال الذمة به محظور في الشريعة فلا يجوز للمكلف رفع مكنته من اداء ما كلف به كما هو معلوم من ط

الفعل

يسقط النفل فلا يصح الاتيان بالفعل الرافع لها من جهة النهي المذكور بخلاف غيره وهذا في دفع التمكن من الواجب انما يكون مطلوبا من حيث اداءه الى ترك الواجب فاذا كان
الصارف عن اداء الواجب موجودا قطعا بحيث لا يترتب على المكلف ترك له فاي ثمرة في بقاء المكنة منه فيكون منعه من الاتيان بالفعل الرافع للمكنة انما هو من جهة ادائه
الى ترك الواجب فالنهي المتعلق به غيري تابع وهو غير واضح بالنظر الى المقام حسبما عرفت ثم الوضوح ان مقصود الشارع من ترك الفعل المفروض هو التمكن من فعل الواجب
به ولذا قطع بعصيانه والغاء ذلك الوقت عن الفعل المفروض فلا مانع من تعلق امر الشارع به فيكون مأمورا بايجاده مع تلبسه من عصيان الامر الاول فيكون ترك ذلك
شرطا في وجوبه على حسب ما بيناه فالنهي المتعلق به من جهة كونه سببا لارتفاع التمكن من الامر ليس اقوى من النهي المتعلق به لكون تركه مقدمة لاداء الواجب فكما ان ذلك
النهي لا يقضي بفساده حسب ما بيناه فكذا النهي المتعلق به من جهة ادائه الى ارتفاع التمكن من اداء الواجب لكونه نهيا غيريا على نحو النهي الاول فاجتماع النهيين المذكورين
الصورة المفروضة على فرض تحققه لا ينافي وجوب ذلك الفعل على الوجه الذي قررناه ولنتم الكلام في المرام بما هو المعتمد ما ذكره شيخنا البهائي قدس سره انه لو ابدل
عنوان المسئلة بان الامر بالشيء يقتضي عدم الامر بضده فيبطل لكان اقرب الى الصواب فيه سهولة الامر حق ما اخذ المسئلة الظاهر عدم جواز الامر بالضدين في آن واحد
ترتب الثمرة المطلوبة من تلك المسئلة عليه اذ المتفرع على القول بدلالة الامر بالشيء على النهي عن ضده فساد العبادة الموسعة الواقعة في زمان الواجب المضيق وهو حاصل
على القول باقتضائه عدم الامر بضده لوضوح كون الصحة في العبادة تابعة للامر وانت بعد ما احطت خبرا بما قررناه تعرف ضعف ما ذكره ودعوى ان المسلم من اقتضائه لا
بالنهي عدم الامر بضده هو ما اذا كان الامران في مرتبة واحدة فيريد من المكلف الاتيان بهما معا واما لو كان التكليفان مرتبين بان يريد منه الاتيان باحدهما على سبيل
التعيين فان اتى به المكلف فلا تكليف عليه سواه وان بنى على العصيان وعلم بخلاء ذلك الزمان من ذلك الفعل تعلق به الامر الاخر فيكون تكليفه بالثاني على فرض
عصيان الاول حسبما قررناه فلا مانع منه اصلا وكما يصح ورود تكليفين على هذا الوجه يصح ورود تكاليف شتى على الوجه المفروض بالنسبة الى زمان واحد فان اتى بالاول
فلا عصيان وان ترك الاول واتى بالثاني استحق عقوبة بترك الاول وصح منه الثاني واثيب عليه لا عصيانا بالنسبة الى الواجب وان عصى الاولين واتى بالثالث استحق
عقوبتين وصح منه الثالث وهكذا وان ترك الجميع استحق العقوبة على ترك الجميع مع عدم اتساع الزمان الا لواحد منها ثم لا يذهب عليك انه وان صح حصول التكليف
على النحو المذكور الا انا لا نقول بحصوله في اصل الشريعة بورود التكليف على الوجه المذكور ولكن ورود ذلك على المكلف من جهة العوارض الطوارئ مما لا بعد فيه ويجري
ذلك في المضيق والموسع والمضيقين وفي الواجب والمندوب وقد عرفت ان قضية الاصل عند حصول التعارض بينهما هو الحمل على ذلك الا ان يقوم دليل من الشرع على تعين
ذلك الامر وسقوط التكليف بغيره اصلا كما في شهر رمضان حيث يتعين الصوم ولا يقع منه صيام غيره حتى انه لو بنى على ترك صومه لم يصح منه صوم اخر كالوقت المقرر
للصلوة اليومية عند تضيقه وتفطن المكلف به فان الظاهر من الشرع تعينه لليومية وعدم وقوع صلوة اخرى فيه هذا وقد اورد على ما ذكره بوجوه احدها ما ذكره
بعض الافاضل من منع انحصار الوجه في صحة العبادة في موافقة الامر فهو من احكام الوضع في العبادات والمعاملات فقد يكون الصحة فيها من غير امر كما هو الحال في المعاملات
ووهنه واضح للعقل البين وضوح قوام صحة العبادة بالامر فكيف يعقل صحتها من دون كونها مطلوبة للشارع ثانيها ما ذكره الفاضل المذكور ايضا من ان ذلك
انما يتم في العبادات دون المعاملات وضعفه ظاهر مما قررناه ما ذكره فتفرع الثمرة المترتبة على القول بدلالة الامر بالشيء على النهي عن ضده من فساد الضد على العنوان
الذي ذكره ومن الواضح ان الترتب على العنوان الاول ان تم فانما هو فساد الضد لو كان عبادة مزاحمة له دون المعاملة المزاحمة له لوضوح كون النهي المفروض على فرض
حصوله في المقام غيريا لا يقتضي الفساد بالنسبة الى المعاملة فكما ان العنوان الثاني لا يفيد الفساد بالنسبة الى المعاملة فكذا العنوان الاول فلا وجه للايراد نعم لو توهم احد
النهي المفروض فساد المعاملة كما قد يستفاد من كلام المورد المذكور لو يتاصح الايراد المذكور وكان الوجه في ايراده ذلك الا ان ذلك فاسد جدا كما سيجيء الاشارة اليه
بمحله انشاء الله ثالثها انه لا يتجه الايراد اصلا لان الامر بالشيء انما يقتضي عدم الامر بضده اذا كان الضد مضيقا ايضا واما اذا كان موسعا كما هو المفروض فلا اذ لا استحالة في
اجتماع الامر المضيق والامر الموسع لعدم المزاحمة بينهما اذ ليس مفاد وجوب الشيء على وجه التوسعة الا وجوبه في مجموع الوقت بان لا يخلو عنه تمام الوقت فلو اتى به في اي جزء
امتثل الامر فلا يتعين عليه الاتيان به في وقت المضيق حتى يزاحمه التكليف بالمضيق لما يكون المزاحمة بينهما في الوجود من سوء اختيار المكلف كذا ذكره جماعة من الاعلام منهم
الفاضل المتقدم وضعفه ان الكلام في جواز صدور التكليفين في الجملة على الوجه المذكور اذ لا مزاحمة بينهما وانما مقصود القائل ان التكليف بالمضيق يقضي بتقييد
الامر بالموسع فيفيد عدم تعلق الامر الموسع في حال التكليف بالمضيق فانه لما تعين على المكلف الاتيان بالمضيق في ذلك الوقت فحكم الامر بتعيين ذلك بان لا يريد منه
في ذلك الوقت في حكم الامر بتعين ذلك بان لا يريد منه الامر في ذلك الوقت سواء سواه اراد منه الفعل على سبيل التعيين ايضا كما اذا اراد منه مضيقا اخر او على سبيل التوسعة
او التخيير بينه وبين غيره في ذلك الزمان وغيره او سوغ ان يعين الاتيان بالفعل بين القسمين مع اطلاعها وحصول المندوحة للمكلف لا يقضي بجواز ورود التكليف كذلك ان الفرض
عدم تجويز الامر على حسب قضية الاتيان بالاول لايقاع غيره فيه فكيف يوجب حصول الغير فيه ولو على سبيل التخيير بينه وبين الغير وقد عرفت ان التكليف بعدم الاتيان كما يستحيل
بالنسبة الى الواجبات التعيينية كذا يستحيل بالنسبة الى الواجبات التخييرية والموسع فسوء اختيار المكلف لا يقضي بحصول الواجب ماهو مطلوب الامر لا مطلوب مع الا الاتيان بالمضيق
حسب قضيته ذلك على المكلف فكون الموسع مأمورا به في الزمان المتعين للمضيق مطلوبا من الامر بقاء حينئذ مما لا وجه له فلا وجه لابناء الحكم بصحته نعم يصح ذلك على الوجه
المتقدم من الاكتفاء في الحكم بالصحة بمجرد تعلق الامر به في نفسه مع قطع النظر عن تعلق ذلك الامر بالنسبة الى المزاحم المضيق فالقائل المذكور لو قال ببقاء الصحة وهو من
الوهن بمكان لا يحتاج الى البيان وذلك هو محصل كلام بعض القائلين بجواز اجتماع الامر والنهي حسبما يجيء بيانه انشاء الله فيكون الايراد المذكور مبنيا على القول بجواز الاجتماع فلا
وجه للايراد به ممن لا يقول بالجواز وح فالوجه في صحة التكليف بالموسع حينئذ هو ما ذكرناه من اعتبار الترتب عليه فلا فرق بين الموسع وغيره كما بيناه رابعها ما ذكره الفاضل الجواد
من ان القائل بان الامر بالشيء لا يستلزم النهي عن الضد الخاص يجوز صحة ذلك الضد لو كان عبادة فهو لا يسلم عدم الامر بالضد بل يذهب الى تعلق الامر به فيتم حكمه
بالصحة وحاصله ان هذا الوجه لا ترتيب ما ذكره وهذا مقصود من سهولة الخطب في الاستدلال على العنوان الذي ذكره لا بعدم ذهاب القائل بنفي الدلالة على عدم ثبوت الامر بتجويز
وقد مع توهم ما ذهب اليه والمراد ان اثبات نفي الامر بالضد اسهل من اثبات الاشتمال على النهي عن الضد فهو امر آخر لا ربط له بتغيير العنوان المذكور وليس ما عرفت ابعد
الاشتراك في الثمرة المطلوبة خامسها ما اورده عليه صاحب الوافية وله كلام طويل في ذلك ملخصه ان الواجب اما موسع او مضيق وعلى كل حال فاما موقت او غير موقت فهنا

فيما يكشف ... التحقيق في تحليل المسئلة وما يتفرع عليه

ذكر

ذكره من انتفاء الامر بالشيء عدم الامر بضده لانتفاء الاثم في الموسع مطلقا اذ لا يتوهم منهما تكليف بالمحال وكذا في الموسع والمضيق مطلقا اذ لا قاضي بخروج وقت المضيق عن كونه وقتا للموسع بل
غاية الامر عصيان المكلف بترك المضيق ولا يستلزم ذلك بطلان الموسع الواقع فيه واما المضيقان الموقتان فما ذكر متحقق فيهما الا انه لم يرد شيء من ذلك القبيل الا فيما
ما تضيق بسبب تأخير المكلف وح لا يمكن الاستدلال ببطلان احدهما من جهة الامر بالآخر لا يتفاوت الحال من جهة كون احدهما اهم او الحكم التخيير وتحقق الاثم بسبب ما تخلل
ح تركهما ان كان التأخير لتقصير بل لا يبعد القول بوجوب كل منهما في هذا الوقت على سبيل التخيير وبين الاجزاء السابقة من الوقت كما كان كذلك من اول الامر وتحتم الفعل ح بمعنى
عدم جواز التأخير عنه لا يرفع التخيير فيه بالنسبة الى ما تقدمه واما في المضيقين لعذر الموقتين فان كان ذلك في اول وقت وجوبهما فالتخيير ان لم يكن بينهما ترتيب وفي ما اذا مضى
من اول وقت وجوبهما بقدر فعل احدهما ففيه الاحتمالات المذكورة من كون وجوبهما في كل جزء من الزمان تخييريا لكن مع تحقق الاثم على ترك ما تركه منهما بسبب تقصيره في التأخير
ان كان تقصيرا وكون وجوبهما في كل جزء منحصرا بمعنى عدم جواز تأخيرهما وعلى أي تقدير فلا يمكن الاستدلال على النهي عن احدهما بالامر بالآخر وانت خبير بضعف ما ذكر
من وجوه الاول ان ما ذكره من صحة الموسع الماتي به في وقت المضيق وان عصى بترك المضيق فيه محل نظر اذ مع كونه مأمورا بأداء المضيق في ذلك الزمان تعيينا كيف يكون
مأمورا بفعل الموسع فيه ايضا وليس الامر به مع تعيين الآخر عليه الا عدم رضاه باتيان غيره فيه كما هو مقتضى التعيين الا اذا فات ذلك فاذا انتفى الامر به فكيف يعقل صحة الموسع
الواقع فيه وهذا هو مراد الشيخ ره بقوله اذ لا قاضي فانه كلام ظاهري غير مبني على وجه صحيح نعم نحن نقول هنا بالصحة ولكن من الوجه الذي قررناه من حصول التقييد في الجملة
وبناء التكليفين على الترتيب حسبما مر وهو امر آخر لو اراد ذلك لكان عليه بيانه وكان ما ذكره عين ما ادعى سابقا من عدم المنافاة بين الوجوب المضيق والموسع وقد عرفت
وهنه الثاني ان ما ذكره من عدم تفاوت الحال في المقام من جهة كون احدهما اهم غير متجه كيف واهتمام الشرع ببعض الواجبات قاض بتعيين الاخذ به الا ترى انه لو دار الامر بين
ازالة النجاسة عن المسجد واداء الشهادة وحفظ نفس المؤمن قدم عليهما وكذا لو دار بين اداء الدين والاتيان بالصلوة او الصيام وبين حفظ المؤمن عن التلف وحفظ بيضة الاسلام
قدما عليها قطعا وكذا لو دار بين حفظ نفس المؤمن وحفظ بيضة الاسلام الى غير ذلك مما لا يحصى ودعوى التخيير بين الامرين في امثال تلك المسئلة كما ترى فان الضرورة
تشهد بخلافه واوضح منه تحتم الاتيان بالاهم اذا تلبس بالآخر فيجري فيه ما ذكر من انتفاء الامر بالنسبة اليه ولا مناص عما قرره الا ما ذكرنا الثالث ان ما ذكره من وجوب
الفعل في اجزاء الوقت على سبيل التخيير بينه وبين الاول غير مفهوم المعنى فان اراد به ان وجوبه الحاصل له من اول الامر انما هو على الوجه المذكور فذلك مما لا ربط له بالمقام
وان اراد به بقائه ح على تلك الحال كما هو صريح كلامه في بيان الوجه فيه فهو ظاهر الفساد اذ مع تركه في تلك الازمنة وتأخيره الى اخر الوقت يتعين عليه الفعل ح قطعا بمقتضى
التوقيت كيف والواجبات التي نص الامر على التخيير بينها لو انحصر مقدور المكلف في احدها تعين عليه كذلك وسقط عنه الباقي وارتفع التخيير بالنسبة اليه فكيف يعقل البناء على
التخيير في المقام مع وضوح امتناع الاتيان بالفعل في الماضي وكيف يعقل عدم رفع تحتم الفعل ح التخيير فيه بالنسبة الى الماضي حسبما ادعاه الرابع ان قوله فالتخيير ان لم يكن
بينهما ترتيب ان اراد به عدم الترتيب المأخوذ فيهما بحسب تكليف الامر وتشريعه فحكمه بالتخيير ظاهر غير متجه وكانه يقول ح بعدم العبرة بالاهمية ايضا حسبما مر وقد عرفت
ضعفه وان ثمرة ما ذكره وان اراد به الاعم من ذلك الى ان كان بعيدا عن سياق كلامه ففيه ايضا ما عرفت من وضوح الثمرة فيما اذا كان الترتيب من جهة الاهمية فكيف يغفل الشيخ
عنه ثم ان ما ذكره من الوجهين في هذه الصورة قد عرفت ما فيه وكان لفظ النهي من قوله فلا يمكن الاستدلال على النهي عن احدهما بالامر بالآخر وقع سهوا وكان عليه ان يذكر
مكانه عدم الامر ثانيها انه ذكر بعض الافاضل ان الامر بالشيء على وجه الوجوب لا يقتضي عدم الامر بضده على وجه الاستحباب اذ لا تناقض في ايجاب عبادة في وقت مخصوص واستحباب
اخرى فيه بعينه ولا شك في صحة التصريح به من دون تناقض وانت خبير بانه ان قيل بجواز ورود الطلبين المفروضين في مرتبة واحدة اذ ليس في تكليف الندب الزام على المكلف
ليلزم بسببه التكليف باحدهما فهو بين الفساد لوضوح امتناع التكليف بالضدين معا على سبيل الاستحباب سواء عد الندب تكليفا في الحقيقة ام لا فكيف مع كون التكليف باحدهما
وجوبيا والآخر ندبيا وان قيل بجواز ورودهما مرتبين كما ذكره الفاضل المذكور في بيان ما ذكره فهو حق كما قدمنا لكن لا وجه لتخصيصه الحكم بالندب على ما يستفاد من كلامه
لجريانه بالنسبة الى التكليف الوجوبي ايضا حسبما قررناه ثالثها ان الامر بالشيء على وجه الندب يقتضي النهي عن تركه تنزيها قطعا حسبما مر في بيان دلالة الامر الايجابي على
النهي عن الضد العام لكن لا يستفاد من ذلك كراهة ذلك اذ هو عين استحباب الفعل فان رجحان الفعل على الترك عين مرجوحية الترك بالنسبة اليه حسبما مرت الاشارة اليه وهل يقضي ذلك
مرجوحية اضداده الخاصة الحق ذلك لعين ما عرفت في بيان دلالة الامر الايجابي على النهي عن اضداده الخاصة لكن لا يقضي ذلك كراهتها بحسب الاصطلاح لما عرفت من ان الحزازة
المذكورة من حيث كون ذلك الترك من مقدمات المستحب المفروض لكون ذلك الترك مقدمة المستحب المفروض لكون ترك احد الضدين من مقدمة لفعل الآخر فلا يقضي ذلك
الامر مرجوحية ذلك الفعل على تركه من حيث كون تركه مؤديا الى ذلك المندوب ولا يثبت ذلك استحبابا في نفسه ورجحان فعله على تركه بملاحظة ذاته بل رجحانه على المستحب
المفروض ايضا ولا مدافع لما عرفت من انتفاء المنافاة في ذلك لجواز اجتماع الجهات المتقابلة في الشيء وان كان الحكم تابعا لما هو الاقوى فلا يفيد الجهة المفروضة ازيد من الامر بمرجوحية
فعل الضد من تلك الجهة الخاصة واين ذلك من الكراهة المصطلحة رابعها ان النهي عن الشيء تحريما هل يقتضي الامر بضده ايجابا او لا قيل النزاع فيه بعينه النزاع في الامر اتحادا
العينية والاستلزام قلت ان معنى النهي هو طلب ترك الشيء على سبيل الحتم فكون الضد العام لايجاد الشيء اعني تركه مطلوبا هو عين معنى النهي عن الشيء فلا يجري هنا التوهم
النزاع فيه حسبما توهم في مسئلة الامر على ما مر ولا نزاع في كونه على سبيل التضمن او الالتزام حسبما وقع الخلاف فيه هناك اذ ليس حقيقة النهي على حسب هذا المثال الا
طلب الترك فليس ذلك الا نحوا من الامر على ما مر تحقيقه في ذلك يتضح لما قررناه هناك واما بالنسبة الى الضد الخاص فالقول بدلالة النهي على ايجابه هو بعينه مذهب
الكعبي حيث زعم ان ترك الحرام لا يتم الا بفعل احد الافعال فيكون النهي عن الشيء قاضيا بايجاب احدها فيكون الجميع واجبا على سبيل التخيير ولذا ذهب الى نفي المباح وقد عرفت
وهن ما ذكره وان ترك الشيء لا يتوقف على فعل ضد من اضداده بل يكفي في حصوله عدم ارادة الفعل والفرق بينه وبين ايجاد الشيء واضح فانه يتوقف على ترك ضده
حسبما مر وكون فعل الضد متوقفا على ترك ضده لا يقضي بكون فعل الضد مقدمة لترك ضده ايضا بل يقضي ذلك بخلافه والا لزم الدور نعم غاية الامر ان يكون
فعل الضد من احد اسباب ترك الضد وهو لا يقضي بثبوت التوقف عليه لما عرفت من ان سببيته شانية وهو مسبوق بما يباح مقدم عليه فلا يتصف بالوجوب من تلك
الجهة وانت بملاحظة ما ذكرناه تعرف الفرق بين هذه المسئلة ومسئلة اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده في المقامين فالقول بان النزاع فيه بعينه النزاع في الامر حسبما ذكره كما ترى
وكانه لذا عبر في النهاية عن الخلاف في ذلك بان من الناس من طرد البحث في النهي فقال النهي عن الشيء امر بضده وهو اختيار القاضي ابي بكر وهذا كما ترى يفيد التفاوت في الخلاف

هذا هو الوجه الثاني من الوجوه ... فيما ... اصالة ... على ... الشيخ محمد تقي ... على ... الاصفهاني

التعبير

المقامين ثم ان ما حكاه عن القاضي يعضد ما بنى عليه مقالة الكعبي حسب ما عرفت بعد تنزيل الضد فيه على الضد الخاص والاعم منه ومن العام وقد ذكر في حل احتجاج الكعبي
على وفق ذلك بان النهي طلب لترك الفعل وترك الفعل بفعل الضد فيكون مراده بالضد هنا كما ترى احد تقريرات شبهة الكعبي في القول بنفي المباح بعد حمل الضد في كلامه على الخاص
هذا وذكر العلامة ره في بعض كتبه ان التحقيق ان النهي طلب الاخلال بالشيء وهو يستلزم الامر بما لا يتم الاخلال بالمنهي عنه الا معه فان كان المنهي عنه لا يمكن الانصراف عن المنهي عنه
الا اليه كان النهي دالا على وجوبه بعينه وان كان له اضداد كثيرة لا يمكن الانصراف عنه الا الى احد منها كان النهي في حكم الامر بها اجمع على البدل وان حصر بعضها فيخير ان حصر بعدم امكان الانصراف
عنه الى واحد منها لا يقتضي وجوبها اذ قد يكون ذلك من لوازم وجود المكلف حسب ما مر فيمتنع انفكاك ترك الحرام عن التلبس بواحد منها وذلك نظير مسئلة التوقف كما مر من ان لوازم
الواجب مما لا يمكن فعل الواجب بدونها لا توقف له عليها ولا يقضي وجوب الواجب بوجوبها كما مر فالقول بالدلالة في الصورة المفروضة ايضا فاسد الا ان يحصل هناك توقف
الترك على بعض الاضداد او واحد منها فيجب الاتيان به لاجل ذلك على حسب ما مر وذلك امر اخر نعم لو اتحد الضد كالحركة والسكون لم يبعد ان يكون مفاد النهي عن احدهما هو الامر بالاخر
اذ لا فرق عرفا بين ان يقول اسكن او لا تتحرك فذلك ايضا امر يرجع الى دلالة العرف في خصوص المقام ولا ربط له بما هو المقصود في هذا العنوان فالمتحصل مما ذكرنا ان النهي عن الشيء [illegible]
يدل على الامر بضده اصلا بالاولوية ولا وقد ظهر الحال مما مر فيه اما بالنسبة الى الضد العام فقد عرفت ان الامر بضده عين مفاد النهي ولكن هذا ان مفاد النهي المفروض طلب تركه على وجه
الرجحان المانع من النقيض فليس ذلك حكما اخر ثابتا للضد بل هو عين مفاد النهي عنه كما عرفت حسب ما مر تفصيله واما بالنسبة الى الضد الخاص فقد عرفت انه لا دلالة فيه
عليه الا اذا فرض توقف الترك على واحد منها في خصوص بعض المقامات او كان الاتيان بالضد دافعا له كما في بعض الفروض حسب ما مر بيانه فيفيد ذلك رجحان ذلك
الفعل رجحانا من تلك الجهة غير مانع من النقيض فلا ينافي ذلك وجوبه من جهة اخرى او كراهته كذلك اذ ليس ذلك الا من جهة مرجحة ثابتة له كذلك وقد عرفت ان ثبوت الجهات المختلفة
في الفعل مما لا مانع منه والحكم الشرعي يتبع الجهة الاقوى ومع التساوي التخالف في المقتضى يتخير بينهما ولو اتحد الضد كالحركة والسكون كان الحال فيه هنا على نحو ما مر في
النهي التحريمي سواء سيما لو حكم الشارع باباحة فعل افاد ذلك باباحة ضده العام قطعا بل هو عين مفاد اباحته اذ حقيقة الاباحة تساوي طرفي الفعل والترك واما ضده
الخاصة فلا دلالة فيه على اباحتها اصلا نعم هي من حيث تحقق ترك المباح بها كما في بعض الفروض لا رجحان فيها ولا مرجوحية وهو لا يفيد شيئا والوضوح ان الواجب المنجز الحكم
لا يجب ان يكون كذلك من جميع الوجوه نعم لو اتحد ضد المباح افاد اباحته لعين ما مر في قوله المشهور بين اصحابنا ان ما كان حقيقة الوجوب متقومة بالمنع من الترك وكان جملة من الواجبات
كالواجب التخييري والموسع مما يجوز تركها في الجملة وقع الاشكال هناك في متعلق الوجوب بحيث يرتفع المنافاة الواقعة بين الوجوب وجواز الترك ولذا وقع الخلاف بينهم
في عدة من الواجبات مما شانها ذلك عقدنا لكل منها بحثا ومن جملتها الواجب التخييري ويمكن تقرير الاشكال فيه بان الوجوب هناك اما ان يتعلق بكل واحد من الافعال
المعينة او بالجميع او بواحد معين او بواحد غير معين ولا سبيل الى شيء منها اما الاول والثاني فللزوم عدم حصول الامتثال باداء واحد منها وهو خلاف الاجماع واما الثالث
فلاختصاص الوجوب هناك بذلك الفعل فيتعين الاتيان به دون غيره واما الرابع فللزوم عدم حصول الامتثال بكل واحد من تلك الاشياء وهو ايضا خلاف الاجماع مضافا
الى ان الوجوب صفة معينة فلا يعقل تعلقه بامر مبهم بحسب الواقع وقد اختلفوا لدفع الاشكال في المقام وجوها وقد اختلفت من جهة الاقوال في الواجب التخييري منها ما اختاره
كثير من اصحابنا كالسيد والشيخ والمحقق والعلامة في بعض كتبه وعزي القول به الى المعتزلة والى جمهورهم ما عدا [illegible] في المنية الى اصحابنا موذنا باطباقهم عليه هو القول بتعلقه
بكل واحد من الافعال المفروضة لكن على سبيل التخيير بمعنى كون ذلك الفعل مطلوبا بالالزام بحيث لا يرضى بتركه وترك ابداله وقد عبر عن ذلك بانه لا يجب الجميع ولا يجوز
الاخلال بالجميع واراد بعدم وجوب الجميع عدم وجوب كل منها على سبيل التعيين وبعدم جواز الاخلال بالجميع عدم جواز ترك الجميع على سبيل السلب الكلي وتوضيح المقام
ان حقيقة الوجوب كما عرفت هي مطلوبية الفعل على سبيل الجزم والحتم في الجملة بان يريد الامر صدور الفعل من المكلف ولا يرضى بتركه في الجملة فاذا الزم المكلف بافعال عديدة
على سبيل التخيير بينها فقد اراد حصول كل واحد منها على وجه المنع من ترك الجميع بان لا يكون تاركا للكل فالمنع من الترك الماخوذ فصلا للوجوب حاصل في ذلك كما انه حاصل
في الوجوب التعييني وتفصيل ذلك ان الطلب المتعلق بالفعل قد يكون مع عدم المنع من الترك بالمرة فلا يكون الترك ممنوعا منه على سبيل السلب الكلي وهذا هو الطلب
الحاصل في المندوب وقد يكون مع المنع من الترك في الجملة على سبيل الايجاب الجزئي في مقابلة السلب الكلي الماخوذ في النوع الاول وهذا هو الماخوذ فصلا للوجوب فان
قلت انه ينتقض حد الواجب بفعل الافعال التي تجب على بعض الاحوال دون بعضها لحصول المنع من تركه في الجملة مع انه ليس واجبا مطلقا قلت ان الحاصل هناك طلبان متعلقان
بالفعل يتقيد احدهما بعدم المنع من الترك مطلقا والاخر بالمنع منه بخلاف المقام فان هناك طلبا واحدا يتقيد بالمنع من الترك في الجملة وهو الذي ينطبق عليه الحد دون الصورة
المفروضة ثم ينقسم ذلك الى قسمين احدهما ان يتعلق المنع بترك ذلك الفعل بالخصوص وهو الوجوب التعييني وثانيهما ان يتعلق بترك ذلك الفعل وما يقوم مقامه وهو الوجوب
التخييري ثم فالطلب متعلق بكل من الافعال التي وقع التخيير بينها وكذا المنع من الترك على الوجه المذكور ولذا صح عد كل منها واجبا بالاختيار على الحقيقة وقضية الطلب في
على الوجه المفروض حصول الامتثال بفعل واحد منها فان مقتضى ما اخذ فيه من المنع من الترك على الوجه الذي قررنا عدم ترك الجميع الحاصل بفعل البعض لا يقال ان قضية ما ذكر
من تعلق الطلب بكل واحد منها حصول الامتثال بالفعل الثاني والثالث مثلا من تلك الافعال وان ارتفع المنع من الترك بفعل الاول مع ان الحال على خلاف ذلك اذ بعد
الاتيان بواحد منها لا يبقى هناك تكليف اصلا لانا نقول ان الطلب الحاصل في المقام المتعلق بكل منها منوط بالمنع من الترك الملحوظ على الوجه المذكور فاذا فرض ارتفاع
المنع من الترك بفعل واحد منها اقتضى ذلك ارتفاع الطلب المنوط به فلا وجه لتحقق الامتثال بعد ذلك هذا وقد ظهر بما ذكرنا انه ليس الطلب في المقام متعلقا بالاصالة
بمفهوم احدها ولا المنع من الترك متعلقا به وانما يتعلق الطلب بخصوص كل من الافعال المفروضة كما هو الحال من ملاحظة الاوامر المتعلقة بها وكذا المنع من الترك فانه قيد مقوم
للطلب المفروض ويندفع ما ذكر من مغايرة الامر به مع الحكم بعد ملاحظة الاوامر المذكورة بوجوب احد تلك الافعال على سبيل التعيين بعدم جواز تركه مطلقا من غير ان يكون المفهوم المفروض
ملحوظا في المقام بوجه من الوجوه اذ ليس متعلق الامر هناك الا كل واحد من الافعال المفروضة بالخصوص ولو فرض تعلق الامر بها بالاصالة باداء واحد من تلك الافعال فليس المكلف
به ايضا الا خصوص كل واحد منها على وجه التخيير وانما اخذ مفهوم الواحد هناك مرآة لملاحظة كل واحد منها والحكم انما يتعلق بكل من تلك الخصوصيات دون المفهوم المذكور كما
لو تعلق صريح الامر بكل منها على سبيل التخيير من غير فرق بين مفاد التعبيرين المذكورين فيكون الوجوب التعييني المتعلق بمفهوم احدها على الوجه المذكور تابعا لما ذكر
من وجوب كل منها بخصوصه على سبيل التخيير وتفصيل المقام ان كلا من الوجوب التعييني والتخييري اما ان يكون اصليا او تبعيا فالوجوه اربعة والاول الوجوب التعييني

الاصلي

الاصل كما مر كالوجوب التخييري في الاصل لخصال الكفارة واما الوجوب التعييني المتعلق بالمطلوب باحد تلك الخصال على سبيل التعيين فانه تابع لتعلق الخطاب
بتلك الافعال على سبيل التخيير والوجوب التبعي كوجوب الاتيان بافراد الطبيعة على سبيل التخيير عند تعلق الامر بها فكل واجب تخييري اصلي يلزمه وجوب تعييني تبعي
الى مفهوم الواجب وذلك نظير ما تقرر في الدلالة المطابقية والتضمنية فان هناك دلالة واحدة لها اعتباران بعد النسبة الى احدهما مطابقة وبالنسبة الى الاخر تضمنا
فالمقيد بتلك الاعتبارين تابع للاخر من غير ان يكون هناك دلالتان متعددتان في الواقع تكون احديهما تابعة للاخرى فنقول بمثل ذلك في المقام فان الوجوب الحاصل هنا
امر واحد يختلف بحسب الاعتبارين فهناك وجوب متعلق اصالة بكل من تلك الافعال على وجه التخيير بينها ويتبعه صحة اتصاف احدها بالوجوب العيني التعييني من
غير ان يكون هناك وجوبان في ذلك الحال في افعال الطبيعة بالوجوب التعييني فانه يتبعه وجوب افرادها بالوجوب المتعلق بالطبيعة لاتحادها معها على سبيل
التخيير بينها فوجوب الافراد كل منها وجوب تعييني شيء حاصل بعين وجوب الطبيعة حسبما عرفت وبما قررنا يظهر ان الحال في الواجبات التخييرية على عكس الواجبات التعيينية فان كل واحد من الخصال
المخير فيها مطلوب بالامر بخصوصه وان صدق معه تعلق الوجوب بالقدر الجامع بينها كما ان القدر الجامع في الواجب التعييني مطلوب للامر من غير ان يكون خصوص الافراد مطلوبة له
الا بالتبع ان صح نسبته اليها بالتبع كما عرفت مما ذكرنا ظهر انه لا يتوهم من كون المفهوم من قول السيد لعبده اكرم زيدا او اطعم عمرا ان الواجب هو احدهما ولذا لو سئل
العبد عما هو الواجب عليه صح عند العقلاء ان يجيب السيد بان الواجب احدهما لا جميعهما ولا واحد معين منهما مبني على ارادة الوجوب التعييني التابع في المقام التخييري فانه لما كان
من الوجوب هو الوجوب التعييني صح الحكم بان الواجب بمعنى الظاهر هو احد الامرين المذكورين لا جميعهما او الموضوع عدم تعين الاتيان بهما ولذا يصح الجواب بنفي وجوب كل منهما على
التعيين وكان ما ذكرناه مقصد جماعة من علمائنا حيث حكموا في المقام بتعلق الوجوب باحدهما كما ستشير اليه على ما ذكرناه لا يتعلق باصل الواجب لا بما يتحقق به الواجب كما عرفت
الى جماعة ثم لو جعل الواجب خصوص المفهوم المذكور لم يتحقق هناك تخيير في نفس الواجب وهو ضعيف جدا كما ستشير اليه انشاء الله ومنها ان الواجب في المقام هو واحد منها لا بعينه
من التزام حاصل بالنسبة اليه ولعله جماعة من الخاصة والعامة منهم العلامة في النهاية وظاهر الحلي والسيد العميد في المنية والكركي وشيخنا البهائي والمحقق الخوانساري والخاتون
والبيضاوي وعن القاضي حكاية اجماع سلف الامة عليه وحكاه في العدة عن شيخنا المفيد وعزاه في المنية والنهاية الى الامامية مؤذنا باطباقهم عليه وعن ان الذي عليه المحققون
من اصحابنا والمعتزلة والاشاعرة ان الواجب واحد لا بعينه من امور معينة قلت يمكن ان يكون المراد بمفهوم احدها ما يكون آلة لملاحظة كل من تلك الافعال على سبيل
البدلية بكون المطلوب خصوص كل من تلك الخصال على سبيل التخيير بينها والمنع من تركها الجميع فيكون تلك الالة لا احد تلك الافعال من غير ان يكون المطلوب حقيقة هو
المذكور ولذا اتصح وان يكون المراد به هو المفهوم الجامع بين الافعال المفروضة بان يكون المطلوب هو تحصيل ذلك المفهوم الحاصل بحصول اي منها فلا يكون كل من الخصال
المخير فيها مطلوبا بخصوصه بل لكونه مصداقا لما هو المطلوب فالمطلوب اولا هو ذلك المفهوم وان يكون المراد به احدها على سبيل الابهام فيراد مفاد الوجوب بواحد مبهم منها دون غيره مما يكون
متميزا عن ذلك المبهم فانه ممكن في الاخبار وان يكون المراد به واحدا مبهما عندنا معينا عند الله فان ذلك المكلف به بل كلام والاخر غيره من الافعال المفروض سقوطه بتاديته
يكون المراد به للمنافي فيكون الواجب معينا عند الله تعالى لكن مع اختلافه بحسب اختلاف المكلفين فيكشف اختيار كل منهم عما هو الواجب في شانه فالوجه الاول يلائم
المذهب المختار اذ المراد به هو كل واحد من الخصال بخصوصه ويكون كل منها مطلوبا بنفسه الا انه يتخير المكلف بينها حسبما مر تفصيله فان شئت عبرت بان الواجب الذي لا يجوز
تركه هو واحد من تلك الافعال وان شئت قلت ان كلا منها واجب على سبيل التخيير فالحاصل ان الامر الحاصل في المقامين واحد وانما الاختلاف في التعبير بالوجهين وقد مر تفصيل الكلام
فيه ويمكن تنزيل كلام المصنف عليه كانه لاجل ذلك قال في العدة بعد الاشارة الى القولين المذكورين ان هذه المسألة اذا كشف عن معناها بان زال الخلاف فيها واستظهر في
كون النزاع بينهما لفظيا كما ستشير اليه المصنف وجعل الثاني مغايرا لما اختاره ربما يتفرع عليهما بعض الثمرات وربما اشير الى بعضها وقد يوهمه عبارة النهاية حيث قال ان التحقيق
في هذا الباب ان الواجب هو الكلي لا الجزئيات الا ان القول به في المقام ضعيف حيث ان الظاهر في المقام خصوص كل من تلك الافعال دون المفهوم المذكور وتعلق الامر بذلك المفهوم ولا الامر
اعتباريا ينتزع من الافعال المذكورة وليس المقصود بالامر المتعلق بكل من تلك الخصال تحصيل ذلك المفهوم قطعا واما الوجه الثالث فلا يظهر قائل به وقد يشكل الحال فيه ابتداء
بان الوجوب معنى متعين لا يعقل تعلقه بالمبهم ابتداء وقد مر في الاشارة اليه بمعنى ان المبهم المذكور بمعنى في الذهن ولذا يصح توجه الامر به نحو المكلف الا انه لما
يمكن ان يأمر السيد عبده باتيانه غدا بجزء على وجه الابهام من غير ان يتعين شيء منه عند السيد حين امره لنا ملخص تعيينه نعم لو لم يتعلق به الغرض بخصوص غرض خصوص وقت
الحاجة كانت المفسدة الحاصلة فيه من تلك الجهة هي جهة اخرى لا ربط لها بذلك لا مانع من جهتها اذا كان المكلف متمكنا من الخروج عن عهدة التكليف كما في المقام
حيث يحصل الاكتفاء في الامتثال باتيانه او اتيان احد ابداله واما الوجهان الاخران ولو احتملا في المقام وربما يستفاد من بعض الادلة المذكورة للمذهب المختار ما يفيد ابطالهما فتنو
الى كون ذلك مقصود القائل بتعلقه باحدهما فهو هو ضعيف جدا كالاخير وستجئ الاشارة اليه انشاء الله ومنها ان الواجب هو الجميع لكنه يسقط بفعل البعض كما ان الكفائي
يجب على جميع المكلفين ويسقط بفعل بعضهم فلو ترك الجميع استحق العقاب على كل منها ولو اتى بالجميع استحق الثواب كذلك هذا القول محكي عن المعتزلة وربما يحكى عن ...
وهو غلط ومنها ان الواجب واحد معين لا يختلف الحال فيه لكنه يسقط التكليف به باتيانه او بالاخر وقد حكى ذلك قولا في المقام هو احد الوجوه في تفسير احدها كما عرفت
والظاهر ان ذلك هو الذي احتمله الشيخ في العدة في تفسيره لقول بوجوب احدها حيث انه بعد اختياره ارجاع القول المذكور الى المختار وقوله انه لا يكون خلافا في عبارة الاصحاب
به قال في العدة لان الذي هو لطف ومصلحة واحد من الثلاثة الا انه لما لم يتميز لنا اباح لنا صفة الوجوب فلذلك يكون خلافا في المعنى ثم احتج على ابطاله ومنها ان الواجب واحد معين عند الله
لكنه يختلف بحسب اختلاف المكلفين فيكشف ما يختاره المكلف ان ذلك هو الواجب في شانه وهذا هو الذي حكاه المصنف وذكر تبعا للعلامة في النهاية ان اسناده الى كل من
الاشاعرة والمعتزلة ذلك الى صاحبه يتبرأ الفريقين منه وقد حكاه العضدي عن بعض المعتزلة وانت بعد التأمل في جميع ما ذكرنا تعرف ان الامر الموهم في المقام مندفع بما
يقتضيه الامر من وجوب الجميع على وجه التخيير حسبما ذكر في الوجه الاول فلا حاجة الى التزام التمحل الذي على سائر الاقوال المذكورة بل لا بد من الجري على الظاهر فيسلم عن
من المفاسد الواردة على غيره من الاقوال نعم الوجه الاول للقول الثاني بحيث لا ينافي ما قررناه من رجوع القول المختار الى بعض الاحتمالات فيهما الا ان فيها كما نص عليه جماعة
منهم المصنف هذا ولنفصل المقام بما استدل به على هذه الاقوال اما القول المختار فيمكن الاحتجاج عليه بوجوه احدها انه لا اشكال انه قد يشتمل افعال عديدة في الاشتمال
على مصلحة لا ينبغي للمكلف لا يجوز اهمالها في العقل من غير تفاوت بينها في ترتب تلك المصلحة فيجب عليه الاتيان بخصوص فعل من تلك الافعال لاحراز تلك المصلحة

ملة العقل على ذلك الالزم ودلالة الشرع عليه كما نظر الى وجوب اللطف عليه سبحانه فمتى جوّز كل من تلك الافعال المجعولة على وجه التخيير بينها حسب ما قررناه وان شئت
قلنا انه يجب عليه واحد من الافعال المفروضة على النحو الذي قررناه في الوجه الاول وقد عرفت انه عين ما اخترناه حسب ما اتضح بحججه ومن عليه الجماعة فلا وجه اذن لمنع
القول بوجوب الجميع ان سقط بفعل البعض لما عرفت من انتفاء المقتضي له ولا للقول بوجوب واحد منها دون ما سواه وقد اشار الى هذا الوجه في الذريعة وغيرها بانها
ما اشتراك الجميع في وجوه الامر في الشريعة بعد واجبا على وجه التخيير بينها وقضية الادلة الدالة على وجوب تلك الافعال وجوب كل منها بانه على وجه التخيير بينها وهنا لك انما
متعلقة بمتعلقات الوجوب متعلقة للطلب بخصوصها على حسب ما قررناه وقد عرفت انه لا مانع عقلا من ايجاب الفعل على الوجه المذكور فلا داعي لصرف تلك الادلة
عن ظواهرها الى تكلف خلاف الظاهر بالنسبة اليها من غير قيام باعث على صرفها ثانيها اتفاق الاصحاب على القولين الاولين بل اتفاق الاصوليين عليه عدا شذوذ
لا عبرة بأقوالهم في المقام وقد عرفت رجوع احدهما الى الاخر وكون النزاع بينهما لفظيا فيتعين البناء على المذكور ويبطل به سائر الاقوال المنقولة وكانه لذا لم يتعرض
المشهورة في المقالة الاخيرة على ما ذهب اليه واقتصر على ارجاع احد القولين الى الاخر وابطال الترجيح للاقوال المذكورة في المسئلة منحصر فيما ذكرناه وقد عرفت ارجاع
القولين الى امر واحد اتفاق الخلاف بينهما في المعنى وسائر الاقوال بين الوهن لما بينها من ان كان يقطع بفسادها حسب ما هو ظاهر مما قررناه فيتعين الحق بما اخترناه
خامسها انه لا سبيل الى القول بوجوب الجميع على وجه الجمع لعدم تعلق الامر بها كذلك ولا القول بوجوب واحد منها لورود التخيير بينه وبين غيره ومن الواضح عدم جواز ورود
التخيير الحكيم بين الصفة الوجوب وما ليس له تلك الكيفية ولو اشتمل الاخر ايضا على المصلحة المترتبة على الواجب لم يتعلق بترجيح احدهما بالوجوب دون الاخر وان لم تشتمل
لم يجز التخيير المذكور لما فيه من تفويت مصلحة الواجب وعلمه بانه لا يجتنب الا الواجب لا يحسن التخيير المذكور كما لا يحسن التخيير بين الواجب والمباح اذ اعلم انه يجتنب الواجب
تفاوتا منهم وبه يعتبر ان ذلك انما يجري على الاشاعرة ان كان العقل مستقلا في افادة الانتقال فلا اشكال فلا ربط بالمدعى ولا كان العقد تعيين البايع معا
باعثا على انتقال المعين من دون ان ينتقل شيء الى المشتري قبل تعيينه لوضوح ان المنتقل اليه ليس امرا كليا في الذمة لعدم تعلق القصد بوجود الكلي في الخارج ليس الا
في ضمن المعين والمفروض انه لم ينتقل اليه شيء من الفقرات المعينة قبل التعيين وانتفاء غير المعين اليه في الخارج غير معقول فلا ينتقل اليه شيء بنفس العقد غاية الامر ان
يحصل الانتقال به وبالتعيين اما بان يكون جزءا من الناقل او يكون كاشفا عن الانتقال بالعقد كما هو الحال في عتق احد العبيد وطلاق احدى الزوجات ان قلنا
بصحته وذلك امر يمنع قيام الدليل عليه لا يصح القول بانتقال المبيع اليه على سبيل التخيير كما يقال بوجوب الجميع كذلك في المقام لفرق بين المقامين ظاهر ونحو الدفع
في المقام تابع للانتقال فلا يصح القول بالتخيير بالنسبة اليه دونه ولو امكن القول به فهو مطابق لما ذكرناه لما عرفت من ان وجوب احد الافعال على الوجه المذكور
عين ما اخترناه ومنها ان القول بالتخيير يؤدي الى ان يكون المكلف مخيرا بين عتق عبيد الدنيا كلها وكذا الكسوة والاطعام وذلك فاسد كذا ذكره السيد محصله
لو لم يكن مفاد التخيير وجوب احدها لكان مفاد التخيير بين الجزئيات عند ايجاب الطبيعة هو التخيير بين جميع الافراد الغير المحصورة حسب ما قرره وهنا لا للفرق الظاهر
بين المقامين ومع الغض عنه فليس متعلق التخيير الا القدر الممكن من الافراد دون جميعها مما لا يتعلق بقدرة المكلف بها ومنها انه لو نص على ان ما اوجب عليه واحد
بعينه لكان ذلك هو الواجب عليه كذا الوجوب بين تلك الافعال الا انه مؤدى العبارتين وبدفعه انه ان اريد بوجوب احدها ما هو الوجه الاول الذي قررناه كما هو الظاهر من
المذكور فما ذكره حق وقد عرفت اتحاد مؤدى اللفظين وكون الاختلاف بين القولين لفظيا لا يرجع الى طائل وان اريد به احد الوجوه المتاخرة فالقول باتحاد
مؤدى العبارتين واضح الفساد وايجاد احد لا بعينه على بعض الوجوه المذكورة غير جائز من اصله لوضوح ان الوجود امر معين لا يمكن تعلقه خارجا بالمبهم وان اريد
المعين في الواقع المبهم عند المكلف فهو واضح غير جائز في الحكمة لتساوي الفعلين في جهة المصلحة ومنها انه لو فعل المكلف جميعها لكان الواجب واحدا منها
بالاجماع فكذا يجب ان يكون الواجب احدها قبل الفعل اذ لا يختلف الحال في ذلك قبل ايجاد الفعل وبعده وفيه انه ان اريد بالواجب ما لا يجوز تركه بالخصوص من
البين انه ليس الواجب كذلك لا اصلا لا قبل الفعل ولا بعده كما هو عرفت يرجع الى ما اخترناه وان اريد به ما تعلق الايجاب به ولا يجوز
في الجملة بعنوان يتم تركه وتركه بل قلنا لوجوب هذا المعنى قائم بكل منها ولا يختلف الحال فيه بين على الوجهين ودعوى الاجماع على قيام الوجوب بهذا المعنى باحدها بين
الفساد ودعوى الاجماع على وجوب واحد منها عند الاتيان بالكل بعد الجمع محل نظر كما سيجيء الاشارة اليه وقد عرفت بعض اقوال المسئلة وجوه القول بالحكم بوجوب الجميع
وحجج كانه لم يلتفت اليه لوهنه منها انه لو ترك الجميع لا يستحق العقاب على واحد منها فعلم ان الواجب احدها وبدفعه انه لا دلالة في ذلك على اتحاد الواجب فان الواجبات
المخير بينها على الوجه الذي قررناه انما يكون استحقاق العقاب على ترك واحد منها اذ استحقاق العقوبة انما يتبع حصول المنع من الترك وقد عرفت ان المنع من ترك كل منها
انما هو في الجملة بمعنى المنع من تركه وترك ما يقوم مقامه فكيف يصح الاحتجاج باتحاد العقاب على عدم وجوب الجميع كذلك مع ان القائل به يقول بذلك قطعا ومنها انه لو كان
في كل منها جهة موجبة لفعله لجمع اتصافه بالوجوب من جهتها لزم وجوب الجمع بينها مع الامكان احرازا للمصلحة الموجبة ويرجح بذلك عدم الوجوب التخييري وان كان تلك
الجهة في احدها كان الواجب واحدا منها كما هو المدعى وبدفعه ان الجهة الموجبة قد تكون حاصلة لكل منها بانفراده بان لا يحصل تلك المصلحة الموجبة من فعل اخر وقد تكون
حاصلة بأي منها بان يكون كل منها كافيا في تحصيل تلك الثمرة فعلى الاول يجب الجمع بينها بحسب الامكان ويكون الوجوب المتعلق بها تعيينيا وعلى الثاني لا يستقل
كل منها بتحصيل الفائدة المطلوبة ولا حاجة الى الباقي بعد ايجاد واحد منها والحال فيه من الخطة ما عندنا من المصالح المترتبة على الافعال فانه قد يرى الوالد
مصلحة لا ينبغي تفويتها على ولده لكن يقوم بتحصيل تلك المصلحة فلا محالة يوجب عليه تلك الافعال على وجه التخيير من غير فرق بينها في ذلك وهو الذي اخترناه ويمكن
الاحتجاج للثالث بانه لا بد للوجوب من محل يقوم به فاما ان يقوم بواحد معين من تلك الافعال او بواحد مبهم منها او بالمجموع او بكل واحد منها لا سبيل الى الاول
اذ لا ترجيح مع الاشتراك في المصلحة الموجبة ولا الى الثاني اذ لا بد من قيام الوجوب بمحل متعين متقرر عند امكان قيام الصفة المعينة بالموصوف المبهم ولا الى الثالث
اذ لا كان المجموع واجبا واحدا فيتعين الرابع وهو المدعى وانما يسقط الوجوب بفعل البعض لقيام الاجماع على عدم بقاء التكليف مع الاتيان بالبعض وبدفعه
انا نقول بقيام الوجوب بكل منها لكن لا على سبيل التعيين بل على التخيير حسب ما قررناه فان اراد به ذلك فنحوه ولا يثبت به ما ادعاه وان اراد به الوجه الاول فلا
ينهض ذلك باثباته وان شئت قلت انه لا مانع من تعلق الوجوب بالامرين انه يصح ان يوجب المولى على عبده احد الشيئين فيتحقق منه الاتيان باي منهما وذلك

ان هذا

ان هذا المعنى يتصور على وجهين احدهما ان يكون المكلف نفس مفهوم احدهما دون خصوصيته كل من الامرين اما يتعلق الطلب بكل منهما من حيث اتحاده بالمفهوم المذكور
المعلول الواحد لا الثالث لما عرفت من جواز استناد الامر المعين الى المؤثر المبهم فيتعين الرابع اما سقوط الواجب بالاتيان به وبالآخر فيقتضيه الاجماع اذن على السقوط ويمكن تقرير
مثل ذلك بالنسبة الى قيام الوجوب فيقال لو فعل الجميع فالوجوب اما قائم بالمجموع او بكل منها او كذا بالنسبة الى استحقاق الثواب بان يقال استحقاق ثواب الواجب اما بفعل
الجميع او بكل منها او وبالنسبة الى استحقاق العقاب لو اخل بالجميع فيقال استحقاق العقاب اما لترك الجميع او لترك كل منها او فهذه وجوه عديدة قد ذكرها الاجلاء الا ان ذلك
انما يرد على قول من يجعل الاول القولين المذكورين بجعل متعلق المكلف اجماعا بكل من الفعلين او الافعال اذ يجب ايّ منهما شاء فيتعين القول بسقوط الواجب بذلك
المعين وسبيل كما هو المدعى لثبوتهما بانه لا وجه لاداء الواجب بفعل غيره ومن المعلوم اداء الواجب في المقام بكل من الفعلين فلا بد من التزام اختلاف المكلف به بحسب اختلاف
المكلفين وانت خبير بوهن جميع الوجوه المذكورة اذ لا مانع من كون احد تلك الافعال فاضيا بسقوط الواجب اذ هو معنى معين بحسب الواقع يصدق على كل منها على سبيل البدلية
ويصح تفرع الاحكام عليه لا نرى انه لو كان له في ذمة غيره دينا فدفع اليه شيئا دائرا على ان يكون احدهما وفاء الدين به مسقطا لما في ذمته والآخر قرضا عليه مشتغل الذمة به
ذلك قطعا مع عدم تعيين الخصوصية مع العطف عنه نقول انه اما ان يأتي بالجميع تدريجا او دفعة فعلى الاول انما يقضي الاول بالبراءة دون غيره مما يأتي به بعده وعلى الثاني
فالبراءة حاصلة بكل منها نظرا الى تفاديهما ولا مانع من توارد العلل الشرعية عليه فانها معرفات وفيه تأمل و مما قررنا يظهر الجواب عن الوجوه الاخر فلا حاجة الى التفصيل وظهر بذلك
ضعف كل من القولين المذكورين قوله يعلم ان ما يختاره المكلف هو ذلك المعين يعني انه اذا اتى المكلف باحد تلك الافعال فانما يأتي بما هو الواجب عليه في علم الله سبحانه اما
او جب الله عليه خصوص ما علم انه يختاره من تلك الافعال متميز الواجب عند المكلف بفعله هذا اذا اتى بواحد من تلك الافعال اما اذا تركها الجميع واتى بالجميع فعدم تعين عندنا
ولو اتى بما يزيد على الواحد دفعة انكشف عدم وجوب الباقي عليه الا انه يأتي دما هو الواجب عليه في علم الله تعين بين ما اتى به من تلك الافعال قوله ولقد احسن المحقق اه ما ذكره
ظ لكن لو فسر مختار الاشاعرة بتعلق الوجوب بمفهوم احدها الصادق على كل منها كما اختاره بعض الافاضل في تفسيره ويستفاد من كلام العلامة ره امكن تفريع ثمرة مهمة عليه
بناء على القول بجواز اجتماع الامر والنهي في شيء واحد من جهتين فانه لا مانع ح من تعلق الوجوب باحدها او لو خص احد تلك الافعال بالتحريم لا اختلاف محل الوجوب والحرمة
بحسب الحقيقة وان اجتمعا في شيء واحد بحسب اختيار المكلف حسبما قرره بالنسبة الى سائر الكليات فح عزا الفاضل المذكور بقوله الثمرة بين القولين المذكورين مع هذا
الى جواز اجتماع الامر والنهي من جهتين لا يتم على ما يتبغى ويتبغي التنبيه في المقام على امور احدها ان تعلق الوجوب التخييري حسبما قررناه حصول الامتثال بفعل واحد منها فاذا اتى
سقط التكليف بالنسبة لسقوط الواجب اذ لا يشرع له الاتيان بالباقي لا على جهة الوجوب ولا الاستحباب الا ان يقوم دليل من الخارج على الرجحان لا ربط له بالمقام وتعلق
الامر بكل من تلك الافعال لا يقضي بمشروعية الاتيان بها مع ما عرفت من ان قضية ذلك الامر تحصيل اداء واحد لا زيادة تدريجا على قول من يقول بتحقق الامتثال
بالتكرار بعد الاتيان بالمرة فيما اذا تعلق الامر بالطبيعة كما اختاره المصرح شيخنا في الفعل هنا انما يتم بعد الاتيان بالبعض بناء على القول بتعلق الامر هنا بمفهوم احد الصادق
على كل منها فيه ان هنا فرقا بين المفهوم المذكور وسائر المفاهيم فانه انما يصدق على كل منها انفرادا على سبيل البدلية كالنكرة من غير ان يصدق عليهما معا عند اجتماع
الطبائع فان وحدتها النوعية لا تنافي الكثرة فيه فهي صادقة على الافراد المتكثرة كصدقها على الفرد الواحد فيمكن القول بحصول الامتثال بها لا افراد المتكثرة من حيث حصول
الطبيعة في ضمنها بخلاف المفهوم المذكور اذ لا يمكن صدقه على المتعدد فلا يصح فيه تحقق الامتثال ثانيا بالاتيان بالآخر مدفوع بان الامر الواحد انما يقتضي امتثالا واحدا
وليس المقصود من تحقق الامتثال هنا الا بالمتعدد تعدد الامتثال ايضا اذ لا وجه له مع اتحاد الامر وعدم دلالته على التكرار بل المراد انه كما يحصل الامتثال بالاتيان بالفرد
الواحد لحصول الطبيعة به كذا يحصل بالافراد المتعددة من حيث حصول الطبيعة في ضمنها فيكون الاتيان بالافراد المتعددة امتثالا واحدا كالاتيان بالفرد الواحد حسبما مر
تفصيل القول فيه ثانيها انه لو اتى بتلك الافعال دفعة لم يكن اداء المكلف به الا بواحد منها حسبما يقتضيه التكليف المذكور على ما قررناه فلا يتصف بالوجوب الا واحد منها
ويحتمل القول باتصاف جميع ما اتى به من تلك الافعال بالوجوب على نحو اتصاف نفس تلك الافعال كما ان كلا من الافعال المفروضة واجبة على المكلف بالوجوب التخييري بالمعنى المتقدم
فكذا كل ما اتى به منها دفعة متصف بالوجوب بالمعنى المذكور فيكون كل واحد مما اتى به مطلوبا صحيحا واجبا بالوجوب التخييري ويحتمل ايضا ان يتصف بوجوب الجميع من جهة اداء
الواجب به بناء على ان الواجب هو القدر الجامع من تلك الافعال وهو كما يحصل بالاتيان بكل واحد منها كذا يحصل بالاتيان بالمجموع على نحو سائر الطبائع الحاصلة في ضمن الواحد
والمتعدد ويستفاد من العلامة ره اختيار الاحتمال الاول حيث ذكر في النهاية في جواب ما قرره الخصم ما اذا اتى بالجميع فعلا انه هل يستحق الثواب على الجميع انه هل ينوي الوجوب
بفعل الجميع انه لو اخل بها اجمع هل يستحق العقاب على ترك كل واحد منها فقال انه يستحق على فعل كل واحد ثوابا يشترط الاتيان بقصد الثواب بفعل امور كان يجب عليه
كل واحد منها ثواب المخيرة المثبتي يعني انه يستحق على فعل امور كان يجوز له ترك كل واحد يشترط الاتيان بقصد الثواب بفعل امور كان يجب عليه ان كل واحد منها بعينه
ثم ذكر ان الحال كذلك في الثاني وقال في الثالث انه يستحق العقاب على ترك امور كان مخيرا في الاتيان بايها كان وترك ايها كان بشرط اتيانه صاحبه فنا الظن مما ذكره محصل
الاتيان بالجميع وقوع تلك الافعال واجبا الكل بالوجوب التخييري مستحقا عليها اجر الواجب المخير اعني المشتمل على جواز الترك الى بدل وقال في بحث جواب احتجاج من زعم ان
الواجب واحد معين بانه اذا فعل الجميع فاما ان يسقط الفرض بالجميع فيلزم القول بوجوب الجميع وهو خلافه او يسقط بكل واحد منها فيلزم اجتماع العلل على المعلول الواحد
الى اخر ما ذكره والجواب ان هذه معرفات فظاهرها ايضا اتصاف الجميع بالوجوب التخييري وسقوط الواجب بكل منها على نحو ما يستفاد من النهاية وقد ذكر السيد العميد في المنية هذا
الجواب من غير ايراد عليه فظاهره القول به ايضا الا انه قال ويمكن الجواب ايضا باختيار القسم الاول والمنع من لزوم وجوب الجميع على سبيل الجمع على تقديره انما يلزم ذلك
لو لم يسقط الفرض الا بالجميع لكن لا يلزم من سقوط الفرض به عكس سقوطه بغيره والحق ان المسقط للفرض شيء واحد هو الامر الكلي الصادق على كل واحد من الافراد
وكون المجموع او كل واحد من افراده مسقطا انما هو لاشتماله على ذلك الامر الكلي لا بخصوصه وظ ذلك بل صريحه اختيار الاحتمال الثاني وانت خبير بوهن الوجهين اما الاول
فبانه وان اتصف كل من الافعال المفروضة بالوجوب التخييري على الوجه المذكور الا ان الحرج عنه بعد ذلك التكليف انما يكون بفعل واحد منها حسبما عرفت فكيف
القول باتصاف الجميع بالوجوب مع عدم حصول الامتثال واداء الواجب الا بواحد منها وغاية ما يلزم من وجوب الجميع على الوجه المفروض صلوح كل من تلك الافعال لاداء الواجب
وذلك لا يقتضي حصول الامتثال بكل منها كما هو الشأن في الواجبات التعيينية واما الثاني فبان الامر الكلي الملحوظ في المقام ليس الا مفهوم احدها وقد عرفت انه لا يصدق

على المجموع قطعا وانما يصدق على الآحاد على سبيل البدلية فكيف يجعل الجميع مصداقا له كالآحاد ومجرد كونه كليا لا يقتضي صدقه على الكثير كصدقه على البعض حسبما مر في ذلك في
الاوامر المتعلقة بالطبايع الكلية الحاصل ان المفهوم المذكور ملحوظ على وجه لا يصدق الا على فعل واحد لكن ذلك الفعل يتحد بين تلك الافعال فما لاحظه ذلك ينطبق المفهوم
يثيبه عليه ثواب الواجب واستحق العقاب بتركه ذلك التعيينية ومحصله كون المثاب عليه والمعاقب عليه متشخصا في الواقع وفي علمه تعالى غير معين عندنا فيكون الواجب المخير
لله ايضا كذلك وهو غريب بعيدا جدا وتحمل الجميع قوله لبعد الفرق بين تلك الافعال في الوجوب والمصلحة الخاصة به وقد عرفت ما حكيناه عن العلامة والسيد العميدي من القول في
اتصاف الجميع بالوجوب بل كلام الاخير صريح في اداء الواجب بالكل وهذه الوجوه كلها ضعيفة فقد ظهر الوجه في ضعفها مما قررناه ولا حاجة الى التفصيل والذي يقتضيه القاعدة في
المقام هو القول باداء الواجب بواحد منها لما عرفت من ان قضية التكليف المفروض حصول الواجب بفعل واحد من تلك الافعال ولا اقتضاء فيه لتاديه بما يزيد على الواحد فلا
وجه للقول بحصول الامتثال بالجميع غاية الامر ان يراد بذلك الواحد بين تلك الافعال الصادرة من المكلف لصلوح كل منها لاداء الواجب من غير فرق بينها فيكون تادي
الواجب في المقام بواحد منها من غير ان يتعين ذلك بواحد معين منها نظرا الى انتفاء ما يقضي تعيينه بحسب الواقع ولا يمنع ذلك من حصول البراءة بذلك اذ لا يتوقف اداء الواجب
على تعيين ما يحصل به لوضوح حصول الامتثال بحكم العرف بل العقل بادائه على الوجه المفروض قطعا فان مقتضى الامر حصول واحد من تلك الافعال وقد حصل ذلك فلا وجه
سقوط التكليف به فان قلت كان كل من الافعال المفروضة متصفا بالوجوب التخييري وان كان ما يمنع من تركه بالمرة هو واحد منها كما مر فكذا ينبغي ان يكون كل واحد من تلك
الافعال اداء للواجب التخييري ويكون كل منها متصفا بالوجوب على الوجه المذكور وان كان ما يمنع من تركه هو واحد منها ايضا هذا هو مقتضى العلامة من اتصاف الجميع
بالوجوب قلت اتصاف الافعال عديدة بالوجوب التخييري نظرا الى تعلق الخطاب بها على سبيل التخيير بينها مما لا مانع منه حسبما عرفت واما اتصاف الافعال المتعلقة بكونها اداء
للواجب على وجه التخيير بينها فمما لا يمكن تصويره اذ لا يتصور التخيير الا مع عدم الوقوع غاية الامر ان يعتبر الترديد بدلا عن التخيير ومع ترديد الواجب بينها لا يمكن الحكم الا
بوجوب احدها اذ لا معنى لوجوب الكل على وجه الترديد والحاصل ان تعلق الايجاب بافعال عديدة على سبيل التخيير بينها انما يقضي بحصول ذلك التكليف باداء واحد منها الا
فلا وجه للحكم بوجوب ما يزيد عليه بل ولا الحكم بشيء وتعينه ما يزيد على ذلك حسبما عرفت فلا وجه للقول باتصاف الجميع بالوجوب المذكور بل الليس اداء الواجب الا احدها
الدائر بينها ولو عبر عن ذلك بصلوح كل واحد منها للاداء الواجب بانضمامها الى الوجوب فالمسمى كونه بحثا لفظيا لا محصل له مما لا انسياع على الاصطلاح والاطلاق
هذا ويمكن ان يقال انه مع افضلية بعض تلك الافعال فزيادة ثوابه يستحق تلك الزيادة نظرا الى اتيانه بما يوجبه مع استحقاقه اجر الاكثر بكون اداء الواجب ايضا
لولاه لما استحق اجره وكان هذا هو الوجه فيما ذكره السيد فيشكل بانه كما اتى بالاكثر ثوابا فقد اتى بالاقل ثوابا ونسبة الواجب اليهما على نحو سواء فيحتمل زيادة
الثواب لا يقضي بالترجيح حتى ينصرف اداء الواجب اليه ويمكن دفعه بانه لما فرض الشارع مزيد الاجر على بعض تلك الافعال وقد اتى المكلف به فضوى ذلك باستحقاقه
تلك الزيادة وليس الاتيان بالاقل ثوابا مانعا لاستحقاق الاكثر غاية الامر انه لا يقضي باستحقاق الزائد فلا معارضة بين الامرين فيه انه لا يستحق ثواب الاكثر الا مع حصول
الامتثال وكونه اداء للواجب وقد عرفت ان نسبة ذلك الى الفعلين على وجه واحد فكيف يحكم باداء الواجب بخصوص الاول دون الثاني حتى يثبت له ثوابه نعم لو قيل
بحصول الامتثال بالجميع مع ترتب ثواب واحد على تلك الافعال كما انه يقال بترتب عقاب واحد على ترك الجميع امكن القول بذلك لحصول الامتثال بما ثوابه اكثر فلا
بد من ترتب تلك الزيادة عليه الا انك قد عرفت ان القول به بعيد هذا اذا كان اتيانه بالجميع دفعة واما اذا لم يكن سابقا فاما ان يكون الواجب المفروض عبادة او غير
فان كان عبادة ولم يقصد شيء وعينها سوى الامر المفروض ليكون الاتيان بما يزيد على واحد منها بدعة محرمة او دل الدليل على شيء وعينها مطلقا لكن لا بد من الاتيان بالجميع
امتثالا للامر المفروض لتبدلج في البدعة من تلك الجهة حسبما عرفت فهل يحكم اذن بصحة احدها وفساد الباقي فيقتضي الصحة بالنسبة اليه دون غيره او انه يحكم
بفساد الجميع من جهة النهي المتعلق به على الوجه المذكور والقاضي بفساد العبادة ولا يمكن قصد التقرب بشيء منها لاخلال الاخير سيما اذا نوى الامتثال بالمجموع وان
كان من جهة اتيانه على ما ينبغي فيه الوجهان واحتمال الصحة هنا متجه اذ التحريم انما يتعلق بالنية وما يزيد على الواحد من الافعال المفروضة فلا مانع من اداء الواجب بواحد
منها وفيه اشكال واما سقوط الواجب فيما يكون المقصود مجرد حصول الفعل كازالة النجاسات فما لا ينبغي الريب فيه ثم انهما انه هل يتعين الواجب التخييري بالشروع
في احدهما وجهان اظهرهما انه لا يتعين بذلك بل التخيير على حاله حتى يسقط التكليف المفروض فلو شرع في احدهما جاز له العدول الى الاخر واستظهر بالماتن لا
ان يسقط التكليف بادائه تاما بينهما المتعين بذلك حيث انه مخير في اختيار ايهما شاء فاذا اختار احدهما زال التخيير ولان جواز العدول بعد الشروع في الفعل
يتوقف على تمام الدليل عليه ولا دليل عليه في المقام ويرد على الاول انه كان مخيرا في الاتيان بايهما شاء فالمنافي للتخيير على حاله كما هو مقتضى اللفظ ولو سلم احتماله
فعدوان الحال فيه بين الوجهين فاستصحاب بقاء التخيير الثابت قاض بالاول وعلى الثاني ان ما عرفت من الدليل كاف في الدلالة على الجواز وهنا وجه ثالث
هو التفصيل بين ما اذا اسقط بعض التكليف باداء البعض وما يكون سقوطه متوقفا على اتمام الفعل فعلى الاول لا يجوز العدول فاذا اتى الثاني
من التخيير بين تمام الفعلين دون تمام احدهما والبعض من الاخر فيتعين عليه اتمام الاول وعلى الثاني يجوز العدول لبقاء الامر على حاله قبل اتمام الاول هذا
كله اذا لم يكن هناك مانع من العدول كما اذا كان ابطال الاول محرما كما في التخيير بين الظهر والجمعة فانه بعد شروعه في احدهما يحرم عليه ابطاله ليتلبس بالاخر
عليه الا كما لو ارتكب الحرام وابطل العمل كان بالخيار بينهما ومن ذلك وجه تخيير المولى بين دفع العبد الجاني الى المجني عليه وافدائه فيبذل الارش الجناية فا
بني على الافداء ودفع بعض الارش فاراد الرجوع اليه ودفع العبد فانه يتبع ما لك المجني عليه للمدفوع اليه وثبوت الخيار له فالوجه الاصل فاسدها انه اذا وقع
التخيير في الواجب بين الاقل والاكثر في اصل الشرع كما لو وقع التخيير في الركعتين الاخيرتين بين اداء التسبيحات الاربع مرة او ثلثا اوقع التخيير في بعض منزوحات البئر بين
الاربعين والخمسين ونحوها التخيير بحكم العقل كما اذا تعلق الامر بطبيعة امكن اداؤها في ضمن الاقل والاكثر كما اذا وجب عليه التصدق الصادق بتصدق درهم او درهمين او
ثلثة مثلا او وجب عليه المسح المتحقق بمسح اصبع او اصبعين او ثلثة وهكذا فهل يتصف الزايد بالوجوب ليكون التخيير على حقيقته ولا فيقول احدها اتصاف الجميع بالوجوب
اخذا بمقتضى ظاهر اللفظ اذ كل من الناقص والزايد قسم من الواجب ثانيها اتصاف الزايد بالاستحباب نظرا الى جواز تركه لا الى بدل ثالثها التفصيل بين ما اذا كان حصول
المشتمل على الزيادة دفعة وما اذا كان تدريجيا بان حصل الناقص اولا ثم حصل الفعل الزايد بكامل خصوصا لعنوان المشتمل على الزيادة دفعيا اتصف الكل بالوجوب والا لو اتصف

ولا وجه لما ابضا لاستغناء البرع للتعيين بطلان التبرع حينئذ اذ لواحد منهما معين ...

ظاهر الامر بوجوبه ان كان حصول الناقص قبل حصول الزايد ... الناقص بالوجوب لا غير لانه الواجب يسقط الوجوب ح فان صرح الامر بالتخيير بين
الاقل والاكثر فتنتفي الزيادة بالاستحباب نظرا الى مطلوبية الزيادة في الجملة وجواز ترك الزيادة لا الى بدل واما التخيير العقلي فيسقط الوجوب بالاول وينتفي مشروعية
الزيادة من توقفه على قيام الدليل عليه فهي الحقيقة لا تخيير عند التامل وبذلك يظهر الفرق بين التخيير العقلي والشرعي ويمكن المناقشة فيه بان الامر
المتعلق بالزايد والناقص على جهة التخيير امر واحد مستعمل في الوجوب فمن اين يجيء الحكم باستحباب الزايد في الصورة المذكورة ولو سلم استعماله في
الوجوب والندب نظرا الى ان القدر الذي يمنع من تركه هو الاقل فيكون الزايد مستحبا لم يكن هناك فرق بين حصول الناقص قبل حصول الزيادة و
حصول الزايد دفعة والتفصيل في استعماله في الوجوب وفي الوجوب والندب بين الوجهين المذكورين ضعيف بين الوجه لانه قد يقال ان تعلق
الامر به على الوجه المذكور محمول على الوجوب الا انه لا يمكن حمله عليه هو هنا اذا كان حصول الناقص قبل الزيادة لقضاء التخيير بحصول الواجب
بالاقل فمع رجحان الزيادة يتصف الزايد لا محالة بالاستحباب لجواز تركه لا الى البدل وفيه انه اذا لم يتعلق بالزيادة تكليف مستقل كيف يعقل اتصافها
بالاستحباب وقضية ورود التخيير في الواجب بين الاقل والاكثر قيام الوجوب بكل منهما فان كان الصادر منه في الخارج هو الاقل قام الوجوب به وان كان
الاكثر كان الوجوب قائما به بمقتضى الامر ح فقيام الوجوب بالاقل غير معلوم الا بعد العلم بعدم الحاق الزايد به واما بعد الاتيان بالقدر الزايد
فانما يقوم الوجوب بالجميع لحصول الامتثال بالاقل بكونه مراعى بعدم الاتيان بالزيادة فما ذكر من عدم امكان حمل الامر المتعلق بالتابع على الوجوب
لجواز ترك الزايد ح لا الى بدل مدفوع بما عرفت من ان الزيادة لا حكم لها مستقلا ولم يتعلق بها امر بل انما تعلق الحكم بمجموع الزايد ولا يجوز تركه لا
الى بدل وهو فعل الناقص وبذلك يتقوى القول الاول فان قلت ان نسبة الوجوب الى كل من الواجبات التخييرية على نحو واحد وكما يحصل اداء
الواجب بالاكثر يحصل بالاقل ايضا فاي ترجيح للحكم بقيام الوجوب بالاكثر عند حصول الزيادة دون الاقل فمع حصوله قبل الناقضي اداء الواجب
به فلا وجه لكون حصول الامتثال به مراعى بعدم الحاق الزيادة قلت من البين انه اذا حكم الشارع بالتخيير بين الاقل والاكثر كان مفاد كلامه
قيام الوجوب بكل من الاقل والاكثر على ما هو الشان في الواجب التخييري لكن لما كان الاكثر مشتملا على الاقل كان قضية حكمه بقيام الوجوب بالاكثر
مع اشتماله على الاقل كون الاقل المقابل له هو الاقل بشرط لا لقضاء التخيير المذكور وانه لو اتى بالاقل وحده كان واجبا وان اتى بالاكثر لم يكن
الاقل مع الزيادة كان ايضا واجبا ح فالاقل المندرج في الاكثر ليس مما يقوم الوجوب به الا في ضمن الكل نعم لو كان مفاد التخيير بين الاقل والاكثر
هو التخيير بين الاقل الملحوظ لا بشرط والاكثر صح ما ذكر لكن ذلك خلاف المفهوم من اللفظ عند حكم الشارع بالتخيير بينهما بل ليس المنساق الا
ما ذكرناه وقضية ذلك كون الحكم بقيام الوجوب بالاقل مراعى بعدم الحاق الزيادة هذا اذا ورد التخيير المذكور في لسان الشرع واما اذا كان
التخيير عقليا فلا يتم ذلك لظهور كون الافراد مصداقا للواجب سواء ضم اليه الزايد او لا ضرورة على القول بتعلق الامر بالطبيعة يكون كل من المرة و
التكرار مصداقا لاداء الطبيعة الا انها حاصلة بحصول المرة سواء ضم اليها الباقي او لا فلا وجه اذن لكون التكرار مصداقا للامتثال لحصول
البراءة بالاولى فلا وجه لكون الامتثال به مراعى بحصول الباقي وعدمه بل هو حاصل به على كل حال فلا يجري اجزاء الكلام المذكور في هذا القسم
سيما في المثال المفروض من حيث انه لا يعد الجميع امتثالا واحدا واداء واحدا للطبيعة نظرا الى حصول الطبيعة الواجبة به فيتحقق الامتثال وبعد
تحقق الامتثال بكل منها فيكون كل منها مصداقا لاداء الطبيعة ومحققا لامتثال الامر المتعلق بها فظاهر ان الامر الواحد لا يقتضي الا امتثالا
واحدا فلا وجه للحكم باداء الواجب بالمتعدد ليكون التكرار احد فردي المخير بل لا يفترق الحال بين اداء الجميع دفعة او تدريجا لحصول الواجب في
الحالين بالمرة وفيه تامل وقد مر الكلام فيه في بحث المرة والتكرار فظهر بما قررناه انه لو كانت الزيادة مما يحصل به الواجب ايضا كما في المثال المذكور
كان ذلك ايضا قاضيا بوجوب الاقل لحصول الطبيعة الواجبة به فيتحقق به الامتثال وبعد تحقق الامتثال والطاعة وحصول البراءة لا بقاء
للتكليف حتى يعقل امكان امتثال الامر ايضا حسبما اشرنا اليه نعم لو نص الامر بعد تعلق الامر بنفس الطبيعة بالتخيير بين اداء تلك الطبيعة في
ضمن المرة او التكرار امكن القول باستحباب ما زاد على المرة ويكون النص المذكور دليلا على ثبوت الاستحباب في القدر الزايد لحصول الطبيعة اولا
ح بالمرة ومعه لا يتحقق اتصاف الزايد بالوجوب فيتعين ان يكون مندوبا واما لو حكم اولا بالتخيير بين الاتيان بفعل مرة او مرتين او ثلاثا متتاليا
لم يبعد القول بقيام الوجوب بكل من المراتب حسبما قررناه اولا ثمرة في الفرق بين الوجهين فانه لا يخرج عن خلاف هذا واذا لم يكن الزيادة مما يتحقق
بها تكرار لحصول الفعل بل انما تتحد هي مع الناقص امتثالا واحدا واداء واحدا للطبيعة المتعلقة للامر لم يبعد القول بشرعية الزيادة و
اتصاف كل من الناقص والزايد بالوجوب كما في مسح الراس فانه وان تحقق مسمى بادنى جزء من اجزاء اليد عليه الا انه مع استمراره المسح بازيد على ذلك
المسمى يعد الجميع مسحا واحدا واداء واحدا للطبيعة فان اقتصر على الاقل تحقق به الطبيعة وان اتى بالزايد كان المشتمل على الزيادة فرد الطبيعة واداء
قام الوجوب بالمجموع من غير فرق في ذلك بين كون التخيير عقليا او شرعيا وقد يقال في غير هذه الصورة باستحباب القدر الزايد في التخيير الشرعي مع
هو الذي لا يجوز تركه عند الامر وما زاد عليه لا منع من تركه اصلا فيكون مندوبا فان قلت ان تعلق الامر بهما على نحو سواء فكيف يصح القول بوجوب الاقل دون الاكثر
فيلزم استعمال الامر ح في الوجوب والندب معا قلت ورود التخيير على الوجه المذكور دليل على ذلك اذ المتحصل من ايجاب الفعل على التخيير
هو المنع من ترك الاقل وجواز ترك الباقي فلو لزم تجوز في صيغة الامر فلا مانع منه بعد قيام الدليل عليه لينفي ذلك من استعمال اللفظ في كل من معنييه
الحقيقي والمجازي بل نقول ان ذلك لا يقتضي خصوص استحباب الزايد بل يفيد الرخصة فيه فانه اذا كان ذلك الفعل امرا راجحا في نفسه
باستحبابه كما اذا قال تصدق بعشرة دراهم فما زاد ولو كان محرما في نفسه كما اذا قال اضرب بعشرة اسواط فما زاد الى عشرين فليس مفاده الا الرخصة
وادخل على العشرة الى عشرين ولا دلالة فيه على استحبابه وهذا الوجه لا يخلو عن قرب الا ان ما في المثال هو الاقرب الباعث على الشبهة في المقام هو ذكر

من جواز ترك الزيادة وقد عرفت ان الوجوب لا يقوم بها حتى ينافيه بل انما يقوم بالكل وجواز تركه انما هو الى بدل وهو الاتيان بالاقل
فلا ينافي وجوبه على سبيل التخيير حسبما ذكرنا ثم ان في المقام فائدة مهمة عن ابهام ويحتمل في المقام وجه رابع وهو التفصيل بين ما اذا نوى الامتثال
بالاقل والاكثر فعلى الاول يسقط التكليف باداء الاقل فلا وجه للاتيان بالزيادة بخلاف الثاني لتوقف الامتثال على الاتيان بالزيادة
وفيه ان قصد الامتثال مما لا يتوقف عليه اداء الواجب بل كون المأتي به من افراد الواجب كاف في ادائه وتحققه في الخارج نعم لو كان المأمور به
من العبادات تعين اعتبار القربة فيه فقد يتوهم حينئذ اعتبار قصد امتثال الامر المفروض ليتحقق به الطاعة الملحوظة في العبادات ويدفعه ان الملحوظ في العبادات
مطلق قصد الطاعة لا خصوص امتثال الامر الخاص المتعلق به بحسب الواقع فلا يعتبر فيه ملاحظة كون المأتي به تمام المأمور به وبعضه اذ لا دليل عليه اصلا مضافا الى
العقول في محله فلا فرق بين ما اذا نوى الامتثال بالاقل ونواه بالاكثر فانه اذا كان مجرد الطبيعة المأمور بها كافيا في سقوط الواجب يجري ذلك في الصورة الثانية
وان كان حينئذ الضميمة باداء الاقل مراعى بعدم الحاق الزيادة يجري ذلك في الصورة الاولى ايضا ومجرد قصد الامتثال بالاقل لا ينافيه سادسها ان التخيير بين الشيئين
قد يكون على وجه الترتيب فقد يكون على وجه البدلية والاشكال المتقدم والاقوال المذكورة انما هو في الصورة الثانية واما الاولى فلا مجال فيها للاشكال اذ ليس
ذلك من حقيقة التخيير في شيء وان عد من التخيير وعلى كل حال فاما ان يمكن الجمع بينهما اولا وعلى الاول فاما ان يحرم الجمع بينهما او يجوز مع اباحته واستحبابها
انه هل يجوز اتصاف احد الواجبين المخيرين بالاستحباب بان يكون واجبا تخييريا ومندوبا عينيا اولا قولان والمحكي عن جماعة القول بجواز الاجتماع والاظهر المنع لما
تقدم من تضاد الاحكام واستحالة اجتماع المتضادين في محل واحد على القول بجواز تعلق الامر والنهي بشيء واحد من جهتين كما هو المختار عند جماعة من المتأخرين
فانه ربما يتجه الجواز في المقام نظرا الى اختلاف الجهتين وهذا هو الوجه في اختيار بعض المتأخرين جواز اجتماع الامرين وقد يتخيل جواز اجتماعهما في المقام بناء على
المنع من اجتماع الامر والنهي ايضا ولذا ذهب اليه بعض من لا يقول بجواز اجتماعهما نظرا الى منع المضادة بين الاستحباب العيني والوجوب التخييري كما انه لا مضادة بين الاستحباب
النفسي والوجوب الغيري فوجوبه لنفسه نظرا الى حصول القدر المشترك به واستحبابه بملاحظة خصوصيته في النظر الى غيره وانت خبير بما فيه فانه ان اريد بجواز الاجتماع
في المقام جواز الجمع بين الوجوب التخييري والندب المصطلح يعني ما يجوز تركه مطلقا فبين الفساد والوضوح انه ليس مما يجوز تركه كذلك والا لم يتصف بالوجوب التخييري لما عرفت
من حصول المنع من ترك كل من الواجبين المخيرين في الجملة فان كلا منهما مطلوب للآمر على وجه المنع من تركه وترك ما يقوم مقامه وما اورد عليه من ان ماله بدل ليس واجبا
في الحقيقة وما هو الواجب لا بدل له فان الواجب حقيقة هو مفهوم احدهما والمندوب هو خصوص واحد منهما فلا اجتماع للوصفين غاية الامر ان يكون المندوب
مصداقا للواجب لاتحاده معه مدفوع بما عرفت من ان الواجب التخييري هو خصوص كل واحد من الامرين لا مفهوم احدهما وانما هو امر اعتباري انتزاعي بعد تعلق الوجوب
بكل منهما على الوجه الذي قررناه حسبما مر تفصيل القول فيه ولو سلمنا تعلق الوجوب بمفهوم احدهما فبعد اتحاده مع خصوص واحد منهما لا يصح اتصافه بالاستحباب الا
على القول بجواز اجتماع الامر والنهي من جهتين وهو مع ضعفه كما سيجيء بيانه في محله ان شاء الله خلاف مبنى الكلام اذ المفروض البناء على امتناعه وما يقال من جواز اجتماع
الاستحباب النفسي والوجوب الغيري كما في الوضوء وغسل الجنابة ليس على ما ينبغي اذ ليس ذلك من اجتماع الوجوب والاستحباب في شيء اذ لا يتصف الوضوء والغسل
في زمان واحد بالوصفين المذكورين اذ الحكم الثابت لكل منهما بعد وجوب المشروط به هو الوجوب دون الندب نعم يجتمع هناك جهتا الندب النفسي والوجوب الغيري ولا
مانع منه كما انه لا مانع من اجتماع جهتي الوجوب والندب الغيريين فيما استحب النفسي انه مندوب في ملاحظة نفسه وان كان واجبا مقدمة بل خارجا عن مقام الندب الى
الوجوب بملاحظة غيره وثبوت شيء لشيء في نفسه او في غيره كذلك لا يستلزم ثبوته او نفيه عنه بحسب الواقع ولذا اتفقوا عندهم جواز اجتماع النقيضين في المتعدد ومن
ذلك يعلم جواز اجتماع جهتي الوجوب والندب النفسيين ايضا كما في النافلة المنذورة فانها تلك النافلة مندوبة بملاحظة ذاتها فانها لا تتصف بالوجوب الا على ذلك
من جهة تعلق النذر بها ومع ذلك فهي غير متصفة فعلا بالوصفين المذكورين بل الوصف الحاصل لها هو الوجوب لا غير ولا يجري نحو ما ذكر في المقام حتى يقال هنا ايضا
باجتماع الجهتين وان كان الحكم تابعا لاقواهما ولو سلم جريانه في المقام فقد عرفت انه ليس ذلك من اجتماع الحكمين اصلا والكلام هنا انما هو في اجتماع الحكمين
دون الجهتين اذ قد عرفت انه لا مجال لتوهم الاشكال بالنسبة اليه وان اريد بذلك جواز اجتماع الوجوب التخييري والندب بغير معنى المصطلح اعني ما يكون فعله
راجحا بالنسبة الى فعل غيره رجحانا غير مانع من النقيض نظير ما اعتبر في مكروه العبادة من مرجوحية فعلها بالنسبة الى فعل غيرها كما قد يؤمي اليه قوله بكونه مستحبا
اضافيا بالنسبة الى غيره فلا مجال للتخيل المانع منه في المقام ولا يعتريه شبهة فلا اشكال والظاهر ان احدا لا يقول بامتناعه هذا وقد يوجه اجتماع الوجوب والندب في المقام
بنحو آخر بان يقال ان هناك رجحانا مانعا من النقيض يقوم غيره مقامه ورجحانا غير مانع من النقيض لا بدل له يقوم مقامه فالاول هو الوجوب التخييري القائم بكل من
الفعلين والثاني هو الاستحباب العيني القائم بالفرد الاكمل اذ لا بدل لكمال الفرد ولا يتعين على المكلف تحصيله وانت خبير بوهن ذلك اذ غاية ما ذكر
انما يفيد كون الجهة المقتضية للندب غير ملحوظة ثم للفعل وان قلنا من استحباب الفعل وجواز تركه بحسب الواقع كما هو المقصود من البين انه اذا حصل جهة الوجوب
والندب في شيء كان الترجيح لجانب الوجوب لاضمحلال الجهة النادبة عند الجهة الموجبة ومع الغض عن ذلك فالمصلحة القاضية بالاولوية في المقام انما
يفيد اولوية فعل احدهما على فعل الاخر على وجه لا يمنع من النقيض لا اولوية فعل احدهما على تركه مع عدم المنع منه مطلقا حتى يندرج في الندب الاصطلاحي
ومجرد عدم بلوغ الرجحان المفروض لا يقضي بكون الرجحان الحاصل ندبا مصطلحا كما لا يخفى نعم ان اريد بالندب غير معناه المعروف حسبما اشرنا اليه صح ما ذكر
الا انك قد عرفت انه غير قابل للنزاع ثامنها انهم اختلفوا في جواز حصول التخيير في التحريم بان يكون المحرم احد الفعلين لا بعينه على الوجه الذي قرر
في الواجب المخير فعن الاشاعرة القول بجوازه وقد اختاره الآمدي والحاجبي والعضدي اذ لا يعقل مانع من تعلق النهي باحد الشيئين على الوجه
المذكور وعن المعتزلة انكار ذلك وحكي عن بعضهم المنع من النهي عن امور على سبيل التخيير بينها لان متعلق النهي هو مفهوم احدها الذي هو
مشترك بينها حسبما ذكر في الواجب المخير فيحرم الجميع اذ لو وجد شيء منها لوجد ذلك القدر المشترك فيه المفروض حرمته واورد عليه بالتحريم المتعلق
بالاختين والام والبنت فانه انما نهى عن التزويج باحدهما على الوجه المذكور لا بهما ولا بواحد معين منهما واجيب عنه بان التحريم هناك انما تعلق

بالجمع

بالجمع بينهما فيتحقق امتثاله بترك الجمع الحاصل بترك واحد منهما كيف ولو تعلق التحريم هناك بالقدر المشترك اعني مفهوم احدهما لحرما جميعا ضرورة استلزام وجود الاخص وجود الاعم اذ لا يعقل تحقق فرد من نوع وحصول جزئي من كلي من دون تحقق ذلك النوع وحصول ذلك الكلي المشترك وظاهر تمهيد الخيار ذلك فانه يقتضيه لتقدمه في المقام ان يقول ان النهي متعلق بالطبيعة فيراد به عدم ادخال تلك الطبيعة في الوجود اصلا كالنكرة الواقعة في سياق النفي فيفيد العموم المنع وقد يراد به عدم ادخال الطبيعة في الوجود في الجملة فيحصل الامتثال بمجرد حصول الترك ولو بترك بعض الافراد كما هو الحال في الامر وستبينه من دون استعمال النهي حقيقة على الوجهين وان كان ظاهر الاطلاق منصرفا الى الاول وعلى هذا فتعلق النهي بمفهوم احدهما على الوجه الثاني لا يستلزم الا حرمة واحد منهما و تحصيل الامتثال بترك احدهما فما ذكره من استلزام تحريم الطبيعة تحريم جميع افرادها انما يتم في الصورة الاولى دون غيرها فاذا تعلق الطلب بترك احد الفعلين على الوجه الثاني كان ترك اي منهما كافيا في تحقق الامتثال وقضيته ذلك حرمة الجمع بين الفعلين المذكورين لا تحريم كل منهما على وجه التخيير على ما هو الشأن في الواجب حيث تعلق الوجوب باحدهما يقتضي وجوب كل منهما على وجه التخيير بينهما حسبما مر بيانه بخلاف ما اذا تعلق التحريم باحدهما فلا مفسدة في الاتيان بكل من الفعلين المذكورين لو خلي عن ملاحظة وجود الاخر معه بخلاف الواجب المخير لحصول المصلحة في فعل كل منهما مع قطع النظر عن الاخر غاية الامر ان تلك المصلحة كما تحصل بفعل احدهما كذا تحصل بفعل الاخر ايضا فيكتفى في جلبها بفعل احدهما ولا كذلك الحال في المقام اذ لا مفسدة في فعل احدهما وانما المفسدة في الاتيان بهما وبالجملة ان المفسدة الحاصلة في المقام اما ان تتفرع على خصوص كل من الفعلين او خصوص احدهما او مفهوم احدهما الجامع بينهما او الجمع بينهما لا سبيل الى شيء من الوجوه الثلثة الاول والا لكانا محرمين معا او اختص التحريم باحدهما دون الاخر فتعين الرابع فقضية تحريم احد الفعلين على الوجه المذكور تحريم الجمع بينهما كما ان قضية وجوب احدهما وجوب كل منهما على سبيل التخيير بينهما فان اراد الجماعة من جواز تعلق التحريم باحد الشيئين او الاشياء ما ذكرناه فلا كلام معهم والظاهر انه لا مجال لتوهم مانع فيه وان ارادوا كون الحرمة المتعلقة باحدهما على نحو الوجوب المتعلق به فهو غير متجه كما عرفت والحاصل انه لا ينبغي التأمل في جواز تعلق النهي باحد الشيئين كما يجوز تعلق الامر به الا ان المحصل من تعلق النهي به هو حرمة الجمع بين … الامر من … تعلق التحريم بكل واحد منهما بخلاف ما اذا تعلق الامر به فان المتحصل منه هو وجوب كل منهما على سبيل التخيير حسبما عرفت قوله الامر بالفعل في وقت يفضل عنه الواجب بالنسبة الى الزمان لا يخلو فيه على وجهين احدهما غير الموقت وهو ان لا يلحظ له زمان مخصوص ولا وانه لا يجوز تقديمه ولا تأخيره عنه بل انما يلحظ نفس الفعل ويراد ايقاعه من المكلف وح فاما ان يتعلق التكليف به على وجه الفور والتعجيل كالحج او من دون اعتباره كقضاء الفوائت على المشهور والنذر المطلق ولا اشكال في شيء منهما اما الاول فظ واما الثاني فلكون المكلف به مطلق الطبيعة والمنع من الترك حاصل بالنسبة اليه وربما يقال بجريان الاشكال الاتي فيه ايضا ثانيهما الموقت وهو ما عين له وقت مخصوص ثم الفعل بالنسبة الى وقته المضروب له لا يخلو عن وجوه ثلثة فانه اما ان يكون الفعل زايدا على وقته او مساويا له او ناقصا عنه لا اشكال على ما نص اليه جماعة منهم على امتناع الاول بناء على امتناع التكليف بما لا يطاق وفي النهاية انه لا نزاع فيه هذا اذا اريد ايقاع تمام الفعل في الوقت المفروض واما اذا اريد ايقاع بعضه فيه واتمامه فيما بعده فلا مانع منه … ومن ادرك ركعة من الوقت كان كمن ادرك الوقت فهو وقت مضروب لايقاع بعض الفعل واتيان ما بعده تلك الوقت مما يسع الفعل من وقته المضروب له ملحق بالوقت المضروب له اولا وكيف كان فهو مندرج في الموقت لا غيرها الموقتية في الجملة ولا اشكال … جواز الثاني ووقوعه من غير خلاف فيه وقد صرح جملة منهم الفاضلان بالاجماع على جوازه ونص جماعة منهم الشيخ والعلامة والسيد العميدي بنفي الخلاف … الاتفاق على جوازه وفي النهاية وغيرها انه لا نزاع في وقوعه هذا اذا كان الواجب امرا مستمرا سواء كان وجوديا او عدميا كالصوم واما اذا كان مركبا من اجزاء كالصلوة واريد تطبيق الفعل على اجزاء الوقت حقيقة بحيث لا يتقدم على شيء من اجزائه ولا يتأخر عنه فهو مشكل بل الظ امتناعه بحسب العادة وعلى فرض امكانه فالعلم به مستحيل بحسب العادة وما هذا شأنه لا يصح التكليف به فما ذكر من الاتفاق على الجواز والوقوع انما يراد به حصول ذلك في الجملة او المراد المساواة العرفية دون الحقيقية فلا ينافيه زيادة الوقت من اوله واخره بمقدار يسير يتعين في تحصيل اليقين بايقاع الفعل في الوقت واما الثالث فقد اختلفوا فيه على قولين بعد اتفاقهم على ورود ما ظاهره التوسعة في الشريعة احدهما الجواز والوقوع وهو مختار المحققين بل لا يعرف فيه مخالف من الاصحاب سوى ما يعزى الى الظاهر المفيد حسبما حكاه … اشار اليه المص وذكر الفاضل الصالح انه الحق عندنا وعند كثير من مخالفينا وهو يومي الى اطباق الخاصة عليه وقال الفاضل انه المشهور عليه … ثانيهما المنع من جوازه وعزاه في المبادي الى من لا تحصيل له وفي النهاية الى ابي الحسن الكرخي وجماعة من الاشاعرة وجماعة من الحنفية واستظهره المص … كلام المفيد على ما حكاه لكن ما عزاه الشيخ اليه انما هو بالنسبة الى الصلوة فيكون الطلب الموسع مع ما فيه من البعد غير ظاهر وكيف كان فمنشأ الخلاف في ذلك ما اشتهر … في الواجب المخير وقد نبه عليه المص بقوله لظنهم انه يؤدي الى ترك الواجب وستعرف بطلانه نعم قوله يختص باول الوقت عند بعضهم بالجزء الاول … الفعل وقد عرفت ما فيه من الاشكال الا ان يكون المراد المساواة العرفية كما اشرنا اليه ويقال انه لما لم يكن مانع من التأخير نظرا الى انتفاء العقوبة على الوجه المذكور فيه احتمال وقد حكي القول المذكور ايضا عن جماعة من الاشاعرة وبعض الحنفية وقوم من الشافعية ثم ان قضية القول المذكور الفعل قضاء بالتأخير وقد حكاه في النهاية عن بعض القائلين بهذا القول والظ انهم لا يقولون اذن بثبوت العقاب اذا لم يكن هناك بين الوقت المقدر مع ان الظ قيام الاجماع من الكل على الفرق كما ان قضية النص قوله ليكون نفلا يسقط به الفرض حكاه في النهاية عن جماعة من الحنفية و… بانه لا يعرف به قائلا من اصحابنا كما سيصرح به المص على هذا القول يكون سقوط الفرض مراعى ببقائه على صفة التكليف في الاخر فلو لم يبق … التكليف لم يتعلق الوجوب به اصلا حتى يسقط الفرض بما فعله في الاول قوله واذا فعل في الاول وقع مراعى اه اورد عليه بان ما حكم به … الوجوب بالاخر لا يلائم وقوع الفعل في الاول مراعى اذ قضيته ذلك وجوب الفعل الواقع اولا اذا استجمع في الاخر شرايط التكليف فلا يختص بالاخر وقد يجاب عنه بوجوه احدها ان مراده باختصاص الوجوب بالاخر اختصاص العقاب بترك الاتيان به … هو بالنسبة الى الاخر لو منع عدم ترتب … مجرد الترك في الاول والوسط ويومي اليه تذليله لاختصاص الوجوب بالاخر فهو انما يوافق المذهب السابق من كون الفعل الواقع اولا …

به الفرض دون هذا القول فلا يتم به الجمع بين الحكمين المذكورين في كلامه ليندفع به التدافع الملحوظ في الايراد ويمكن ان يقال ان المقصود في الجواب
ان مطلق الوجوب لا يستلزم استحقاق العقاب على الترك مطلقا وانما يتفرع استحقاق العقاب فعلا على ترك بعض افراده فاراد باختصاص الوجوب بالاخر هو
الوجوب الذي يتفرع عليه استحقاق العقاب بالترك مطلقا على ما هو الشايع في تفسيره ووجوبه في الاول مع اجتماعه لشرايط التكليف في الاخر هو الوجوب على ما يقتضيه
التحقيق في تفسيره ولا يخفى ما فيه من التعسف مضافا الى فساده في نفسه فان نسبة استحقاق العقاب الى الترك في الاول والاخر على نحو واحد فان الترك في الاخر مع
الفعل في الاول لا يقضي باستحقاق العقاب كما ان الترك في الاول مع الفعل في الاخير لا يقتضيه ولو حصل الترك فيهما كان نسبة الذم واستحقاق العقاب
اليهما على نحو سواء ثانيها انه انما يقول باختصاص الوجوب بالاخر مع عدم الاتيان به في الاول اذا بقي على صفة التكليف في الاخر وانت خبير بوهنه
اذ لا يستفاد ذلك من كلام القائل المذكور اصلا بل قضية كلامه كونه اذا ادرك الوقت الاخر مجامعا للشرائط التكليف كاشفا عن وجوبه في الاول كيف
ولولا ذلك لما كان الفعل الصادر منه واجبا وقد نص على انكشاف وجوبه اذا ادرك اخر الوقت كما مر البيان ايضا انه لا دخل لاتيان المكلف بالفعل
وعدمه في وجوبه وعدم وجوبه ثالثها انه لما كان انتهاؤه الى الاخر كاشفا عنده عن وجوبه في الاول عبر عن ذلك بكون الوجوب مختصا بالاخر تجوزا حيث
انه يتحقق به وهذا الوجه وان كان بعيدا عن ظاهر اللفظ الا انه لا مناص عن الحمل عليه في مقام الجمع هذا اذا صح القائل المذكور باختصاص الوجوب
بالاخر حسبما حكاه المص موافقا لما في الاحكام واما ما ذكره … في النهاية هو خال عن ذلك قال عنده كقول الكرخي على ما هو المشهور عنه ان الصلوة المفعولة
في اول الوقت موقوفة فان ادرك المصلي اخر الوقت وهو على صفة المكلفين كان ما فعله واجبا وان لم يبق على صفة المكلفين كان نفلا وهو كما ترى
لا اشارة فيه الى اختصاص الوجوب بالاخر وقد حكاه غيره ممن كتب في التهذيب وغيرهما من غير اشارة الى الحكم باختصاص الوجوب بالاخر وعزى الغزالي في المستصفى
القول به الى قوم وكان هناك اضطرابا في نقله وقد تصدى لاضطراب النقل عنه كما يستفاد من العدة عند نقل قوله حيث اسند اليه اختصاص الوجوب بالاخر
وكون فعله في الاول نفلا قال وربما تمسكوا على ان يأتي عليه الوقت الاخر وهو على الصفة التي يجب عليه معها فعل الصلوة ويخرج الوقت فيحكم
بالوجوب ومع تسميته نفلا يكون قد اجزأ عن الواجب وما حكاه اخيرا هو القول الذي ذكره المص هنا ويمكن حمله على ارادة الاول فانه لما كان مما يسقط
به الفرض سماه واجبا نظرا الى قيامه مقامه فيحصل بذلك الجمع بين كلاميه ولا يساعده حكاية المص اذ لا يصح عده قولا اخر الا ان يكون القول المتقدم هنا
لغيره وكيف كان فلا يتم لنا على وقوع الفعل اعني في الاول لا يكون القول المذكور انكارا للواجب الموسع ضرورة كون الفعل واجبا في تمام الوقت اذا ادرك اخر
الوقت مستجمعا للشرائط والا لم يكن واجبا بالنسبة اليه وكان الحامل له على ذلك شبهة اخرى غير الشبهة المذكورة في الواجب الموسع وهي انه لو خرج عن صفة المكلفين
فجاءه بعد دخول الوقت لم يتحقق عصيانا في شأنه فجاز له الترك لا الى بدل وهو لا يجامع الوجوب وهذا بخلاف ما لو كان على صفة المكلفين في الاخر فعدم جواز تركه
اذن في شيء من اجزاء الوقت مط بل انما يجوز ذلك الى بدل وهو لا ينافي الوجوب وفيه ان اعتبار البقاء على صفة المكلفين في الاخر انما هو في غيره من ظن الفوات قبل
بلوغ الاخر واما بالنسبة اليه فلا ريب في وجوب الفعل عنده عند ذلك هذا وقد حكى عنه قولان اخران احدهما ما حكاه عنه ابو الحسين البصري وقال انه اشبه
من الحكاية الاولى وهو انه ان ادرك المصلي اخر الوقت وهو على صفة المكلفين كان ما فعله مسقطا للفرض وهو بعينه القول المتقدم ويوافق ما حكاه الشيخ
اولا ثانيهما ما حكاه عنه ابو بكر الرازي من ان الصلوة يتعين وجوبها باحد الشيئين اما بان يفعل او بان يتضيق وقتها ويشارك هذان الوجهان ما مر من
الوجه المتقدم في كون ادراك اخر الوقت معتبرا في الجملة في وجوب الفعل وان اختلف الحال فيه على حسب اختلافها قوله ففي الحقيقة يكون راجعا الى الواجب المخير
كلامه هذا كما سيشير اليه بعد ذلك يؤمي الى كون الواجب الموسع من قبيل الواجب المخير غاية الامر ان التخيير هناك بين الافعال المختلفة بالحقيقة وهنا بين الافعال
المتفقة في الحقيقة المختلفة بحسب الزمان كما سيصرح به فيكون المكلف مخيرا بين الاتيان بالفعل في اول الوقت ووسطه واخره ويكون الامر متعلقا بكل من
تلك الافعال اصالة على الوجه المذكور ففي اي جزء اتى بالفعل فقد اتى بما يجب عليه بالاصالة كما انه اذا اتى باحد الافعال في الواجب المخير كان اتيا بواجب اصلي نظرا
الى تعلق الامر بخصوص كل منها على وجه التخيير فيكون ذلك هو المراد بقوله ففي اي جزء اتفق ايقاعه فيه كان واجبا بالاصالة يعني انه لما تعلق الامر بجميع
اجزاء الوقت على سبيل التخيير كان الاتيان به في اي جزء كان من اجزائه اتيانا لما يجب عليه اصالة نظرا الى تعلق الامر به كك على نحو الواجب المخير فيندفع بهذا التقرير
ما يتوهم من المنافاة بين الوجوب وجواز الترك اذ ليس الواجب هناك شيئا واحدا حتى يتخيل جواز تركه في اول الوقت ووسطه بل الواجب افعال عديدة على سبيل
التخيير بينها وجواز تركه في الاول والوسط انما هو من جهة التخيير المتعلق به وهو لا ينافي الوجوب كما مر في الواجب المخير وانت خبير بانه لا وجه للقول بتعلق
الامر اصالة بخصوص كل واحد من تلك الافعال على سبيل التخيير ليكون الواجب الموسع واجبا مخيرا على الوجه المذكور ويكون الفرق بينه وبين غيره من الواجبات
التخييرية مجرد ما ذكر بل الحق عدم تعلق الامر هنا اصالة بخصوص ايقاع الفعل في شيء من اجزاء الوقت وانما الواجب بالاصالة هنا فعل واحد هو الطبيعة المتعلقة
للامر المقيدة بعدم خروجه عن الزمان المفروض وتوضيح المقام انه اذا تعلق الامر بالطبيعة على وجه الاطلاق كان الواجب هو اداء تلك الطبيعة في اي وقت كان
من غير ان يتعلق وجوبه بخصوص وقت من الاوقات فنفس الطبيعة متصفة بالوجوب متعلقة للمنع من الترك بملاحظة ذاتها مع قطع النظر عن خصوصيات
الاوقات من غير ان يكون خصوص ايقاعها في كل من تلك الاوقات الخاصة واجبا بالاصالة لعدم تعلق الامر بشيء منها وانما هي واجب لتوقف وجود الفعل على
الزمان ولكونه من لوازم وجوده فالامر المتعلق بالطبيعة انما يقتضي وجوب تلك الطبيعة بالاصالة وانما يجب خصوصيات المندرجة تحتها تبعا على سبيل التخيير الافراد
لما ذكر ولا يقتضي ذلك ان يكون الفعل المتقيد بتلك الخصوصية واجبا بالتبع من باب المقدمة نظرا الى تعلق الامر هنا بنفس الفعل وكون الفعل متحدا مع خصوصيته
بحسب الخارج ضرورة كون الماهية والتشخص متحدا بحسب الوجود وانما يتعددان في تحليل العقل فالفعل الخاص الصادر من المكلف من حيث انطباقه على الطبيعة
المطلقة المتعلقة للامر هنا انه يكون واجبا اصليا ومن جهة خصوصيته المنضمة الى تلك الطبيعة يكون واجبا بالتبع بملاحظة الغير والتخيير الحاصل بين افراد الواجب
تخيير تبعي حاصل من الجهة المذكورة وهي غير جهة الامر المتعلق اصالة بالطبيعة المفروضة فكون كل من تلك الافعال واجبا اصليا من جهة اتحادها مع

الطبيعة

الطبيعة المطلقة لا ينافي كونها واجبة بالتبع من جهة الخصوصيات الملحوظة فيها فهي لو هي من الجهة الاولى لا تخيير فيها اذ المفروض اتحاد الطبيعة وعدم حصول بدل لها
عنها ومن الجهة الثانية يتخير المكلف بينها ولا امر يتعلق بها اصالة من الجهة المذكورة اذا تقرر ذلك فنقول يجري نحو ذلك بعينه في الواجب الموسع غاية الامر ان بينهما
فرقا من جهة عدم ملاحظة الزمان في الاول اصلا وهنا قد لوحظ عدم خروج الفعل عن حد الزمان المفروض ومن البين ان ذلك لا يقضي بتعلق الامر
اصالة بايقاع الفعل في خصوصيات ابعاض الزمان ولو على سبيل التخيير كما انه لا يقضي تعلق الامر بالطبيعة المطلقة بتعلقه اصالة بخصوصيات الافراد
الخاصة نعم هناك وجوب تبعي تخييري متعلق بتلك الخصوصيات حسبما ذكرناه ولا دخل له بوجوب نفس الفعل الملحوظ في المقام فالتحقيق ان يقال انه
لا مانع من تعلق الوجوب بالفعل في الزمان الذي يزيد عليه من غير حاجة الى ارجاعه الى الوجوب التخييري وجعل كل من الآحاد بدلا عن الآخر اذ نقول بتعلق
الامر بالطبيعة في الزمان المتسع يكون الواجب هو ايجاد تلك الطبيعة في الزمان المفروض بحيث لا يجوز تركها في جميع ذلك الزمان وان جاز الترك في خصوص
ابعاضه من غير فرق بين اوله ووسطه وآخره كيف ومن الواضح جواز تعلق الامر بالطبيعة المطلقة من غير تقييدها بزمان فيكون الواجب نفس تلك الطبيعة
ففي اي زمان اوجدها المكلف يكون ممتثلا نظرا الى حصول الطبيعة به فكذا الحال في الموسع بل هو اوضح حالا منه لتقييد الوجوب فيه بالزمان المعين
حيث لا يجوز تقديمه ولا تأخيره عنه ففيه تضييق لدائرة ايجاد الواجب لا توسع فيه بالنسبة الى الواجبات المطلقة واتصاف الفعل بجواز الترك في خصوص ابعاض
ذلك الزمان لا ينافي وجوب نفس الطبيعة وعدم جواز تركها بملاحظة ذاتها لما تقرر من عدم تعلق الوجوب المتعلق بالطبيعة بشيء من افرادها بالنظر الى الخصوصيات
المتحدة بها غاية الامر ان تكون الافراد واجبة بملاحظة اتحادها مع الطبيعة وذلك لا يقضي بتعلق الوجوب اصالة بشيء من خصوصياتها نعم تتصف تلك الخصوصيات
بالوجوب اتصافا عرضيا نظرا الى اتحادها مع الواجب وعدم امكان انفكاك الواجب عن احدها بل وربما يقال باتصافها بالذات بوجوب غيري تبعي لكونها مقدمة
لحصول الواجب نظرا الى توقف ايجاد الطبيعة على حصولها وفيه نظر يجيء الاشارة اليه في المحل اللائق به وكيف كان فلا ربط للوجوب الملحوظ على اي من الوجهين
المذكورين بما نحن فيه اذ الكلام في الوجوب الاصلي التعييني المتعلق بالطبيعة ولا يعتبر فيه جواز تركه ولا تخيير كما عرفت واذا تبين انه يجوز ترك كل من الافراد
غير مانع من اتصاف الطبيعة بالوجوب فكذا جواز ترك الطبيعة في خصوص كل زمان لا يمنع من تعلق الوجوب بنفس الطبيعة كيف وليس الزمان الا خصوصية من
الخصوصيات التي يتقيد بها الفعل كالمكان والآلة والمتعلق ونحوها من جملة تلك الخصوصيات فان الفعل لا يخلو عن احدها في الخارج فيتوقف من غير تأمل
لاحد ولا اشكال فكذا الحال في المقام اذ ليس زيادة الزمان باعظم من زيادة المكان ولا جواز ترك الفعل في زمان خاص باعظم من جواز ترك الفعل المتعلق بمتعلق
خاص وبآلة مخصوصة مع عدم منافاة شيء من ذلك لوجوب اصل الفعل وعدم جواز تركه لا ينافي جواز ترك كل من الخصوصيات المتحدة بالواجب المأخوذ
في الفرد المتحد بالطبيعة الحاصلة بحصوله وبتقرير آخر وجوب اصل الفعل عينا وعدم جواز تركه مطلقا وعدم التخيير فيه لا ينافي التخيير في اداء الاتيان
به والتخيير الحاصل في هذه المقامات انما هو في تأدية الواجب لا في اصله فان الواجب نفس الطبيعة المطلقة ولا يجوز تركها ولا بدل لها الا ان اداء ذلك الواجب يحصل
بوجوه متعددة يتخير المكلف بينها وذلك هو ما ذكرناه من التخيير التبعي وتلك الوجوه هي المطلوبة تبعا على الوجه المذكور من حيث حصول الطبيعة الواجبة بكل منها ولا اشكال
المذكور من حيث حصول الطبيعة في المقام مبني على الخلط بين الامرين وعدم التمييز بين اللحاظين قوله وهل يجب البدل وهو العزم الخ لا اشكال عند القائلين بجواز
التوسعة في الواجبات الشرعية في جواز تأخير الموسع عن اول الوقت ووسطه كما انه لا اشكال في تعين الاتيان بنفس الفعل في آخر الوقت وعدم الاكتفاء عنه بغيره
واختلفوا في جواز تركه لا الى بدل فيما عدا الوقت الاخير فقيل بعدم جواز تركه في شيء من اجزاء الوقت الا الى بدل ينوب منابه وهو العزم على الفعل فيما بعد فيتخير
المكلف بينه وبين الفعل الى ان يتضيق الوقت فيتعين الفعل وقيل بجواز تركه في خصوصيات تلك الاوقات من غير بدل وهو كما ترى الاشارة الى وجهه وسيجيء
تفصيل القول فيه قوله وتبعه السيد ابو المكارم قد اختاره شيخنا البهائي وتبعه تلميذه الفاضل الجواد وحكى القول به عن الجبائيين وعزاه الفاضل الجواد
الى اكثر اصحابنا واضطربت كلماتهم في بيان ما يقع العزم المذكور بدلا عنه فظاهر السيد ان العزم المذكور انما يقع بدلا عن نفس الفعل ولذا انكر كون الاتيان بالبدل
قاضيا بسقوط المبدل وذكر ان الابدال في الشرع على وجهين منها ما يسقط المبدل بحصوله ومنها ما لا يسقط به كما هو الحال في التيمم بالنسبة الى الوضوء والغسل
فانه مع كونه بدلا لا يسقط به التكليف بمبدله بل يتعين الاتيان به عند التمكن منه ويظهر من كلام بعضهم انه بدل عن خصوص الافعال التي يقع العزم المذكور فيها
فالعزم على الفعل في الزمان الثاني بدل عن الفعل في الزمان الاول والعزم عليه في الثالث بدل عن الفعل في الثاني وهكذا وقيل بكون العزم بدلا من خصوص
الايقاعات دون نفس الفعل فيحتمل ان يراد به خصوص الافعال الخاصة فيرجع الى الوجه المتقدم او الخصوصيات المتحدة لنفس الفعل عند ايجاده في خصوص الازمنة
المفروضة دون الفعل كما هو الظاهر من العبارة وربما يقال بكون العزم جزءا من البدل وان بدل الفعل في اول الوقت هو العزم على الفعل في ثانيه مع اداء الفعل فيه ثم
العزم على الفعل في ثاني الحال وثالثه الى آخر الوقت بدلا عن الفعل في الاول وهذه الوجوه كلها ضعيفة غير منطبقة على القواعد اما ما ذكره السيد ففيه لوضوح
البدلية بوقوعه مقام المبدل وقيامه مقامه في سقوط التكليف بفعله وليس التيمم بدلا عن الوضوء مطلقا حتى يسقط بفعله وانما هو بدل منه في حال الاضطرار وقد قام مقامه
ومن البين انه لا وجوب للوضوء ولو سلم عدم جواز سقوط المبدل مع الاتيان بالبدل فانما هو في الابدال الاضطرارية واما اذا كان البدل اختياريا كان المكلف
مخيرا في الاتيان باحد الامرين فكيف يعقل عدم سقوط التكليف مع الاتيان باحدهما واما الوجه الثاني فلوضوح فساده مقام تلك الافعال الخاصة كما عرفت الى
فاضرابهم بسقوط الواجب فظهر كون الاتيان بالبدل مسقطا للتكليف كيف ومن البين انه لا تكرار هنا في التكليف بل ليس المكلف به الا اداء الفعل مرة والمفروض
قيام العزم مقامه فكيف يصح القول ببقاء التكليف بعد الاتيان بما ينوب منابه واما الوجه الثالث فلانه لا يكون العزم بدلا عن الفعل الواجب في المفروض
بدلا من الخصوصيات المغايرة له فيكون نفس الواجب خاليا عن البدل ومعه يبقى الشبهة القاضية بمنافاة العزم على حالها ولا يكون التزام بدلية العزم على
الوجه المذكور نافعا في المقام مع انه لا يقوم دليل على ثبوت بدليته على الوجه المذكور واما الوجه الرابع ففيه مع مخالفته لظواهر كلماتهم انه اذا جعل الفعل في
ثاني الحال وثالثه مثلا بعضا من البدل فاي مانع من كونه هو البدل من غير حاجة الى ضم العزم مضافا الى بعده جدا من ظاهر الامر فانه منه كون الواجب

نفس الطبيعة الا ان ذلك تمام المأمور به تارة وبعضا منه اخرى والذي ينبغي ان يذهب اليه القائل ببدلية العزم ان يقول بحصول تكليفين في المقام احدهما
يتعلق بالفعل والآخر بالفورية والمبادرة في تحصيل تفريغ الذمة والتكليف الاول على سبيل التعيين من غير ان يثبت هناك بدل للواجب والثاني على
سبيل التخيير بينه وبين العزم على ادائه فيما بعد ذلك بمعنى انه يجب عليه المبادرة الى الفعل ما لم يأت به او العزم على الاتيان به فيما بعد وقضية ذلك وجوب
المبادرة الى الفعل على الوجه المذكور في اول اوقات الامكان ثم في ثانيها ثم في ثالثها وهكذا فيصل التكليف الثاني الى تكاليف عديدة ويمكن ان يتحقق مخالفات
شتى بالنسبة اليه فيتعدد بحسب استحقاق العقوبة ولا يرد عليه شيء من الايرادات المذكورة ولا يلزم منه خروج الواجب عن الوجوب بالنسبة الى شيء من التكليفين
اما الثاني فظ واما الاول فلانه انما يتبين ذلك من جواز التأخير من غير ترتب عصيان اصلا وليس الامر هنا كذلك فانه لا يجوز تأخيره عن اول ازمنة الامكان وكذا
ثانيها وثالثها وهكذا بل الى بدل هو العزم على الفعل في الثاني والثالث وهكذا وذلك كاف في انفصاله عن المندوب على ما هو مناط الشبهة عندهم في التزامهم بما ذكره
من بدلية العزم قوله والاكثرون اه عزى القول به الى ابي الحسين البصري وفخر الدين وعزاه في المنية الى اكثر المحققين وقال ايضا انه اطبق المحققون على
عدم وجوب بدلية العزم قوله فلان الوجوب مستفاد من الامر وهو مقيد بجميع الوقت اه قد اشار الى هذه الحجة جماعة من الخاصة والعامة فمن الخاصة الشيخ في العدة
والمحقق في المعارج ومن تبعه وغيره والسيد العميدي في المنية وشيخنا البهائي وتلميذه الفاضل الجواد والفاضل الصالح وغيرهم ومن العامة الآمدي
في الاحكام والحاجبي والعضدي في المختصر وشرحه الا ان في كلامهم اختلافا في تقريره لا طائل في ذكره ومحصل الاحتجاج حيث ان التوقيت الوارد في الادلة فانه
فانه لا شك في ورود التوقيت بما يزيد على مقدار اداء الفعل فغاية ما يتخيل فيه وجوه ثلثة احدها اطالة الفعل بمقدار ما ضرب له من الوقت فينطبق عليه
ثانيها تكراره بمقدار الوقت ثالثها الاتيان بالفعل في اي جزء شاء من ذلك الوقت من غير ان يتقدم عليه او يؤخره عنه والوجهان الاولان باطلان بالاجماع
فيتعين الثالث وهو المدعى واحتمال الاختصاص باول الوقت او آخره مع خروجه عن ظاهر العبارة على ما هو المناط في الاستدلال مدفوع بانه لا تعرض في الكلام لاختصاصه
حسبما قرره وح فللخصم دفع ذلك بما يدعيه من دلالة الفعل على عدم جواز زيادة الوقت على الفعل لكن ستعرف وهن ذلك انه حجة شبهة لا داعي الى العدول
عنه فالاحتجاج المذكور انما يتم بعد ضم المقدمة المشتملة على ابطال ما ذكره الخصم من لزوم اختصاص الوجوب ببعض اجزاء الوقت من اوله او آخره والا فمجرد ظهور
الامر في التوسعة ومساواة اجزاء الوقت في تأدية الواجب لا يجدي الخصم في انكاره فلابد من ضم ما يبطل به ما ادعاه الخصم من الباعث على الاختصاص
الى ان يتم الاحتجاج بل هو العمدة في المقام وانت خبير بان الحجة المذكورة انما تفيد ما اخترناه فان اقصى ما تفيده العبارة هو وجوب الاتيان بالطبيعة
في المدة المفروضة من غير اشعار بحصول التخيير وتعلق الامر اصالة بالفعل المفروض في خصوص كل جزء من الزمان المفروض على سبيل التخيير بينها حسبما اختاره جزء
ويجري في ذلك غير هذا الوجه من الوجوه المحتج بها حسبما نشير اليها قوله وليس في الامر تعرض لتخصيصه به بذلك مع اختصاص بعض اجزاء المعين
فانه اذا لم يكن في اللفظ دلالة عليه كما هو معلوم في الوجدان وبالاتفاق كان تضييق الامر المعلق على الوقت المفروض بعد ظهور البطلان الوجهين المتقدمين
حصول الامتثال باداته في اي جزء شاء قوله بل ظاهره ينفي التخصيص اه يرى في عدم دلالته على التخصيص الى دلالته على عدمه فيتم الاحتجاج من
وجهين قوله فيكون القول بالتخصيص بالاول والآخر تحكما باطلا لعدم قيام دليل عليه في اللفظ ولا من الخارج بل في اللفظ ما يفيد اللفظ من مساواة
الاجزاء حسبما ادعاه اخيرا ويمكن تعميم الحكم للصورتين كما هو ظاهر البيان قوله وايضا لو كان الوجوب مختصا اه قد اشار الى هذه الحجة في النهاية ويرد عليه ان يعم
ان ما ذكره من الملازمة على تقدير اختصاصه بالوقت بالآخر ممنوع لامكان كونه نفلا يسقط به الفرض كما ذهب اليه القائل به وما ذكره من لزوم كونه قاضيا عاصيا
على تقدير اختصاصه بالاول غير واضح ايضا ودعوى الاجماع على مساواته كيف والقائل به قد يلتزم بذلك الا انه يقول بالعفو فيكون ذلك هو الفارق
بينه وبين غيره من المضيقات وقد يجاب عن ذلك بجعل ما ذكره بعضا من الدليل الاول فيكون قوله وايضا وجها آخر لابطال دلالة اللفظ على الاختصاص بالاول
او الآخر فيكون قد استند في ابطال الاول الى دعوى الظهور وكون التخصيص باحدهما تحكما باطلا وثانيا الى اللزوم المذكور فانه لو كان في اللفظ دلالة على اختصاصه
الدليل باحد الوقتين لزم احد الامرين من التقديم القاضي بعدم الامتثال وبقاء الاشتغال وكون الفعل قضاء باعثا على ترتب العصيان لكونه قد فعل
عمدا باخذا بظاهر ما يقتضيه اللفظ من تعيين الاتيان به في وقته وعدم حصول الامتثال به نعم لو قام دليل على الاجزاء باحد الامرين صح البناء عليه وفيه ما الخروج
عما يقتضيه ظ اللفظ لكنه غير متحقق في المقام كذا ذكره الفاضل المدقق في تعليقه على الكتاب وانت خبير بما فيه اما اولا فلبعده جدا عن العبارة اذ ليس فيها
ما يفيد كون المقصود ابطال دلالة اللفظ عليه لظ العبارة بل صريحها هو دفع اختصاص الوجوب واقعا بجزء معين حسبما يذهب اليه احد الخصوم ويشير اليه
ان العلامة قد جعل في النهاية حجة مستقلة على المقصود بحيث لا مجال في كلامه للاحتمال المذكور واما ثانيا فبان عدم دلالة اللفظ على اختصاص
الوجوب بالاول او الآخر امر واضح لا مجال للتوهم دلالة اللفظ عليه لذا قطع به الحجة من غير ان يستدل عليه ووقع عليه كون الحكم بالاختصاص تحكما
باطلا فليس الشأن في ابطال دلالة اللفظ عليه الى دعوى الظهور وكون التخصيص باحدهما تحكما كما ذكره المدقق بل الامر بالعكس كيف واثباته على دلالة المذكور
اللفظ عليه بكونه تحكما غير معقول فانه انما يكون تحكما اذا لم يكن في اللفظ دلالة عليه ومن الغريب ان الفاضل المذكور قد ادعى في تقرير الاحتجاج كون
انتفاء تقييد الامر بجزء مخصوص امرا ظاهرا وحكى الاتفاق على عدم قيام دليل نقلي من الخارج على الاختصاص ومعه كيف يعقل تنزيل العبارة على الوجه
المذكور وثالثا فبان الايراد المتقدم جار بالنسبة الى تقرير المذكور ايضا فان اريد بقوله وهو خلاف الاجماع ان عدم صحة التقديم واقتضائه
العصيان خلاف الاجماع فالملازمة وبطلان التالي مم وان اريد به ان اقتضاء الامر له خلاف الاجماع فالملازمة في المقامين مم لم يكن بطلان في الاولى
التالي مم اذ لا مانع من القول باقتضاء ظاهره ذلك الا انه قد قضى الدليل الشرعي من الاجماع او النص بخلافه اذ لا يستبعد حمل جواز التقديم في الثانية
وعدم ثبوت العصيان في التأخير هذا وقد استدل ايضا للقول المذكور بوجوه اخر منها حصول العلم الضروري بجواز قول السيد لعبده خط هذا
الثوب في هذا النهار ولا تؤخره عن ذلك الوقت وفي اي وقت اتيت به من ذلك النهار فقد امتثلت ولو اخرته عنه عصيت وهذا هو معنى الواجب الموسع

اذ لا يعقل

او لا يعقل كون الايجاب مضيقا ولا عدم ايجابه على العبد شيئا وقد يقال ان التكليف المذكور يتحلل الى امرين وجوب الفعل على سبيل التخيير في اجزاء
اوقات الامكان واستحباب الاتيان به في اوله بحيث يكون مسقطا للتكليف به في الاخر غاية الامر انه خلاف ظاهر الاطلاق ولا كلام للخصم في الخروج عن ظاهر الاطلاق
وانما النزاع فيما زعمه من حكم العقل ومع الغض عن ذلك فيرجع الوجه المذكور الى الدليل المتقدم لرجوعه الى التمسك بالظاهر وانا نقطع في ظاهر النقض بينهما
انه يمكن تساوي اجزاء الزمان في المصلحة الداعية الى الفعل بان تكون المصلحة قاضية بحصول الفعل من غير ان يختص تلك المصلحة بجزء من الزمان دون اخر فهي اي جزء
اتى به المكلف فقد حصل تلك المصلحة فلو اخرج الفعل عن تمام الوقت فاتت تلك المصلحة فهذا الفعل لا يجوز ان يحكم الشارع بتعيينه ولا باباحته في جزء معين من
اجزاء الوقت لتساوي الاجزاء في المصلحة الداعية الى الفعل ولا ان يترك الامر به لما فيه من تفويت المصلحة اللازمة فلا مناص من ايجابه على المكلف على نحو التخيير
المفروض فيكون الامر به على سبيل التوسعة ويمكن ان يقال انه لا كلام في ورود التكليف على النحو المفروض في الواجبات الشرعية انما يكون الشأن في تلك قطعا
بحيث لا مجال لانكاره وانما الكلام في انه اذا ورد التكليف على الوجه المذكور فهل يتصف الفعل بالوجوب من اول الوقت الى اخره او انه يختص الوجوب بالاول او الاخر
ويكون اتيانه في الباقي قائما مقامه نظرا الى ما تخيلوه من الوجوه الدالة عليه فمجرد تساوي اجزاء الوقت في المصلحة الداعية الى الفعل بمعنى اجزاء تلك المصلحة
الفعل فيه لا يقضي باتصاف الفعل في تمام الوقت بالوجوب فاللازم في الوجه المذكور كما بينه من ضم ما ذكرناه في الوجه الاول من المقدمة الثانية لابطال ما زعمه
الخصم من الوجه القاضي باختصاص الوجوب ببعض اجزاء ذلك الوقت فيها ان مرجع الواجب الموسع الى الواجب المخير وقد ثبت جواز تعلق الوجوب بكل من الابدال
على سبيل التخيير وقد اشار الى ذلك جماعة منهم السيد الشريف ومن تبعه من كتبه والسيد العميدي والفاضل الجواد وغيرهما ويستفاد ذلك من كلام المصنف في جوابه عن حجة الخصم
لكن كلامه يفيد تعلق الوجوب بخصوص كل زمان من تلك الازمنة تخييرا على وجه الاصالة وقد عرفت ما فيه ولا يتوقف تتميم الاستدلال على ذلك بل يكفي فيه حصول التخيير
على وجه التبعية ويمكن تنزيل كلام الجماعة عليه ومحصل الكلام انه ان لوحظ الوجوب بالنسبة الى الطبيعة المطلقة المقيدة بايقاعها بين الحدين فلا ريب انه لا يجوز
تركها في الحد المفروض من الزمان كله من غير بدل يقوم مقامه فلا شبهة في تحقق معنى الوجوب بالنسبة اليه وان لوحظ ما يتبع ذلك من وجوبها في خصوص كل جزء
من ذلك الزمان فان التخيير بين تلك الافراد الواقعة في تلك الازمنة يرجع الى ما مر من الواجب المخير ويأتي في دفعه ما ذكر هناك ومنها انه مقتضى اللفظ فان تناول
الامر للفعل في اول الوقت كتناوله للفعل في وسطه واخره من غير تفاضل فلا ترجيح بينها بجعل بعضها وقتا للوجوب دون الاخر تكلف فانت خبير بانه يرجع
الوجه المذكور الى الوجه الاول المذكور في كلام المصنف وقد عرفت ما يرد عليه مما مرت الاشارة اليه فان الخصم انما يصير الى ذلك لدعواه قيام الدليل على خلافه فالتمسك
ح في دفع المانع لا في اثبات المقتضي حتى يستند فيه الى الوجه المذكور وخامسها انه لو اتى به في اي جزء من اجزاء الوقت لكان مجزيا اجماعا محصلا للامتثال من غير ومنها
ان يترتب عليه عقاب وانما يكون كذلك لو حصلت به المصلحة اللازمة وكان ايقاعه في اي جزء منه تماما كايقاعه في غيره وهو معنى الموسع ثم لا يذهب عليك ان جميع ما
ذكر من الوجوه على فرض صحتها انما تفيد جواز التوسعة في الواجبات واما كون التوسعة على الوجه الذي ادعاه المصنف من الرجوع الى الواجب المخير حسبما مر الكلام فيه
فلا دلالة فيها عليه اصلا قوله لان الامر ورد بالفعل الخ يتلخص من كلامه وجهان احدهما الاستناد الى ظاهر الامر حيث انه ظاهر في الوجوب العيني دون التخييري حسبما عرفت
الوجه فيه في محله وثانيهما انه لا اشكال لاحد في عدم دلالة الصيغة الامرية على وجوب العزم ولو تم على وجوبه دليل من الخارج كما سيظهر عند ابطال دليل الخصم فالاصل منها
يقتضي عدم وجوبه هذا وقد يستدل لذلك بوجوه اخر الاول ان البدلية قاضية بمساواته للمبدل في الحكم وقيامه مقامه ومن البين انه لو اتى بمبدله اعني
الفعل قضى بسقوط التكليف بالمرة فيلزم ان يكون العزم ايضا كذلك ولا قائل به واورد عليه بوجوه احدها انه انما يكون بدلا عن الفعل في اول الوقت مثلا فيكون
قائما مقام الفعل الواقع فيه لا في جميع الاوقات وبعد فعله انه اذا قام مقام الفعل في الاول قضى بسقوط التكليف بالفعل في الوقت اذ لا تكرار في التكليف ولا يجب الاتيان
بالفعل زائدا على المرة والمفروض الاتيان ببدل الواجب فلا بد من سقوط التكليف بالمرة وقد اختار شيخنا البهائي في ذلك الجواب عن الحجة المذكورة حيث قال ان العزم
بدل من الفعل في كل جزء لا مطلقا وقد عرفت ما فيه ويمكن تنزيل كلامه على الجواب المختار كما سيجيء الاشارة اليه لكنه بعيد عن كلامه ثانيها انا لا نقول بكون مجرد
العزم بدلا عن الفعل في الاول بل العزم عليه والفعل في الثاني بدل عنه والعزم عليه والفعل في الثالث بدل عن الفعل في الثاني وهكذا فلا يكون العزم وحده
بدلا عن الفعل في الاول حتى يكون الاتيان به قائما مقامه حسبما مرت الاشارة اليه وفيه ما فيه من مخالفته لكلام القوم ومن الاكتفاء ببدلية الفعل اللاحق
من غير حاجة الى ضم العزم فانه اذا صح جعل جزء من البدل صح كونه تمام البدل ثالثها ما ذكره السيد من منع كون الاتيان بالبدل مسقطا لوجوب المبدل وقد عرفت ما فيه ورابعها
انه ليس العزم بدلا من نفس الفعل وانما هو بدل من تقديمه والتخيير بين تقديمه وبين العزم على اتيانه فيما بعد اشار الى ذلك العلامة في النهاية وفيه ان المفروض وجوب
الفعل على سبيل التوسعة ولا يجب تقديمه حتى يجب العزم بدلا عنه وبذلك يرجع ما ذكره الى ما قررناه من ثبوت تكليفين في المقام عند القائل المذكور احدهما
نفس الفعل ووجوب المبادرة اليه على حسب الامكان والعزم انما يكون بدلا عن وجوب المبادرة فيقوم مقامه الى ان يتضيق الوقت فيتعين الفعل وغاية ما ومنها
يسلم من جواز التأخير في الموسع انما هو مع العزم على الفعل الا ظ كيف ومن البين ان هؤلاء الجماعة لا يجوزون التأخير منه ومنها الثاني ان القائل ببدلية
العزم يقول بوجوب العزم في الوسط كما يقول بوجوبه في الاول فيلزم ح تعدد البدل مع اتحاد المبدل وهو خروج عن مقتضى البدلية فان البدل انما يجب على نحو المبدل
فاذا كان المبدل واحدا وجب اتحاده وكان العزم الاول بدلا عنه لم يعقل ثبوت بدل اخر منه بعد ذلك بان العزم اولا انما يكون بدلا عن وجوب المبادرة فيقوم مقامها الى ان
يتضيق الوقت فيتعين الفعل وغاية ما يعلم من جواز التأخير في الموسع انما هو مع العزم على الفعل الا ظ كيف ومن البين ان هؤلاء الجماعة لا يجوزون التأخير منه
الخامس ان القائل ببدلية العزم يقول بوجوب العزم في الوسط كما يقول بوجوبه في الاول فيلزم ح تعدد البدل مع اتحاد المبدل وهو خروج عن مقتضى البدلية
فان البدل انما يجب على نحو المبدل فاذا كان المبدل واحدا وجب اتحاده وكان العزم الاول بدلا عنه لم يعقل ثبوت بدل اخر منه بعد ذلك واجيب عنه بان العزم اولا انما يكون
بدلا عن الفعل في الاول ويسقط به مبدله والعزم ثانيا بدل عن الفعل في الثاني ويسقط به وهكذا ويدفعه ما عرفت من انه لا تكرار هنا في وجوب الفعل فاذا كان
العزم اولا قائما مقام الفعل اولا قضى بسقوط التكليف اساسا فالحق في الجواب ما عرفت من التزام القائل المذكور بتكليفين ويتحول التكليف الثاني منهما الى

تكاليف عديدة ما بقي التكليف الاول ويقوم العزم مقام كل واحد منها وينتفي موضوع ذلك التكليف عند تضيق وقت الفعل فيسقط التكليف به ويحصل الامر في التكليف الاول اعني ايجاد الفعل وقد يشكل ذلك بان العزم اذا كان بدلا من الفور المذكور يبقى اصل الفعل اذن خاليا من البدل فيجوز تركه قبل الزمان الاخير بلا بدل ووجوب الفور على الوجه المذكور لا يندرج في حد الواجب نعم لو لم يكن هناك بدل عن الفور وكان الاقدام عليه ولا واجبا اكتفي به في ذلك حسبما مرت الاشارة اليه لكن المفروض قيام العزم مقام الفور فيجوز ترك الطبيعة اولا وثانيا الى الزمان الاخير بلا بدل عنها فالاشكال على حاله ويمكن دفعه بان مفاد وجوب اداء الفعل فورا ومفاد بدلية العزم من الفور هو تخيير المكلف بين اداء الفعل فورا والعزم على ادائه في الثاني والثالث فيكون

الفور هو وجوب

اداء الفعل في الاول واجبا على سبيل التخيير وهو الذي رامه القائل فلا ينافيه عدم كون العزم بدلا عن مطلق الفعل اذ ليس مقصود القائل المذكور الا دفع الشبهة من عدم اتصاف الفعل الواقع اولا وثانيا مثلا بالوجوب نظرا الى جواز تركه بلا بدل وهذا القدر كاف فيما هو ملحوظ في المقام مع الغض عن ذلك فالمقصود بذلك اندراج الفعل في الواجب لصدق عدم جواز ترك مطلق الفعل على تقدير العزم وهو كاف في اندراجه في حد الواجب وانفصاله عن المندوب اذ الواجب ما لا يجوز تركه في الجملة والعزم وان كان بدلا عن تعجيل الاتيان به في الاول الا انه لا يجوز ترك مطلق الفعل مع ترك العزم لوجوب التعجيل على سبيل التخيير بينه وبين العزم ووجوب نفس الفعل من جهة المنع من تركه على تقدير عدم العزم على الاتيان به فيما بعد فهو اعم مما لا يجوز تركه في الجملة

مسئو

هذا ثم انه يمكن ان يقال انه لا تعدد في المقام في الابدال ولا في الواجب المبدل فان وجوب المبادرة الى الفعل امر واحد الى ان ياتي المكلف بالفعل وكذا العزم على اداء ذلك الفعل واجب واحد يقوم مقام الواجب المذكور وعندهم يستمر باستمراره حتى انه لا يجب عليه تجديد العزم في كل آن بل عزمه ولا على اداء الفعل كان بالنسبة الى الازمنة اللاحقة ما لم يرد ذلك كما هو الحال في النية بالنسبة الى العبادات الطويلة وقد اشار الى ذلك في البرهان حيث الذي اراه انهم لا يوجبون تجديد العزم في الجزء الثاني بل يحكمون بان العزم الاول ينسحب على جميع الازمنة المستقبلة كانسحاب النية على العبادات الطويلة مع عزمها هذا وقد ذكر المص في الحاشية بعدما اشار الى الجوابين المذكورين بانه انما عدل عنهما لما هو التحقيق من ان القائلين ببدلية العزم لم يجعلوه بدلا عن نفس الفعل بل عن ايقاعه فالمبدل منه هو ايقاعات الفعل في اجزاء الوقت والبدل هو ايقاعات العزم فيها الا في الجزء الاخير فكل واحد منهما متعدد وكل مبدل ينافي بدله وانت خبير بما فيه كما مرت الاشارة اليه واي ثمرة في ايقاع الفعل في الاول فرض سقوط التكليف فكيف يعقل الفور بحصول البدلية وبقاء التكليف مع الاتيان بالبدل والحاصل ان ايقاعات الفعل وان كانت متعددة لكن لا يجب الاتيان بها اجمع بل يكفي ايقاع واحد منها فكيف يقول بوجوب المتعدد وقيام العزم مقامه فما ذكره من تعدد الواجبات والابدال لا يلزم ان يكون على سبيل الحقيقة بل يكفي ان يكون ذلك

ومنها انه

في تحليل العقل حسبما قدمنا الاشارة اليه الثالث انه لو كان العزم بدلا لم يجز فعله مع القدرة على المبدل كسائر الابدال مع القدرة على مبدلاتها وضعفه ظ لمنع كون ذلك من احكام البدل لوضوح انتفائه في الابدال الاختيارية والاضطرارية وقد اشار الى ذلك جماعة منهم السيد في الذريعة

ومنها

الرابع ان العزم من افعال القلوب ولم يعهد من الشرع اقامة افعال القلوب مقام افعال الجوارح وهذا ظ اذ لا حجة في مجرد ذلك قوله لم ينفصل عن المندوب له فقد عرفت ان المتصف بالوجوب الموسع انما هو مطلق الفعل الواقع في الزمان المضروب له وتركه انما يتحقق بتركه في جميع الزمان المضروب له و ليس تركه في اول الوقت ووسطه تركا للواجب بل يكون ذلك تاخيرا له والمعتبر في الواجب انما هو المنع من الترك دون المنع من التاخير واما خصوص الافعال الواقعة في اجزاء ذلك الزمان فانما يتصف بالوجوب من حيث انطباق الواجب عليه وكونه فردا منه لا من حيث الخصوصية الحاصلة فيه كما هو الشان في سائر افراد الواجبات فانها انما تكون واجبة من حيث انطباق الطبيعة الواجبة عليها لا من جهة الخصوصية الماخوذة معها ولذا يجوز ترك كل من الافراد و اختيار الاخر اذا عرفت اختلاف الجهتين المذكورتين فلا ينافي وجوب الفرد من جهة حصول المهية في ضمنه جواز تركه بالنظر الى الخصوصية الحاصلة معه انما ينافيه جواز ترك المهية اذ لوحظت على الوجه الذي تعلق الطلب بها فان جواز تركها بالملاحظة المذكورة قاض بعدم انفصالها عن المندوب واما اذا لم يجز تركها على الوجه المذكور فالانفصال عن المندوب واضح وان جاز تركها بملاحظة اخرى وليس في ذلك من اجتماع وجوب الفعل وجواز تركه في محل واحد اذ جواز ترك الفعل من جهة لا يستلزم جواز تركه بحسب الواقع مط فالحاصل في المقام هو اجتماع الجهتين لا اجتماع الحكمين ولا مانع منه اصلا كما لا يخفى والحاصل ان الوجوب المتعلق بالطبيعة متعلق بافرادها من حيث كون الافراد نفس الطبيعة ووجوب الفرد بذلك الاعتبار عين وجوب الطبيعة واذا كانت الطبيعة المفروضة مما لا يجوز تركها كما قررناه لم يعقل عدم انفصال الواجب في المقام عن المندوب وجواز ترك الفرد نظرا الى الخصوصية الملحوظة معه لا ينافي وجوبه بالاعتبار الاول لمغايرة الامرين وجواز ترك اداء الطبيعة بها في ذلك لا ينافي وجوبها اصلا وقد مر توضيح القول في ذلك ثم ان الطبيعة المفروضة من حيث ذاتها انها متعلقة للامر بالاصالة متصفة بالوجوب التعييني اصالة وهي بتلك الاعتبار مما لا يجوز تركها مط ومن حيث تقييدها بخصوصيات الافراد متصفة بالوجوب التخييري التبعي الذي هو عين الوجوب التعييني المذكور المغاير له بحسب الاعتبار حسبما مرت الاشارة اليه لانفصالها عن المندوب بالملاحظة المذكورة ظاهر ايضا قوله وهو انه لو اتى باحدهما اجزأه لا يخفى ان حصول الاجزاء بمجرد الاتيان باحد الفعلين والعصيان بالاخلال بهما لا يقضي بتعلق الوجوب بكل من الامرين على سبيل التخيير لامكان ان يكون الامر بالثاني مترتبا على ترك الاول فلا وجوب للثاني لا عينا ولا تخييرا مع الاتيان بالاول ويجب عينا مع ترك الاول او يكون سقوط الثاني مترتبا على فعل الاول فيجب الثاني عينا مع ترك الاول ولا وجوب اصلا مع الاتيان بالاول ترى انه لو ترك الزوج طلاق

[illegible]

المقام

زوجته والانفاق عليها عصى ولو اتى باحد الامرين اجزء وكذا الحال في تخييره بين السفر في شهر رمضان والصيام هذا اذا اريد بالاجزاء ارتفاع الاثم وانتفاء العصيان ولو اريد به تحقق الطاعة وحصول الامتثال على الوجهين فليفرض ذلك فيما اذا وجب عليه السفر فانه لو ترك الامرين عصى ولو اتى باحدهما اكتفي في حصول الامتثال ومن الواضح عدم كونه من الوجوب التخييري في شيء والحاصل ان الامر المذكور من لوازم الوجوب التخييري واللازم قد يكون اعم من الملزوم فلا يلزم من ثبوته في المقام ثبوت الوجوب التخييري قوله انا نقطع بان الفاعل للصلوة اه يمكن تقرير الجواب المذكور بتمامه معارضة فاراد به

اتيان

اثبات ان الوجوب في ذلك ليس على سبيل التخيير اذ لو كان كذلك لزم ان يكون حصول الامتثال بالفعل من جهة كونه احد الواجبين المخيّر بينهما وليس
كذلك كما يعرف من ملاحظة الفرع وان يكون العصيان المترتب على ترك العزم لا من جهة تركه بنفسه بل لكونه تركا لاحد الامرين اللذين وجبا عليه
على سبيل التخيير حسبما مرّ من الاشارة اليه ويمكن ان يتمّ كل من الوجهين بمعارضة مستقلة فيكون كل منهما جوابا مستقلا على سبيل المعارضة وقد
يومي اليه قوله وايضا ويمكن ان يقرّر ذلك بوجه آخر بان يكون كل من الاول والثاني سندا للمنع فقد تبين الاول معارضة والثاني منعا وهو ابعد الوجوه وقد
يستظهر ذلك من قوله ليس لكون المكلف الا اشعار بمنع حصول التخيير بين الامرين وهو كما ترى لعدم ظهور ذلك في المنع اصلا بل المقصود نفي ذلك ليدفع به
ما توهم من ثبوت حكم الخصال في المقام قوله حكم من احكام الايمان اه ان اريد به انه لازم من لوازم الايمان وتابع لحصوله فضعفه ظ لوضوح ان قصد الاتيان بالواجب
وترك المحرمات ليس من لوازم الايمان فكيف العزم عليها كيف ولو كان ذلك من لوازم الايمان لما صح تعلق التكليف بها بعد حصول الايمان فلا يتفرع عليه ما
ذكره من وجوب ذلك مستمرا عند الالتفات الى الواجبات وان اريد ان وجوبه من الاحكام التابعة للايمان فليس هناك وجوب للعزم قبل حصول الايمان و
انما يجب ذلك بعد حصوله ففيه انه لا وجه للتفصيل فانه ان قلنا بكون الكفار مكلفين بالفروع كان العزم المذكور واجبا على الكفار ايضا كغيره من الواجبات
وان لم نقل بكونهم مكلفين بالفروع لم يتحقق التكليف ولا بغيره وقد يقال ان العزم على الواجبات ليس واجبا في نفسه بل لان قضية وجوب الطاعة على المكلف
ان يعزم على كل فعل يعتقد امر المولى به والا لم يكن مطيعا له في حكم العقل ظ ومع قصد عدم الامتثال وهو لازم لعدم قصد الامتثال بعد التفطن على
ما ظنّ وهذا المعنى انما يثبت بعد اعتقاد الشيء واما قبله كما هو الحال في الكفار فلا وهو كما ترى لا يتم في جميع اقسام الكفر قوله وهو كما ترى كانه اراد بذلك
منع كل من المقدمتين المذكورتين لامكان خلو المكلف عن العزمين مع شعوره بالفعل كما في المتردد ومع تسليمه فحرمة العزم على الحرام ممنوع ايضا وقد يختص
القول بوجوب العزم بما بعد دخول الوقت نظرا الى انه اذا امر المولى عبده بشيء ولم يأت العبد به ولا كان عازما على فعله لعدّ عاصيا في العرف ذمه العقلاء ولو
قبل مضي آخر الوقت ولذا لو مات فجأة صح عقوبته فيه وبذلك يتجه وجوب العزم اذ لا عصيان في ترك الفعل قبل تضيق الوقت وفيه ايضا ما عرفت واستحقاق
العقوبة في الفرض المذكور ان تم فانما هو لاعتقاد كونه تاركا للواجب عمدا لا لمجرد ترك العزم هذا وقد يستدل ايضا على بدلية العزم بوجه آخر وهو انه
لو لم يجب البدل لزم تساوي حال الفعل قبل دخول الوقت وبعده والتالي واضح الفساد اما الملازمة فلجواز تركه قبل دخول الوقت لا الى بدل وجواز تركه
كذلك بعد دخوله فيتساويان وقد اشار الى ذلك في الزبدة وتوجيهه وضعفه ظ فانه ان اريد تساويهما من كل وجه فهو واضح الفساد وذلك لان الاتيان به قبل
دخول الوقت بدعة ولو من جهة قصده امتثال التكليف المفروض بخلاف ما بعد دخول الوقت وان اريد به عدم الفرق بينه وبين ما لا يجب الاتيان به ولا
ينفصل عن المندوب فيرجع الى الوجه الاول فلا وجه لعدّه دليلا آخر ويرد عليه ما يرد على الوجه المذكور وقد يدعى الاجماع على المسئلة لما عرفت من
عبارة السيد وهو موهون جدا اذ لا دلالة فيها على ذلك وعلى فرض دلالتها فالخلاف في المسئلة كما هو مشهور بل الشهرة المتأخرة قائمة على خلافه
فدعوى الاجماع في مثلها موهون ثم لا يخفى ما في الاعتماد عليها قوله لادائها الى جواز ترك الواجب يمكن تقرير الاحتجاج بكل من الوجهين المتقدمين
لقضاء التوسعة في الوقت بجواز ترك الفعل في اول الوقت ووسطه وهو ينافي الوجوب ولقضاء جواز التأخير بانتفاء الاثم مع الموت فجأة في اثناء الوقت
فيلزم من ذلك جواز ترك الفعل مط المنافي لوجوبه وكان هذا الوجه اوفق بظاهر العبارة وانت خبير بان الوجه المذكور لو تم في الجملة فلا يتم على القول ببدلية
العزم فهو على فرض صحته انما يفيد عدم جواز الفصل في الوقت مع انتفاء بدلية فلو قيل ببدلية العزم اندفع ما توهم من المفسدة فلا يصح الاستناد العزم
الى الوجه المذكور في اثبات كل من الامرين المذكورين الا بعد ابطال الآخر قوله لم يخرج عن العهدة اه ان اراد به عدم حصول الاتيان بما هو الواجب وعدم
تحقق الامتثال بادائه في الاول فمسلم لكن عدم الخروج بذلك عن عهدة التكليف ممنوع لامكان ان يكون ما تقدم على وقت الوجوب نفلا يسقط به الفرض
حسبما يتبيّن فلا يتعلق الوجوب بالفعل حين مجيء وقت الوجوب ضابطه الامر حصول التوسعة في وقت الاداء لا في وقت الوجوب وهو مما لا مانع منه اصلا
ولا يرد الشبهة المذكورة بالنسبة اليهما وان اراد به عدم الخروج عن عهدة التكليف باتيانه في الاول مط فهو ممنوع والسند ظ مما مرّ قوله وهو باطل ايضا كما
تقدم من الاشارة اليه في الاحتجاج على المختار حيث ادعى الاجماع على عدم كونه عاصيا بالتأخير لكن تدعونا ان المقدار المسلّم انتفاء العقوبة مع التأخير لو
من جهة عفو الامر بها اما عدم جواز التأخير في الجملة فبطلانه غير مسلّم عند الخصم قوله لعصى بتأخيره اه ان اراد بالعصيان مجرد مخالفة الامر الايجابي وانه
يترتب عليه عقوبة فقيام الاجماع على بطلان التالي ممنوع لذهاب الخصم وان اريد به العصيان الذي يترتب عليه العقاب فالملازمة ممنوعة فان ذلك من لوازم ترك
المضيق بمعنى المعروف واما الواجب الموسع فلا يترتب على تأخيره عقوبة وان كان على حسب ما يعتقده القائل المذكور فان الفرق بينه وبين سائر الواجبات عنده
في حصول العفو هنا مع التأخير الى مدة معينة بخلاف غيره من الواجبات قوله وجوابه منع الملازمة لما تقدم من المستدل كون جواز الترك منافيا للوجوب مطلقا ان
وجوب الفعل في اول الوقت قاض بعدم جواز تركه فيه مع عدم تأخيره عنه الا لزم خروج الواجب عن كونه واجبا حسبما مر في كلام القائل بالاختصاص بالاول في بيان
منع الفصل في الوقت اذ لم يكن واجبا في الاول تعيينا وجوزه في الآخر اجاب عنه بانه لا منافاة بين وجوب الفعل وجواز تركه في الجملة ولو الى بدل كما في المخيّر على ما
هو الحال في المقام نعم لو جاز تركه مط لنافى الوجوب قوله وينبغي ان يعلم ان بين التخيير اه هذا كالصريح فيما ظهر من عبارته السابقة من كون الواجب الموسع
في الحقيقة واجبا تخييريا وقد عرفت بعده وانه لا يقضي بالتزامه بنبغي في المقام بيان امور احدها انه لا ريب ان الواجبات الموسعة تتضيق بظن الفوات مع التأخير
بمعنى انه يتعين الاتيان بها ولا يجوز للمكلف تأخيره فلو عن ذلك الوقت وقد نص عليه جماعة منا خاصة العامة من دون ظهور خلاف فيه بل نص بالاتفاق عليه جماعة منهم
الفاضل الجواد والفاضل التناتي والآمدي والحاجبي واحتج عليه بعد الاتفاق عليه حسبما ذكر بامور الاول انه لولا ذلك لزم خروج الواجب عن كونه واجبا اذ مع
جواز التأخير حينئذ يلزم جواز ترك الواجب في الغالب وهو ما ذكر من اللازم وفيه انه انما يلزم خروج الواجب عن الوجوب لو جاز تركه مط ومن البيّن خلافه لعدم
جواز تركه على تقدير القطع بالفوات في صورة تضييق الوقت فلا يكاف في حصول معنى الوجوب والفرق بينه وبين الندب المتروك منه ان الواجب لا يجوز تركه في الجملة

العزم

الثاني ان التكليف بالموضوع دائر مدار الظن فان المرء متعبد بظنه فيكون الظن في المقام قائما مقام العلم وفيه منع حجية الظن في الفروع سيما في المقام حيث انه من قبيل الموضوع الصرف وما ورد من ان المرء متعبد بظنه لم يثبت وروده عن صاحب الشريعة فلا وجه للاتكال عليه الثالث انه مع ظن الفوات بالتاخير لا يمكن ان يتحقق منه العزم على الفعل في الاخر فاذا ترك الفعل كان تاركا للفعل والعزم معا فيكون عاصيا فيتعين عليه الاتيان بالفعل وفيه بعد تسليم امتناع حصول العزم منع انه مبني على القول ببدلية العزم وهو ضعيف حسبما مر الرابع انا نجد حكم العقل حكما قطعيا بعدم جواز التاخير ووجوب المبادرة الى الفعل فيجب الاخذ به وفيه انه ليس ذلك من الفطريات ولا من الوجدانيات ونحوهما حتى يدعى القطع فيه فلا بد من بيان الوجه في قطع العقل به حتى ينظر فيه قلت ويمكن الاحتجاج عليه بوجهين احدهما ان ذلك قضية وجوب الامتثال بحسب العرف فان وجوب الفعل على المكلف والزام المكلف اياه قاض بتعين الاتيان به والا عد عاصيا مخالفا للامر مع التاخير وحصول الترك بل منهما ومنافيا لما هو مطلوب الامر معرضا نفسه للمخالفة ولو مع مظنة الاتيان به لو امر المولى عبده بشراء اللحم كان واتفق انه ظن العبد فوات الشراء مع التاخير فتعمد التاخير فلم يتمكن من الاتيان به عد عاصيا مفوتا للمطلوب مولاه ثانيهما انه مع وجوب الفعل والزام الشارع اياه وعدم اذنه في الترك لاشتماله على المصلحة التي لا يجوز للمكلف تفويتها يحكم العقل بتعين الاتيان به احتياطا لتحصيل المطلوب بعد العلم باشتغال الذمة ودفعا للضرر المظنون بسبب التاخير كما ان اليقين بالاشتغال يستدعي تحصيل اليقين بالفراغ فما لم يعلم معه بتفريغ الذمة كذا يقضي بتحصيل اليقين بالخروج عن عهدة التكليف وعدم حصول الترك له ولا يكون ذلك الا بالاتيان به عند ذلك وعدم تاخيره عنه بل قد يشكل جواز التاخير في صورة الشك في الاداء مع التاخير كما سنشير اليه اذ قضية ما ذكرناه مراعاة الاحتياط في التعجيل عند حصول التردد الا ان يقوم دليل قاطع لعذر المكلف عنده بجواز التاخير كما قام الدليل عليه في صورة ظن البقاء والحاصل ان الاذن المستفاد من الشارع في التاخير لا يعم صورة ظن الفوات وكذا حكم العقل بجواز التاخير للفعل وقضية حكم العقل بملاحظة ثانيهما هو لزوم التعجيل ولا فرق بين الواجبات الموسعة الموقتة وغيرها من الموسعات المطلقة بل الحال في الاخيرة اظهر والظاهر انه مما لا خلاف فيه في المقامين ولو كان ظن الفوات بسبب ظنه تضيق الوقت ومع ذلك التاخير فالظاهر وجوب التعجيل ايضا لعين ما ذكر ويحتمل عدمه استصحابا لبقاء الوقت سيما اذا لم يمكن استعلام الحال لظهور الفوات مع التاخير ولو اخر فلم يعلم فوات الوقت بنى على الاداء لما ذكر من الاستصحاب فلا عبرة بالظن في الفوات مطلقا وان اكتفى به في الحكم بدخول الوقت في بعض الصور فيكون الحكم بالاتيان الظهرين مع جواز اداء العشائين ايضا ولا يخلو عن بعد فيدق بقضاء ما دل على الاكتفاء بالظن في الدخول بقضائه به في الحكم بالخروج ايضا وفيه تامل وان لم يخل عن قرب ثانيها انه لا اشكال في حصول العصيان لو اخر الواجب فلم يتمكن من فعله فهو كتعمد الترك واما اذا اخر وانكشف فساد ظنه فاتى بالفعل بعد ذلك فلا عصيان بالنسبة الى الامر المتعلق بالفعل لاتيانه به وهل يكون عاصيا بالتاخير المذكور بل هو مما لا ينبغي التامل فيه لما عرفت من وجوب اقدامه على الفعل فيكون مخالفته عصيانا وقد نص عليه جماعة وعزا الفاضل الجواد في شرحه المسئلة الاتية دعوى الاجماع عليه كما هو لغة اذ لم يظهر فيه مخالف سوى ما يظهر من شيخنا البهائي من التوقف فيه وقد يستفاد من شرح منعه لذلك دفعه حجة الفاضل في المسئلة الاتية بعد نقله عنه حكاية الاجماع على العصيان حيث منع من تحقق العصيان بعد ظهور بطلان الظن اذ بعد تسليم تحقق التضيق وتعين الاتيان بالفعل كيف يعقل انتفاء العصيان مع المخالفة وكانه اراد به عدم حصول العصيان بالنسبة الى اصل الواجب وعدم ترتب العقوبة على تلك المعصية كيف كان فما يستفاد من ظاهره ضعيف جدا وكانه ذكره للابراز في مقام الرد لا الاعتقاد والا فلا منصوص في كلامه في موضع اخر تحقق العصيان واختار بعض افاضل المتاخرين عدم العصيان معللا بان وجوب العمل بالظن ليس وجوبا اصليا كوجوب الصلوة بل هو وجوب توصلي من باب المقدمة كالصلوة الى الجوانب الاربع وترك وطي الزوجة عند اشتباهها بالاجنبية ولا عقاب على ترك المقدمات وانما يترتب العقاب على ترك نفس الواجب وهو كما ترى اذ لو اراد بذلك المنع من وجوب التعجيل المتعين وجوبا لمقدمة فلا عصيان من جهتها فهو فاسد اذ المفروض تسليمه لوجوبه في المقام وتضيق الواجب عنده من جهة الظن المفروض وان اراد به عدم تحقق العفو على ترك المقدمة بنفسها ففيه ان حصول العصيان غير متقوم بترتب العقوبة ولو سلم فلا نسلم لا استحقاق العقوبة فليس استحقاق العقوبة المترتبة على ترك المقدمة الا من جهة ترك نفس الواجب نظرا الى ادائه لها الى تركه كما مر الكلام فيه وهو كاف في حصول العصيان في المقام فان قلنا ان المفروض في المقام عدم ادائها الى ترك الواجب لانكشاف الخلاف فلا يترتب عليه العقوبة من جهة الاداء فيه قلت من البين ان وجوب التعجيل في المقام ليس من جهة توقف الفعل عليه واقعا والا لما امكن حصوله من دونه ضرورة عدم امكان حصول الواجب من دون مقدمته والا لم يكن مقدمة له بل انما يجب لانه من جهة كونه مقدمة للعلم بالخروج عن عهدة التكليف حيث ان الواجب عليه العلم بعدم الاقدام على ترك الواجب المتوقف على الاقدام على الفعل حسب ما قررناه فالعصيان من الجهة المذكورة حاصل في المقام قطعا سواء انكشف الخلاف او ترك الاتيان بالفعل مؤديا اليه يقينا والحاصل ان التجري على ترك الواجب وفعل الحرام محرم ويتوقف الاحتراز عنه على التعجيل بالفعل في المقام كما انه يتوقف على الصلوة الى الجوانب الاربع وترك وطي المرتين عند الاشتباه فلو فعله في ذلك بتاخير الفعل في المقام والاقتصار على الصلوة الى الجهة الواحدة ووطي واحدة منهما فقد تجرى على العصيان وعصى من تلك الجهة قطعا وان انكشف خلاف ظنه في المقام وتبين بعد ذلك مصادفة ما صلاه للجهة اتفاقا او كون الموطوءة هي زوجته فقضيته ذلك عدم تحقق العصيان بالنسبة الى التكليف المتعلق بنفس الفعل واما بالنسبة الى تكليفه بتحصيل اليقين بتفريغ الذمة بعد تيقن الاشتغال ووجوب تحصيل الاطمينان بعدم الاقدام على ترك الواجب وفعل الحرام فلا اذ من البين عدم حصول الواجب المذكور واستحقاق العقوبة انما هو من تلك الجهة لا من جهة ترك المقدمة نفسها كيف ومن البين ان تكرار الفعل في اشتباه القبلة والاجتناب عنهما في اشتباه الزوجة انما هو من قبيل مقدمة العلم دون مقدمة نفس الواجب فيترتب العقاب على ترك المقدمة المفروضة انما هو من جهة عدم حصول الواجب الذي هو العلم فكذا الحال في المقام وانكشاف التمكن من اداء الواجب بعده لا يغير الحكم من جهة انتفاء الاثم كما هو الحال في المثالين سواء قلنا بوجوب المقدمة او لم نقل به فترتب العقاب على ترك المقدمة في المقام انما هو من

اداؤه الى ترك الواجب المذكور والاقدام على التجري على ترك الواجب دون ترك نفس الفعل وذلك ظاهر تماماً ثم انه لو ظهر كذب ظنه فاتى بالفعل في الوقت
المفروض فهل يكون مؤدياً او قاضياً فيه خلاف والمعروف هو الاول بل الظاهر الاتفاق عليه اذ لم ينقل منهم خلاف في ذلك والخلاف فيه محكي عن القاضي
ابي بكر من العامة فقد اختار كونه قاضياً والحق هو الاول والوجه فيه واضح نظراً الى وقوعه في الوقت المقدّر له شرعاً ووجوب التعجيل فيه عند ظن الفوات انما هو من جهة
الاطمينان بعدم تفويت الواجب حسبما مرّ لا من جهة كون ذلك هو وقته الموظف له وتوضيح ذلك ان وقت الموسّع الموقت محدود دائماً باحد الامرين من الحدّ
المعيّن من الوقت وما ينتهي اليه التمكن من الفعل فيه ويتحدد في الواقع بين الامرين ويكون السابق منهما هو حدّه الذي ينتهي الوجوب اليه انما تعين عليه الفعل
عند حصول الظن المفروض لظنه كون الحدّ بالنسبة اليه هو الثاني فلما تبين الخلاف ظهر له كون الحدّ هو الاول لكان اداء هذا والذي يقضيه التحقيق في المقام
ان يقال ان بقاء المكلف الى اخر الوقت وتمكنه من الفعل الى الاخر مما لا ربط له بالتوقيت بل التحديد بالوقت الخاص حاصل على كل حال فانه من الامور الوضعية لا يختلف
الحال فيه بين القادر والعاجز غاية الامر انه لا يكون مكلفاً بالفعل في اوقات العجز لذا لو لم يتمكن من الفعل في اثنائه بين الوقت لم يكن التوقيت منه منتفياً
متجزياً على حسب ذلك فالتوقيت هو تقييد الفعل بالزمان الخاص وتحديد ايقاعه بالحدّ المعين من الزمان وقضية ذلك انه لو اتى به المكلف في الزمان المفروض
كان اداء وكان واجباً لاشتماله على تقييده باستجماعه لشرائط التكليف ولا ينافي ذلك امتناع صدوره منه في بعض اجزاء الوقت كما ان تقييد الفعل بايقاعه في مكان
متسع محدود اذا لم يتمكن المكلف من ايقاعه في بعض اجزائه لا يقضي بتحديد ذلك الفعل بخصوص البعض المقدور عليه بل ليس المكان المعين له الا جميع ذلك
غير ان المكلف لا يقدر الا على ادائه في البعض منه فيجب عليه اختيار المقدور فكذا الواجب في المقام مع عدم تمكن المكلف من ادائه في بعض اجزاء الوقت هو داخل
في البعض المقدور من غير لزوم توقيت اخر للفعل فان قلت انه اذا ارتفع عنه التكليف عند انتفاء القدرة عليه لم يتصف الفعل اذن بالوجوب ومعه لا وجه لضمانه
اذن بالوجوب الموسع قلت مفاد توسعة الوجوب في المقام هو كون الوجوب المتعلق بالفعل في اصل الشريعة مقيداً بجميع الوقت المتسع مع تبع توقيت الفعل بالزمان
المفروض وتعيينه بذلك الوقت فنا لاداء بحيث لو اتى به في اوله او وسطه او اخره كان اداء له في الوقت الموظف هو كما ذكرنا حكم وضعي لا يختلف الحال فيه من
استجماعه لشرائط التكليف في جميع ذلك الوقت وعدمه غاية الامر انه مع عدم تمكنه من بعض اجزاء الوقت يتعين عليه الاتيان به في الباقي اذا علم او ظن ذلك
نظير المخيّر اذا تمكن من واحد منها ولم يتمكن من الباقي فانه يتعين عليه الاتيان بالمقدور مع كون الوجوب المتعلق به في اصل الشريعة تخييرياً فههنا ايضاً وجوب الفعل في
اصل الشريعة في جميع ذلك الوقت بحيث لو اتى به في اي جزء من اجزائه كان مؤدياً له في وقته الموظف لولا حصول مانع من تعلق التكليف به ووجوبه له بالنسبة
الى المستجمع لشرائط التكليف واقعاً ووجوبه له متعلق بالمكلف على حسب ما يعتقده من تمكنه من الفعل وعدمه فالثالث حكم ظاهري يختلف بحسب اختلاف اعتقاد المكلف
على ما هو الحال في المقام حيث ظن عدم التمكن من الفعل فيما بعد ذلك الزمان فتعين عليه الفعل ولم يجز له التأخير عنه ثم لما انكشف عليه الخلاف جرى تكليفه
على حسب ما انكشف له ومبنى كلام القاضي على ملاحظة الوجوب على الوجه المذكور مع زعمه كون ذلك تحديداً واقعياً والثاني حكم واقعي لا يختلف الحال فيه بحسب اختلاف
الاعتقاد الا انه يجب عليه التجري في الظاهر بعد ظهور الحال عنده حسبما علم وعلى هذا الوجه مبنى الجواب المتقدم فيكون الوجوب على الوجه الاول ظاهرياً حسبما قررنا ما ادّعي
من ان الاول هو حكمه المقرر في اصل الشريعة وتعلقه بالمكلف واقعاً او ظاهراً موقوف على اجتماع شرائطه عليه مبنى التوقيت والجواب الذي اخترناه في المقام مبني على
ملاحظة ذلك فعلى هذا يكون ذلك الوقت بجميعه وقتاً موظفاً لذلك الفعل وان لم يتمكن المكلف من ادائه في بعض اجزائه او زعم عدم تمكنه منه فلما انكشف خلافه
فاتى به فيه فلا قاضي بكونه قاضياً مع ادائه له في الوقت المقرر كيف ولو اعتقد عدم تمكنه من احد الواجبين المخيرين تعين عليه الاخر نظراً الى التكليف على النحو المفروض في
المقام لو انكشف خطأه في ذلك قبل الاتيان به فتمكن من الاخر لم يرتفع عنه التخيير الثابت له باصل الشرع من جهة تعيين الاخر عليه بالعارض فكذا الحال في المقام
اذ لا يعقل فرق بين المقامين كما لا يخفى ولا فرق في ذلك بين الموسع الوقت وغيره واطلاق الامر في الثاني قاض بذلك ايضاً حجة القاضي على كونه قاضياً تعين ذلك
الوقت للفعل عند حصول الظن المفروض وعدم جواز التأخير عنه فلا توسعة في الوجوب بالنسبة الى ما بعد ذلك فاذا اخّر عنه كان قضاء اذ ليس مفاده الا ايقاع
الفعل خارجاً عن الوقت المعين له شرعاً وضعفه ظاهر بعد ما قررنا اذ مجرد تضييق الوجوب بالعارض لمجرد ظن المكلف لا يقضي بخروج الوقت المقرر شرعاً عن كونه وقتاً
سيما بعد ظهور خطائه في ظنه فظاهر اطلاق النص القاضي بكونه وقتاً يدل عليه ولا دليل على تقييده وكون حصول التضييق من جهة الظن الفاسد قاضياً بذلك الدعوى
وقضية الاصل عدمه مع ما عرفت من ظهور فساده بل قد عرفت انه مع صدق الظن ومطابقته للواقع لا يكون ذلك الوقت خارجاً عن التوقيت غاية الامر انه لا يتمكن
المكلف من الاتيان بالفعل فيه فان التوقيت حكم وضعي حسبما اشرنا اليه هذا واعلم انه لا ثمرة للخلاف المذكور في المقام الا في نية الاداء والقضاء وقيل
بوجوب تعيين ذلك وهو ضعيف نعم قد يجعل الثمرة جواز نية الاداء على المشهور وجواز نية القضاء على الاخر اذ لا يجوز قصد الخلاف ولو جعل الثمرة فيه جواز
تأخير الفعل اذن عن الوقت الموظف بناء على القضائية لكونه قضاء في الجميع فلا اختصاص له بالوقت المفروض بخلاف ما لو كان اداء كان فاسداً اذ لا قائل بالتزام
احد بذلك الا اتفاق من الكل قائم على خلافه ومنه يظهر فساد جعل الثمرة في المقام توقفه على الامر الجديد بناء على كونه قضاء اذ لا قائل ظاهراً به ونحو على ذلك
وسقوط الامر الاول لعل القاضي يكون القضاء بالامر الاول او لعدم الفصل بين هذا النحو من القضاء وغيره فيكتفي في ذلك بالامر الاول ونحو ذلك ابهما يقول
لو ظن السلامة فاخّر الفعل ثم مات فجأة في اثناء الوقت وطرأه مانع بغتة فلم يتمكن من الفعل في باقي الوقت فهل يكون عاصياً بترك الفعل ولا عصيان
في شأنه التحقيق الثاني اذ المفروض جواز التأخير شرعاً كما هو قضية توسعة الوقت فاذا كان جائزاً وتفرع عليه ترك الفعل لم يعقل منه صدق العصيان ولم يصح
عقوبته عليه اذ لا عقاب على الجائز وقد يورد عليه بان الجائز شرعاً هو التأخير والاتيان بالفعل في الوقت الاخير دون الترك وحيث كان المظنون هو الاتيان به
فيما بعد الاول تجويز الشارع له التأخير والاتيان به بعد ذلك وليس المجوّز له شرعاً ترك الفعل والا خرج الواجب عن الوجوب ومحصله ان الجائز هو التأخير
بشرط سلامة العاقبة فلا يجوز مع عدمها ولو جهل عليه بان سلامة العاقبة مما لا يمكن العلم بها فلو كانت شرطاً في المقام لادّى الى التكليف بالمحال لا محالة اذ انه
ع على امر مجهول ممتنع العلم به وقد يدفع ذلك بانه انما يلزم التكليف بالمحال لو كان التأخير واجباً اما لو كان جائزاً فلا لجواز التقديم ايضاً فيكون المكلف ... الجامع

بين الامرين من التقديم والتأخير المشروط بالشرط المذكور ولا استحالة فيه اذ من الفعل الجامع بين المقيد وغير المقيد واجيب عنه بان الواجب هو
التقديم اذ يتعين عليه في مقام الامتثال اختيار المقدم فلا يجوز له التأخير عن اول الازمنة فيكون واجبا مضيقا لا موسعا هف وايضا يكون الحكم
بجواز التأخير لغوا اعتبار ما بنى على الحكم نظرا الى عدم امكانه لتوقفه على الشرط المذكور ويمكن ان يقال ان توقف التأخير على سلامة العاقبة لا يقضي بتوقفه
على العلم بها لما مر بل يكتفي في ذلك بالظن نظرا الى انسداد سبيل العلم به وهو ممكن الحصول في العادة فان قلت ان الاكتفاء فيه بالظن قاض بانتفاء
الاثم اذ المفروض مع حصول الظن المفروض وطرو المانع بغتة فلا عقاب على المخالفة قلت ليس الظن المفروض شرطا في الجواز ليجوز التأخير في الواقع مع
حصوله وانما الشرط في المقام هو السلامة لكن لما لم يتمكن المكلف من العلم بها اكتفى فيه بالظن فهو انما يكون طريقا الى حصول الشرط لا عينه فاذا تخلف الطريق
عن الواقع تفرع على الواقع ما لم يتفرع عليه من الاثم والعقوبة فالعقوبة المتفرعة على ترك الواجب الحاصل بالتأخير لا يتخلف عنه في المقام الا انه لما كان
المكلف مطمئنا من اداء الواجب عدم حصول الترك منه جاز له التأخير من تلك الجهة ولو كان معتقدا حصول العقوبة على فرض التخلف وحصول الترك فلا
ينافي ذلك تفرعه عليه ولا تجويز الشرع او العقل الاقدام عليه في هذه الحال الا ترى انه لو ظن سلامة الطريق جاز له السفر بل وجب عليه مع وجوبه ولا
يقضي ذلك بعدم تفرع ما يترتب على السفر من المفاسد المحتملة فيه والعقل والشرع انما يجوزان الاقدام من جهة بعد ذلك الاحتمال وان تفرع عليه
ذلك على فرض خطأ الظن المفروض فاي مانع في المقام من تفرعه عليه مع ظهور الخطأ ويدفعه ان الاثار المتفرعة هناك انما تترتب على نفس الافعال
والاثم المترتب هنا انما يتفرع على حصول العصيان والاقدام على المخالفة وحيث تحقق منه الاذن في التأخير مع ظن السلامة فلا اقدام على المعصية عمدا وان تخلف
الظن عن الواقع وحصل ترك المطلوب لتحقق الترخيص على الوجه المشروع السائغ المأذون فيه من الامر فلا يعقل ترتب العقوبة عليه من تلك الجهة مع عدم مخالفته
لولا وجريانه على مقتضى ما امره اذ من علله ان لا يعاقب على ما نقول من انتفاء العقوبة مبنيا على الملازمة بين الاكتفاء بظن سلامة العاقبة وحصول السلامة من حصول
التخلف في المثال المفروض وغيره وانما المقصود عدم امكان حصول الاقدام على العصيان مع تجويز التأخير اذا اتفق معه حصول الترك من غير اختيار ومن هنا
قد يتخيل الفرق بين الواجبات الموسعة في حكم الشرع وما حكم بتوسعه العقل اذ مع تجويز الشرع للتأخير لا يعقل منه التأثيم والعقوبة على الترك المتفرع على نحو
واما لو كان ذلك بحكم العقل من دون حكم الشرع بجواز التأخير فلا يتجه ذلك فان الامر يريد الفعل من المأمور لا في اي جزء كان من الزمان من غير فرق عنده
بين ايقاعه في الاول وغيره والعقل انما يجوز التأخير من جهة الظن والاطمينان بحصول مطلوب الشارع في الزمان الثاني والثالث مثلا على نحو ما ذكر في المثال
فان قلنا بتجويز العقل التأخير كتجويز الشرع لما تقدم من ان ما حكم به العقل فقد حكم به الشرع فاي فرق بين الصورتين قلت ان العقل في المقام لا يجوز
التأخير الذي يترتب عليه الترك وانما يجوز التأخير من جهة الاطمينان بحصول المطلوب في الثاني مثلا ولذا ترى انه يجوز ذلك مع اعتقاده تحقق الاثم والعقوبة
على فرض تفرع الترك على التأخير لبعد ذلك الاحتمال في نظره كما في احتمال افتراس السبع له او قتل اللص في اقدامه على السفر مع ظن سلامته فحكم العقل بجواز
التأخير على الوجه المذكور لا ينافي تفرع العقوبة على فرض التخلف لئلا يلزم المطابقة بين الحكمين بل لو حكم الشرع ايضا بجواز التأخير على الوجه المذكور من جهة الاطمينان
بعدم حصول العصيان لم يمنع ذلك من عقوبته على فرض حصول العصيان وانما قلنا بالمنع لا من جهة اطلاق التجويز هذا غاية ما يتخيل في المقام لكنك خبير بان ذلك
لا يصحح تفرع العقوبة ولا تحقق العصيان اذ ليس العصيان مجرد ترك المأمور به لحصوله من الساهي والناسي ونحوهما مما لا كلام في عدم عصيانه وانما العصيان
على وجه غير مأذون فيه والمفروض من حصول الاذن في التأخير الملازم للترك بحسب الواقع وان لم يعلم به المأمور فلا يعقل حصول العصيان سواء حصل ذلك الاذن من
الشرع على الوجه المذكور او غيره او من العقل الذي امر الشرع باتباعه وقضى البرهان بمواصفته لحكم الشرع وكونه من ادلته فالتحقيق في المقام عدم تحقق العصيان
وعدم ترتب الذم والعقوبة على ذلك في المقام مطلقا خاصها انه لو شك في تمكنه من الفعل مع التأخير وخروج الوقت فهل يجوز له التأخير وجهان من استصحاب القدرة وبقاء
الوقت وثبوت جواز التأخير بحكم الشرع في الصورة الاولى فلا يدفع بمجرد الاحتمال ومن وجوب الفعل وعدم جواز الاقدام على تركه ومع الشك المفروض يكون في
تأخيره الفعل اقدام على ترك الامتثال لعدم اطمينانه اذن باداء الواجب وفيه تأمل في شمول ما دل على جواز التأخير لتلك الصورة وقد يفصل في ذلك بين الموسع
الموقت والموسع الثابت بحكم العقل في الواجب المطلق فيقال بجواز التأخير في الاول نظرا الى اطلاق الاذن في التأخير بخلاف الثاني فان حكم العقل بجواز التأخير
انما هو من جهة توهم حصول الفعل ولا وثوق مع الشك ويمكن ان يقال بدوران الحكم في المقامين مدار خوف الفوت بالتأخير وعدمه فيمنع منه مع حصول الخوف
في الصورتين دون ما اذا لم يحصل الفوات هذا كله في جواز التأخير وعدمه واما اذا اخر ثم خرج سواء قلنا بعصيانه اولا فلا ريب في الحكم بكونه اداء الى ان يثبت خروج
الوقت ومنه يظهر قوة القول بجواز التأخير فيما اذا اعتقد بقاء الشك المفروض مع التأخير ليتمكن من اداء الفعل فيما يحكم شرعا بكونه من الوقت ولو كان
بقاء شك من جهة ترك الاستعلام مع تمكنه منه ففي جواز التأخير نظر ولو اخره فالظاهر عدم وجوب الاستعلام وكونه اداء ولو مع عدم ظهور خروج الوقت سابعها
انه لو كان بانيا على ترك الفعل مطلقا في اول الوقت ثم اتفق موته فجاءة مثلا في اثناء الوقت فهل يكون عاصيا بترك الفعل لصدق كونه متعمدا لترك الواجب
او انه لما كان التأخير جائزا في حكم الشرع لم يتحقق منه عصيان بالتأخير والترك الحاصل فيما بعد ذلك مقرون بعدم التمكن من الفعل فلا تكليف اذن ليتصور
معه العصيان فهي كصورة العزم على الفعل حسبما مر غاية الامر ان يكون عاصيا بترك العزم او العزم على الترك على القول بوجوب العزم او تحريم العزم على الترك
ولا ربط لذلك بالعصيان بترك اصل الفعل وجهان كان اوجههما الاول لا من جهة وجوب العزم وبدليته عن الفعل بل لما عرفت من صدق تعمده لترك الواجب
عنه وانتفاء التمكن منه في الاثناء لا يدفع الصدق المذكور نعم لو ندم عن ذلك كان بانيا على الفعل على فرض التمكن منه فيما امكن القول بعد صدق ذلك
الا انه لا يخرج عن بعد ولو كان غافلا عن الفعل في الاخر غير ملتفت ليفعل فالظاهر عدم ترتب الاثم على التأخير لعدم صدق تعمد الترك ولو كان متذكرا للفعل في الاثناء
مترددا في الاتيان به وعدمه فوجهان ثامنها انه لو اتى بما يرفع التمكن من الفعل فان كان ذلك قبل دخول الوقت وتعلق الوجوب بالمكلف فيما يكون الوقت
شرطا للوجوب فالظاهر انه مما لا مانع منه في المضيق والموسع وان كان بعد دخول وقت الموسع فان كان مانعا من الاتيان به في تمام الوقت مع العلم به فالظاهر انه في حكم

نعم

نعم لو ترك والظاهر انه لا فرق بين ما اذا كان متمكنا من الفعل حين الاتيان بذلك المانع او غير متمكن منه بجهة اخرى اذ لو لم يكن مانعا منه في جميع الوقت
علما او ظنا ولو علم بقاه فلا مانع من تعرضه للآخر كما لو كان الحال الواقعي بذلك قبل دخول الوقت فيما لا يكون الوقت شرطا في وجوبه اذا علم كونه مانعا منه في جميع
الوقت ولو شك في ارتفاع المانع الحاصل قوى المنع من التعرض لمانع اخر يمنع من الفعل مط علما او ظنا ولو ظن بقاء الحاصل ففي جواز اتيانه بمانع اخر
يعلم معه المنع وجهان اوجههما المنع ولو ظن معه بالمنع ايضا ففيه وجهان ولو كان شاكا في كون ما يقدم عليه مانعا من الاتيان بالواجب في جميع الوقت ففي جواز
الاقدام عليه وجهان وذلك كما اذا اراد النوم بعد دخول الوقت وكان شاكا في تيقظه قبل انقضاء الوقت واما اذا كان ظانا بالانتباه فلا يبعد الجواز
وح فان اتفق استمراره على النوم لم يكن عاصيا حسبما عرفت ثانيها انه قال بعض الافاضل ومما يتفرع على توسيع الوقت وحصول التخيير بين جزئيات
الافعال المتميزة بحسب اجزاء الوقت حصول التخيير بين لوازم الافعال بحسب تلك الاوقات كما اذا كان مقيما في بعض اجزاء الوقت مسافرا في بعضها وكونه صحيحا
في بعضها مريضا في البعض واجدا للماء في بعضها فاقدا له في اخرى فيتخير بين تلك الخصوصيات واللوازم كما انه يتخير بين نفس الافعال اذ التخيير بين الافعال
يستتبع التخيير في لوازمها قال ره فلا يمكن التمسك باستصحاب ما يلزم المكلف في اول الوقت في جزء اخر فالمكلف في اول الظهر اذا كان مقيما مكلف بصلوة
الظهر تماما على القول باعتبار حال الوجوب في مسئلة القصر في السفر لا يمكن التمسك باستصحاب وجوب التمام اول الوقت اقول قضية ما ذكره ره جواز اداء
الواجب لاصحاب الاعذار في اول الوقت من غير حاجة الى التأخير مع جواز زوال العذر وعدمه بل ومع الظن او القطع بارتفاعه بل الظ مما ذكره قضاء ذلك
بجواز التأخير مع عدم حصول العذر في الاول اذا ظن او علم بحصوله مع التأخير بل ويجوز ازدياد العذر المسقط للخصوصية الاختيارية نظرا الى ما زعمه
من التخيير وهذا الكلام على اطلاقه مما لا وجه له اصلا وتوضيح الكلام في المقام ان الخصوصيات التابعة لكل من تلك الافعال الخاصة اما ان تكون تابعة للطبيعة
المطلقة في حال الاختيار فتكون متساوية الثبوت بالنسبة اليها او تكون مختلفة في ذلك فيثبت بعضها في حال الاختيار وبعضها في حال الاضطرار ثم ان تلك الخصوصيات
اما ان تكون معلوم الثبوت للجزئي الواقع في الزمان الخاص او تكون مشكوك الثبوت له فيختص الحكم بتبعيتها على قيام الدليل عليه فان كانت تلك
الخصوصيات في درجة واحدة فلا ريب في تخيير المكلف بينها كالصلوة التامة والمقصورة والصلوة مع الوضوء او الغسل الرافع وان كان ثبوت احدها في حال الضرورة
لم يجز له تأخير الواجب اليه مع تمكنه واتيان الخصوصية الاختيارية لتعين ذلك عليه ح فلا يجوز له تركه مع الاختيار والتخيير الحاصل من التوسعة لو قلنا به على نحو الواجب
ما يظهر من المص ره لا يفيد ذلك اذ اقصى الامر ان يفيد التخيير كذلك بين الخصوصيات الاختيارية واما التخيير بين الاختيارية والاضطرارية فلا يكون الا على
الترتيب فلا يجوز ترك الاول مع الامكان واختيار الثاني فتفريع ذلك على التخيير المفروض غير متجه ومنه يظهر الحال فيما لو كان في الاول على صفة الاضطرار
لكن كان متمكنا من الصفة الاختيارية مع التأخير فان قضية الاصل في ذلك ايضا وجوب التأخير اذ مقتضى الترتيب اشتراط حصول التمكن معه ح فلا يتعلق
بها التكليف بالاول مع امكان اداء الواجب على وجهه الفرق لتعلق الامر به في كل جزء من اجزاء الزمان على وجه التخيير فيعتبر حاله في كل جزء من الزمان من القدرة
والعجز فيأخذ بمقتضاها غير متجه اذ قد عرفت ان المط في المقام هو حقيقة الفعل الواقع في اجزاء الوقت تخييرا عقليا نعم مع فقد التمكن من الواجب الاختياري
لا وجه للتنزل الى ما يجب حال الاضطرار مع عدم قيام الضرورة وعليه ما علي بما ذهب اليه المص ره من التخيير كما هو ظ القائل المذكور ولا يتجه ذلك ايضا اذ اقصى الامر
ان يكون التخيير مرتبا اذ لا يساوق حال الضرورة حال الاختيار وعدم حصول التمكن منه بالنسبة الى خصوصية ذلك الزمان لا يقضي بعدم حصول التمكن
منه مط فلا وجه لترك ما يقدر عليه من العمل الواجب عليه مع الاختيار واختيار الاخر فلا يتجه لاصحاب الاعذار تقديم الصلوة في اول الوقت مع علمهم بزوال العذر
في الاخر او ظنهم به على حسب ما يقتضيه الاصل المذكور نعم لو قام عليه في خصوص المقام فهو خارج عن محل الكلام ولنتبع الكلام في الواجبين المذكورين
بذكر الواجب الكفائي حسبما جرت عليه طريقة القوم في المقام وكان تركه المص لعدم الخلاف فيه وتوهم عدم ظهور الخلاف فيما في وجوبه على الجميع حسب
ما يأتي الاشارة اليه وعرف تارة بانه الواجب الذي يريد به الشارع وقوعه من غير ان يقصد عين فاعله حسبما يستفاد من تحديد تعاريفهم وتارة بانه الواجب
الذي يسقط من الكل بفعل البعض علما او ظنا وقريب منه ما يستفاد من الروضة من تحديده بما يجب على الجميع الى ان يقوم به من به الكفاية فيسقط عن
الباقين سقوطا مراعى باستمرار القائم به الى ان يحصل الغرض المطلوب منه شرعا واخرى بانه ما وجب على الجميع لا على سبيل الجمع في معنا انه ما يجب على الكل
على البدل لا معا واولى حدوده ايضا انه ما وجب على الكل على وجه يقتضي اداء من اي بعض كان ممن يحصل منه ذلك المط ويستفاد ذلك ايضا من الرد من شرحه ولا
ولا خلاف بين المسلمين في وقوعه في الشريعة بل لا يبعد دعوى الضرورة عليه في الجملة وحكاية الاجماع على وجوب خصوص بعض الواجبات كما في كتب الفروع وقد
وقع الخلاف فيمن يتعلق به الوجوب الكفائي على اقوال ومنشأ الاختلاف ان حكم الكفائي بالاتفاق من الكل عصيان الجميع بالترك واداء الواجب وسقوطه
بفعل البعض فالاول قاض بوجوبه على الجميع الا لما عصى الكل بالترك والثاني قاض بوجوبه على البعض وجواز تركه من الباقين في الجملة واذا لما ادي
بفعل البعض والمنقول فيه اقوال ثلثة احدها ان الوجوب فيه متعلق بالجميع ويسقط من الباقين بفعل البعض وهو المحكي عن اصحابنا وممن نص عليه جماعة
منهم في غاية المأمول انه المشهور وعليه اصحابنا واكثر العامة ثم ان ظ ما يتراءى من ذلك بل المحكي عنهم في ذلك انه يجب على الجميع على نحو الوجوب العيني ويسقط
الوجوب عنهم بفعل البعض قيل كما ان طرو الحيض مسقط الصلوة عن الحائض فالذي يوهمه ذلك وكلام جماعة منهم كون سقوط الوجوب عن الباقين
من جهة انتفاء الموضوع ح بفعل البعض والذي يقوى في النظر ويحتمل ان يكون مراد الجماعة كما هو لازم من بعضهم انه يجب على الجميع على وجه يقتضي اداء
ذلك الواجب بفعل البعض فسقوطه عن الباقين انما هو باداء الواجب بعد فرض المسقط له فليس من قبيل سقوط وجوب اداء الدين باداء الغير له على وجه
التبرع او ابراء الغريم اياه حيث لا يبقى معه موضوع للدين حتى يجب اداؤه بل انما يسقط بحصول عين الواجب كسقوط ساير الواجبات العينية باداءها وان
يكون اداء الواجب ح الا من المباشر له حيث ان القائم به دون غيره ثانيها تعلق الوجوب فيه بالبعض ممن يكتفي به في اداء الفعل نظير ما ذكر في الواجب المخير من
تعلق الوجوب باحد الافعال غير ان الابهام هنا في المكلف وهناك في المكلف به وهو محكي عن جماعة من العامة كالرازي والبيضاوي وعزي الى الشافعية

ينسب ذلك الى احد من الخاصة بل اكثر العامة على ما ذكره على خلافه فانا نريد بذلك كون المكلف هو البعض المبهم الغير المعين بحسب الواقع كما انه
غير متعين عندنا فان البين فساده لوضوح كون التكليف صفة وجودية لا يمكن تعلقه خارجا بالمبهم ضرورة صحة سلبه عن كل بعض معين فيصح سلبه
كليا عن الجميع فلا يجامع الايجاب الجزئي وتفسيره اخرا البعض المبهم غير موجود في الخارج فلا يعقل ان يتعلق به صفة وجودية في الخارج وانا نريد به
تعلق التكليف بالبعض المعين بحسب الواقع وفي علم الله سبحانه وان لم يتعين عندنا كما حكي ذلك ايضا فهو لا ينافي المقام وان لم يعرف القائل به فهو ايضا ظاهر الفساد لاختصاص
الوجوب اذن بذلك البعض وان قام فعل الغير مقامه وقضى بسقوطه عنه حسب ما دل الدليل عليه الا ان ذلك لا يقضي بعصيان الكل عند ترك الاتيان به كما يقضي
اتفاق الكل عليه غاية الامر لزوم العصيان من جهة التجري ان سلم لزوم ذلك وذلك غير عصيانهم بترك الواجب على ما يقضي به الاجماع مضافا الى انه لا ترجيح
للبعض على البعض في اداء المطلوب فتخصيص الشارع بعضهم بذلك دون غيره ترجيح من غير مرجح يستحيل حصوله منه وانا نريد به تعلق الوجوب بمطلق البعض على نحو
الكلي الطبيعي الصادق على كل من الابعاض حسب ما ذكرناه في الواجب المخير فيجب اذن على كل من الافراد بدلا لانطباق مفهوم البعض عليه فهو عين القول بوجوبه
على الكل على سبيل البدل اذ ليس المكلف مفهوم البعض بل هو عنوان الكل من ابعاض المكلفين فيكون المكلف هو كل من تلك الابعاض على وجه البدل فعل من اي
منهم كان وقضية التكليف الحاصل على الوجه المذكور اداء الواجب منهم بفعل اي منهم وعصيان الجميع عند ترك الكل فيعود الخلاف بين القولين لفظيا
ثالثها القول بوجوبه على المجموع من حيث هو لا على كل واحد منهم ولا على البعض فمع الترك يلزم تاثيم المجموع بالذات وتاثيم كل واحد منهم بالعرض ومع اتيان
البعض به يتحقق حصول الفعل من المجموع في الجملة فيسقط الوجوب وعزي القول به الى قطب الدين الشيرازي وانت خبير بان من الظاهر عدم وجوب الفعل على المجموع
بحيث يكون المطلوب حصول ذلك الفعل من المجموع من حيث هو وكذا عدم وجوبه على المجموع بان يراد صدور الفعل الواحد من المجموع لعدم الاكتفاء اذن بفعل البعض
ووجوبه فليس المجموع بذلك الفعل اما بالتكرير كما في الاول او التقسيط كما في الثاني فان اراد من وجوبه على المجموع ان يجب على المجموع صدور الفعل من البعض
فهو غير معقول اذ لا معنى لوجوب الفعل الصادر من الغير على اخر وان اراد به وجوب صدور الفعل على تلك الجماعة في الجملة بحيث يحصل اداؤه من اي واحد منهم
فليس مفاده الا وجوب الفعل على الجميع على سبيل البدلية كما هو الملحوظ في تفسير القول الاول بل هو مرجع للقول الثاني كما عرفت فيكون مرجع الاقوال الثلاثة الى
شيء واحد ويعود الخلاف بينها لفظيا هذا وقد حكي عن بعض المتاخرين ان الواجب الكفائي واجب مطلق على البعض الغير المعين وواجب مشروط على كل بعض
منهم بمعنى انه يجب على كل بعض بشرط عدم قيام الباقين به وقد اختاره بعض المعاصرين زاعما ان كل واجب كفائي يشتمل على واجب مطلق ومشروط فالاول متعلق
بالبعض الغير المعين والثاني بالجميع وظ كلامه في تفسير البعض الغير المعين انه البعض اللابشرط الصادق على كل بعض فيكون وجوبه على كل بعض من جهة انطباقه الكلي
بشرط عليه لخصوصية المشخصة غير ملحوظة في المقام وانما يتعلق الوجوب بالكلي اللابشرط الصادق عليه المتعين به وحكي في المقام عن بعض المتاخرين ان كل واجب كفائي
يستلزم واجبا عينيا مشروطا وما يدل عليه الاظ الكفائي بالالتزام وهو هذا الفعل بشرط عدم قيام غيره به فالواجب الكفائي واجب مطلق على بعض غير معين و
الواجب المشروط يجب على جميع الافراد فاذا لم يقم احد منهم به عوقب الكل بالترك لا لاجل تركهم الكفائي بل لتركهم الواجب المشروط مع تحقق الشرط ومع قيام البعض
لا يعاقب الباقون لعدم تحقق شرط الوجوب فان كان المقصود مما ذكر اولا هو ما ذكرنا اتحد القولان والا اختلفا وكيف كان فهو ظاهر الوهن اذ ليس في الكفائي وجوبان
ضرورة انه ليس مطلوب الشارع الا امر واحد يحصل بقيام اي بعض منهم فايجابه لذلك على كل منهم على سبيل البدل خاص بحصول الواجب بفعل احدهم واستحقاقهم
جميعا للعقاب على فرض ترك الكل حسب ما يأتي توضيح القول فيه فتعين الفعل على كل منهم على فرض ترك الباقين له هو عين وجوبه الكفائي الثابت ولا قبل فرض
ترك غيره والظاهر ان القول المذكور انما نشأ من ضيق الخناق في الجمع من حصول الواجب بفعل البعض واستحقاق الجميع للعقوبة على فرض ترك الكل حيث راى ان الوجوب
على البعض ينافي استحقاق الكل للعقوبة كما ان تعلق الوجوب في التخييري باحدهما ينافي استحقاق العقوبة بالكل على تقدير ترك الجميع بل انما يعاقب على احدهما فوجه
حصول وجوبين في المقام على الوجه المذكور وقد عرفت ما يدفع الاشكال من غير حاجة الى الالتزام بذلك على انه يمكن ان يقال ايضا ان ما ذكره وان صحح الحكمين المذكورين
الا انه يلزم على تقدير ترك الجميع استحقاق عقوبتين احدهما على ترك ذلك الواجب المشروط بعد تحقق شرطه بالنسبة الى الكل الذي لازم الوجوب الكفائي على ما نص
عليه والاخرى على ترك نفس الواجب الكفائي المتعلق بالبعض ولا قائل به فكيف يصح الحكم بوجوبه كذلك مع عدم استحقاق العقوبة على تركه اصلا الا ان يقال
بارتفاع ذلك الوجوب بل انتقاله الى العيني فيكون وجوبه كفائيا على تقدير قيام البعض به وعينيا على تقدير عدمه وهو كما ترى تعسف بل لا محصل له اصلا لا يوافق
المنقول المتعلق بالفعل ولا باعث على ذلك الا الالتزام بما ذكره في تفسير البعض الغير المعين ان اراد به كون ذلك البعض عنوانا للكل من مصاديقه فيكون الوجوب متعلقا
بكل من مصاديقه على سبيل البدلية حسب ما قررناه فهو عين القول بوجوبه على الكل بدلا كما عرفت وان اراد به وجوبه على احدهم على سبيل الكلي اللابشرط حسب ما يقتضي
في متعلق الوجوب في التخييري فيصدق ذلك مع كل من الاحاد فهو فاسد لما عرفت من ان المفهوم اللابشرط في الخارج انما يصح تعلق الوجوب في التخييري من جهة تعلقه به في الذهن
وهو متعين فيه كما يتعين الكلي الطبيعي في الذهن وسيأتي توضيح القول فيه ثم انه ربما يبتنى على الاختلاف بين الاقوال المذكورة فلنذكر حجج القائلين بها فنقول
حجة الاولين بعد اتفاق الامامية عليه حسب ما يظهر منهم وجوه احدها انه لو وجب على البعض لما استحق الجميع للعقاب على تقدير تركهم له لوضوح ان استحقاق
العقاب يتبع تعلق الوجوب به فاذا استحق كل منهم العقوبة بتركه دل على وجوبه على كل بخصوصه اذ لولا ذلك لكان استحقاق العقوبة بترك ما وجب على غيره او بترك الغير
ما وجب عليه وهو غير معقول واما بطلان التالي فلقيام الاجماع على استحقاق الجميع للعقوبة وقد حكاه جماعة منهم العلامة والسيد العميدي وشيخنا البهائي
والفاضل الجواد والحاجبي وقد يورد عليه بوجوه الاول انه لا ملازمة بين تاثيم الكل واستحقاقهم للعقوبة والوجوب على الكل اذ يمكن القول بوجوبه على مطلق البعض
وتاثيم الكل عند ترك الكل الا ترى انه يصح للمولى ان يقول لعبيده لياتي احد منكم بهذا الفعل في هذا اليوم البتة ولو تركتموه اجمع لاعاقبتكم جميعا على ترك مطلوبي فيحكم
العقل بتاثيم الجميع واستحقاقهم للعقوبة مع ايجابه الفعل على احدهم وفيه انه ان اريد بوجوبه على مطلق البعض كون المكلف هو البعض في الجملة من غير ان يتعلق الوجوب
بكل منهم فقضاء ذلك بتاثيم الجميع غير معقول بل قضيته ذلك هو تاثيم المكلف الذي هو البعض واستحقاقه العقوبة عند المخالفة وقضاء ترك المامور به بتاثيم المكلف

عن

عند المخالفة واستحقاقا العقوبة دون غيره وهو مع مخالفته للاجماع مما لا محصّل له وان اريد وجوبه على كل واحد فاحد من جهة كونه بعضا منهم
فهو عين القول بوجوبه على الكل حسبما يأتي توضيح القول فيه انشاء الله وعليه يحمل المثال المفروض الثاني مما اشار اليه جمال المحققين في حواشيه على العضدي
من منع التنافي بين تعلق الوجوب بالبعض المبهم وتعلق الاثم بالجميع بل لا مانع منه وكون ذلك غير معقول ممنوع فانا نقطع كما يشهد به الملاحظة العرفية بتعلق الوجوب
اولا على البعض المبهم والغرض صدور الفعل من البعض اىّ بعض كان لكن لما لم يكن تأثيم غير المعين معقولا تعلق القصد ثانيا بتأثيم الجميع لو تركوه ولا يمكن هنا
ذلك فضلا عن ان لا يكون معقولا وفيه انه ان اراد بذلك كما هو الظاهر من كلامه ان تعلق الوجوب بالبعض على الوجه المذكور لما لم يكن قاضيا بتأثيم الجميع عصيان
الكل عند المخالفة حسبما قررناه فلا بد في الحكم بتأثيم الكل من تعلق قصد ثانيا بتأثيم الجميع على فرض المخالفة حتى يمكن اسناد الاثم اليهم جميعا فهو غير معقول
المعنى اذ لو اراد من تعلق قصد ثانيا بتأثيم الكل حكمه بالوجوب على الكل ليتفرع عليه تأثيمهم على تقدير المخالفة فهو قول بتعلق الوجوب بالكل واعتبار ايجابه
عليهم ثانيا مما لا ثمرة فيه بل لا وجه له اصلا اذ لو كان تأثيم البعض المبهم غير معقول كان الحكم بوجوبه على البعض كذلك غير معقول ايضا لمساقتهما وان اراد
مجرد الحكم بتأثيم الجميع ثانيا ليتفرع عليه عصيان الكل على تقدير المخالفة من غير ان يتعلق الايجاب بالكل فهو ايضا بيّن الفساد اذ لو لم يكن مخالفة
التكليف المفروض قاضيا بتأثيم الجميع كيف يجوز للحكيم الحكم بتأثيمهم مع ما هو الا حكم بخلاف ما يستحقونه وظلم بالنسبة اليهم ان فرع على ذلك ورود
العقوبة عليهم كما هو قضية التأثيم وان اراد بذلك ان الحكم بالوجوب على البعض ولا قاض بوجوبه على الكل ثانيا عند التأمل نظرا الى كون البعض المفهوم عنوانا
لكل من الابعاض فيتفرع عليه تأثيم الكل حسبما تبادر به ويساعده فهم العرف فهو متجه لكن يعود الى عين القول بوجوبه على الكل فانه لا بدية
به سوى ذلك عند التحقيق حسبما فصلنا القول فيه الثالث ان ما يقتضيه الوجوب على البعض هو الحكم بتأثيم البعض دون الكل وما يرى من استحقاق
الجميع للعقوبة انما هو لاجل ما يستلزمه ذلك التكليف الكفائي من الوجوب العيني المشروط المتعلق بكل واحد منهم حسبما مر الكلام فيه وفيه ما عرفت
من بطلان القول بثبوت تكليفين في المقام مضافا الى ان استحقاق كل منهم للعقوبة من جهة الوجوب المتعلق باحدهما لا يقضي بمعقولية الوجوب الاخر مع
عدم استحقاق العقوبة من جهته ثانيها انه لو وجب على احدهم ولا تعين له عند الآمر وحده فاما ان يكون معينا بحسب الواقع او يكون مبهما في الواقع ايضا
لا سبيل الى شيء من الوجهين اما الاول فلوضوح عدم استحقاق شخص للعقوبة من جهة ترك غير ما وجب عليه بل قضيته دوران التكليف في غير الكفائي جواز
بين شخصين عدم تعلقه بشيء منهما وعدم استحقاق كل منهما للعقوبة بتركه كما في الجنابة الدائرة بين شخصين واما الثاني فلكون الوجوب امرا خارجيا
لا يمكن تعلقه خارجا بالمبهم بل لا بد له من متعلق متعين في الخارج ليصح تعلقه به وقد يورد عليه بما سيجيء الاشارة اليه والى جوابه في حجة القول
الثاني ثالثها انه يصح لكل منهم ان ينوي الوجوب بفعله اجماعا ولو كان واجبا على البعض لما صح ذلك لكون قصد الوجوب من غير من يجب عليه بدعة
محرمة واورد عليه بان الواحد الغير المعين لما كان ملحوظا على وجه اللابشرط كان صادقا على كل منهم انه البعض وكان ذلك حاصلا به فيصح لكل منهم
قصد الوجوب وفيه ان ذلك عين القول بوجوبه على الكل حسبما مر بانطوائه فيه واجب على الكل بدلا على نحو صدق البعض عليهما لكن لا يقوم الوجوب
الا بكل واحد لا بمفهوم البعض اذ لا وجود له كي يعقل تعلق الوجوب به حجة القول الثاني امور الاول انه لو وجب على الجميع لما سقط بفعل
البعض والتالي باطل اجماعا واورد عليه بان سقوط الوجوب بفعل البعض بل بفعل غير المكلف لا ينافي وجوبه على ذلك المكلف كما ان اداء الدين من
غير المديون قاض بسقوطه عنه مع ان المؤدي لا يجب عليه الاداء وفيه ان سقوط الواجب قد يكون باداءه وقد يكون بانتفاء موضوعه والسقوط المفروض في المقام
انما هو باداءه ولا يعقل ان يكون بفعل غير المكلف وقد يدفع بان سقوط الواجب عن البعض الفاعل انما هو بالاداء وعن الباقين بانتفاء موضوعه
ويدفعه ان سقوط الواجب عن الكل انما هو باداءه وان كان المؤدي هو البعض حسبما عرفت الثاني ان اداء الواجب بقيام البعض به دليل على تعلق
الوجوب بالبعض فالمقتضي له موجود والمانع منه مفقود اذ لا يتصور هناك مانع سوى ابهام البعض وهو غير قابل للمنع الا ترى الى المنع من تعلق الوجوب
به في المخير ايضا وقد عرفت خلافه والجواب عنه ظهور الفرق بين المقامين انه لا يعقل تعلق الاثم بواحد غير معين من الشخصين ولا مانع من تعلق الاثم
بواحد معين لترك واحد غير معين من الفعلين وبالجملة لا يعقل تأثيم المبهم دون التأثيم به فهو الفارق بين الامرين والسر فيه ان احد الفعلين مبهم
متعين في الذهن فيمكن اشتغال الذمة به فان الذمة بمنزلة الذهن يتعين فيه الكلي فيصح اشتغالها به اما احد الذمتين فلا تعين لها في الخارج فلا
يعقل تعلق الاشتغال بها في الخارج مع ابهامها فيه كما ان حصول احد التصورين في النفس من دون تعينه بحسب الواقع مما يستحيل عقلا دون تصوره
احد الشيئين من غير تعيين ذلك الشيء وهو ظاهر واورد عليه بان ما ذكر انما يتم لو كان مذهبهم تأثيم واحد مبهم منهم عند الترك اما لو قالوا بتأثيم
الجميع كما هو المذهب فلا يرد ذلك لا منافاة بين الوجوب على البعض وتأثيم الكل عند ترك الكل وفيه انه مع البناء على تعلق الوجوب بواحد مبهم لا وجه
للحكم بتأثيم الجميع فانه انما يصح القول به لو قيل بقضاء ذلك بوجوب الاقدام في الظاهر على الجميع ولا دليل عليه بل قضية الاصل دفع كل واحد منهم
الوجوب عن نفسه بالاصل كالجنابة الدائرة بين شخصين بخلاف ما اذا اشتغلت الذمة باحد الفعلين على وجه الابهام لوجوبهما عليه اذن من جهة
تحصيل اليقين بالفراغ بعد اليقين بالاشتغال فذلك فرق آخر بين الامرين ولو قيل في المقام بوجوب الاقدام على الجميع من جهة
النص كان ذلك قولا بوجوبه على الجميع هف ثم انه مع الغض عن ذلك وتسليم قضاء ذلك بوجوب الاقدام على الجميع في الظاهر فقضية ذلك
من الكل تأثيم واحد غير معين منهم بترك نفس الواجب وتأثيم الباقين من جهة التجري ولا يعقل في الفرض المذكور تأثيم الجميع على ترك نفس الفعل
مع عدم تعلق الوجوب بهم كذلك فالمفسدة على حالها والتحقيق في المقام ان يقال انه ان اراد المستدل بتعلق الوجوب على احدهم على سبيل الابهام
من دون ان يتعلق بخصوص بعضهم اصلا فقد عرفت انه غير معقول اذ الوجوب امر خارجي لا بد له من متعلق معين في الخارج اذ لا وجود لغير المعين
واقعا في الخارج فكيف يعقل تعلق الوجوب به في الخارج كيف ويصح سلب التكليف عن خصوص كل من آحاد الامة فيصح السلب الكلي المنافي

ولا يجاب الجزئي بل ربما لا يصح القول بتعلقه بالمبهم على الوجه المذكور في الواجب المخير مع تعلقه في الذمة حسبما مر الكلام فيه اذ تعلقه بما هو
مفهوم الكلي الصادق على كل منهم نظير ما ذكرناه في المخير ممتنع ولا مانع منه فان الكلي المذكور امر متعين في الخارج في ضمن مصاديقه وتعلق
التكليف به قاض بتعلق الوجوب بكل من مصاديقه على سبيل البدلية كوجوب الافراد كان عند تعلق الامر بالطبيعة اذ ليس وجوبها لك من باب المقدمة بل
هو واجب كل بعين وجوب الطبيعة كما سيأتي الكلام فيه انشاء الله الا ان هناك فرقا بين المقامين سنشير اليه انشاء الله فايجاب الفعل على احدهم بالوجه المذكور
بمنزلة ايجابه على الجميع بالوجه المذكور حسبما قررنا كما ان ايجاب احد الفعلين في المخير بمنزلة ايجاب الجميع على وجه التخيير حسبما مر وقد عرفت عود النزاع
لفظيا لكن لا يذهب عليك ان الفرق بين احد الافراد الملحوظ في الكفائي واحدها الملحوظ في المخير فانه لا يمكن ان يلحظ الاحد في الاول الا عنوانا للجزئيات المندرجة تحته
ويكون الحكم متعلقا بتلك الجزئيات ابتداء وان لوحظت بذلك العنوان الواحد اذ لا يعقل ان يكون نفس مفهوم الاحد من حيث هو متعلقا للتكليف اذ هو
امر كلي مبهم يستحيل وجوده في الخارج فلا يعقل ان يتعلق به التكليف لانه مما هو خارجي والاحد في الثاني يمكن ان يلحظ عنوانا فلا يكون متعلق التكليف
الا خصوص الافعال المندرجة تحته حسبما قررناه في المخير وان يكون نفس مفهوم الاحد متعلقا للتكليف مرادا من المكلف من دون ملاحظة خصوص الفعل
الذي يصدق عليه فيكون كل من الفعلين مقصودا من حيث انطباق مفهوم الاحد عليه لا بخصوصه لما عرفت من كون ذلك المفهوم امرا متعينا في الذمة يمكن تعلق
التكليف به الا ان هذا الاحتمال مدفوع في المخير بجهة اخرى مر تقريرها فانه لا من جهة عدم امكانه كما في المقام وبما ذكرنا يظهر فرق اخر بين الكفائي والتخييري في
ذلك فان المطلوب في المخير هو خصوص الافعال المفروضة من غير اعتبار لانطباقها لكونه انطباق مفهوم الاحد عليها مدخلية في تعلق الامر بها فليس المفهوم المفروض
الا عنوانا لها محضا والمطلوب هو خصوص تلك الافعال على وجه التخيير واما في المقام فيمكن القول بمثل ذلك ايضا الا ان الظاهر تعلق التكليف هنا بخصوص كل من الاشخاص
من حيث انطباق مفهوم الاحد عليه اذ لا يلحظ فيه الطلب الا من احدهم ولا يرتبط خصوص كل منهم في تعلق التكليف فليس الطلب هنا متعلقا بمفهوم الاحد من حيث هو
ولا بخصوص كل من الاشخاص من حيث خصوصها لما عرفت من استحالة الاول وعدم ملاحظة خصوصية المكلف في المقام بل انما المقصود حصول الفعل من واحد منهم فكل
منهم انما يتعلق به التكليف من حيث كونه واحدا منهم فمفهوم الاحد في المقام كلي مبهم يتعلق به الامر لا من حيث هو بل من حيث حصوله في ضمن افراده واتحاده بها
فيتعلق الامر ابتداء بكل من احاد الاشخاص من حيث انطباق المفهوم المذكور عليه لا لخصوصه ويكون ذلك المفهوم عنوانا لما امر به لا لخصوصها فبذلك يصح القول
بتعلق التكليف بجميع تلك الاشخاص على سبيل البدلية وتعلقه بمفهوم احدها ايضا الثالث ان الواجب ما يستحق تاركه الذم والعقاب في الجملة مطلقا والا لانتقض
بالمخير والموسع كما مر وهو هنا حاصل لاستحقاقهم الذم والعقوبة على تقدير ترك الكل وربما يجاب عنه ايضا بان عدم استحقاق الباقين للذم والعقوبة انما هو لسقوط
الواجب عنهم نظرا الى فوات موضوعه بفعل الغير لا لعدم وجوبه عليهم من اول الامر وفيه ما عرفت من ان سقوط الواجب انما هو باداته وحصول مطلوب الامر به على
وجه يسقط الطلب باسقاط موضوعه فاداء الواجب بفعل البعض شاهد على وجوبه على البعض ويدفعه ان اداء الواجب بفعل البعض لا يقضي بوجوبه على البعض لصحة تعلق الوجوب
بالكل على وجه يؤدي الواجب بفعل البعض حسبما مر توضيح القول فيه فالحق ان يقال انه مع ترك الكل يتوجه استحقاق الذم والعقوبة الى الكل فهو شاهد على وجوبه
على الكل واذا ادي الواجب بفعل البعض سقط الذم والعقوبة عن الباقين فيفيد كون الوجوب على الكل على سبيل البدلية دون الاجتماع كما مر الكلام فيه الرابع
قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة فان ظاهر الاية الشريفة ايجاب النفر على الطائفة المبهمة من جهة تنكير الطائفة ولو كان واجبا على الجميع لما خص الطائفة
بالذكر في مقام بيان التكليف واجاب عنه العضدي وغيره بان الظاهر مؤول لقيام الدليل على خلافه وقد عرفت قيام الدليل على وجوبه على الجميع فيؤول ذلك
بان فعل الطائفة مسقط للوجوب عن الجميع قلت ويمكن ان يقال انه لما كان فعل الطائفة مسقطا للوجوب في المقام خصهم بالذكر وان لم يختص الوجوب بهم
والتحقيق في الجواب ما عرفت من ان التعيين ما بايجاب الفعل على الطائفة المطلقة الصادقة على كل من الاحاد لا ينافي القول بوجوبه على الجميع بل بحسب ما قررناه فلا
فرق اذن بين التعبير بوجوبه على الطائفة تعيينا او وجوبه على الجميع بل لا نظير ما قررناه في المخير ولذا عبر في كثير من الكفائيات بذلك كما في قوله تعالى ولتكن منكم
امة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وقوله تعالى وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين الخامس ما حكي عن بعض المحققين من انه لو كان
واجبا على الكل لكان اسقاطه عنهم بعد فعل البعض نسخا للوجوب لانه رفع له ولا نسخ اتفاقا ورد ذلك بمنع الملازمة اذ ليس كل رفع للطلب نسخا فقد
يكون ذلك بسبب انتفاء علة الوجوب كغسل الجنازة بان المقصود بها احترام الميت وقد حصل بفعل البعض فسقط عن الباقين لزوال علة الوجوب والفائدة في
ايجابه على الجميع كون المقصود اقرب الى الحصول وظهر بذلك انه ليس فعل البعض ح قاضيا بالسقوط حقيقة بل اسناده اليه على وجه المجاز والسبب المسقط انما هو زوال
علة الوجوب وانت خبير بان الجواب المذكور انما يوافق القول بكون السقوط عن الباقين من جهة فوات الموضوع لا الاداء اما هو الواجب وقد عرفت وهنه فالحق في
الجواب ان ارتفاع التكليف في المقام انما هو لادائه ومن الواضح ان ارتفاع التكليف بذلك لا يكون نسخا واداء الواجب في المقام وان لم يتحقق بفعل الكل الا انه
على الكل انما كان على وجه يحصل اداؤه بفعل اي منهم حسبما مر الكلام فيه ثم انه ذكر بعض الافاضل هذا الوجه حجة للقول الثالث قائلا بانه لو تعين
على كل واحد كان اسقاطه عن الباقين رفعا للطلب بعد تحققه فيكون نسخا فيفتقر الى خطاب جديد ولا خطاب فلا نسخ فلا يسقط بخلاف ما اذا قلنا بوجوبه على المجموع
فانه لا يستلزم الايجاب على كل واحد ويكون التأثيم للجميع بالذات ولكل واحد بالعرض قلت لا يخفى ان جعل هذا النقض حجة للقول المذكور لا يخرج عن خفاء والاولى في
تقريره ان يقال انه لو تعين الواجب على كل واحد منهم كان سقوطه عن الباقين بعد فعل البعض رفعا للطلب قبل الفعل بالنسبة اليهم فيكون نسخا وهو باطل
اتفاقا وايضا يتوقف حصوله على خطاب فلا نسخ وانه لو لم يتعلق الوجوب بكل واحد منهم لم يصح قصد الوجوب من كل منهم ولم يجز تأثيم الجميع بتركهم فلا بد من تنزيل
ذلك على وجه يجمع بين ما ذكر وليس ذلك الا بالقول بتعلقه بالمجموع على ان يراد وقوع الفعل من المجموع في الجملة بحيث انه لو اتى به البعض مع حصول الفعل
من مجموع الجماعة فيصح من كل منهم قصد الوجوب ولا يحصل ترك الفعل من المجموع الا عند ترك الجميع فيتعلق الاثم اذن بالمجموع بالذات وبكل منهم بالعرض
فالجواب بعد تسليم طريق الجمع بين الامرين المذكورين لا ينحصر فيما ذكر بل يصح على ما قلناه من تعلق الوجوب بكل منهم على سبيل البدلية حسبما فصلنا القول فيه بالاتضح

ذلك على القول بوجوبه على المجموع الا بارجاعه الى ما قلناه حسبما اشرنا اليه هذا وقد ظهر مما قررناه سابقا حجة القول الرابع المحكي عن بعض الافاضل
وغيره والوجه في وهنه فلا حاجة الى اعادته وقد اتضح من الشرح في جميع ما ذكرنا حجة القول المختار ودفع ما ربما يتوهم من الايراد في المقام فلا حاجة الى تطويل
الكلام ولنتمم الكلام في المرام بذكر امور احدها انه لا ريب انه لو ترك الواجب الكفائي جميع المكلفين الواجدين لشرائط التكليف عصى الكل على ما هو قضية
التكليف في المتعلق بهم كما عرفت ولا خلاف فيه على شيء من الاقوال المذكورة نعم قد يتوهم على القول بتعلق التكليف بالمجموع ان لم يقيد بما يرجع الى المختار
توزيع العقاب على الجميع وليس كذلك اذ ليس الواجب عليهم عند القائل المذكور توزيع العمل على الجميع حتى يترتب عليه توزيع العقاب عليهم فهو ايض
يقول بتحقق العصيان بالنسبة الى كل منهم وكذا لا ريب في سقوط التكليف عن الجميع بفعل البعض كذا عدم استحقاق غير الفاعل للثواب وان كان سقوط
الواجب عن الباقين باداء ذلك لحصول الاداء من غيره فلا داعي لاستحقاقه الثواب بفعل غيره وانما يقع الكلام في المقام في امور الاول انه هل يجوز للجميع
التلبس بالفعل فان قلنا بوجوب الفعل على الجميع على نحو ساير الواجبات الا انه يسقط عن الباقين بعد اداء البعض فلا ينبغي الريب في الجواز بل وجوبه عليهم
قبل حصول الفعل من البعض ان قلنا بوجوبه على الكل بدلا كما هو المختار فقد يشكل ذلك نظرا الى ان الواجب فعل واحد فالاتيان بما يزيد عليه مما لا دليل على
شرعيته فيه مع ظهور تعلق الامر في الكفائي بمطلق الطبيعة كغيره من الواجبات فالقول بان الواجب هو المرة مما لا وجه له نعم لو قام الدليل على كون المطلوب
هو الفعل الواحد كتغسيل الميت حيث ان الظ هناك غسل واحد لا انه لم يشرع التلبس باغسال عديدة وانما يشرع الاتيان بفعل واحد منها وان وجب
ذلك على الكل ولا مانع من تعدد المباشر مع اتحاد الفعل لما عرفت من كون وجوبه عليهم على سبيل البدل وكذا الحال في الفعل المحرم اذا صار واجبا
كفائيا لاجل التقية او غيرها اذ لا يجوز الاتيان الا بواحد مع اندفاع الضرورة وان وجب الاتيان به كل على الجميع هذا بخلاف ما لو كان المط مطلق الطبيعة
فانه لو تم اتصاف الواحد بالوجوب واداء الواجب لذا لا يتعين على الجميع التلبس فان ذلك لا ينافي اتصاف الجميع بالوجوب لو اتى به نظرا الى حصول الطبيعة
ايض فان قلت انه مع حصول الطبيعة بالواحد كحصولها بالمتعدد لم لا يكون اداء الواجب هنا بالواحد وفي المتعدد بحصول الواجب فلا حاجة الى ما يزيد عليه بل لا يتبع
الزيادة عليه على ما يقتضيه الاصل وايض قضية حصول الطبيعة في ضمن الجميع اداء الواجب لدى الاتيان بالطبيعة بذلك لحصول الطبيعة بالمتعدد كحصولها بالواحد
وهو خلاف المفروض في المقام اذ كل منهم انما يقصد اداء الواجب بفعله وليس المقصود اداء الواجب بالمجموع قلت يمكن دفع الاول بانه مع صدق الطبيعة على الواحد المتعدد
لا بد من اتصاف الكل بالوجوب قبل سقوط الواجب نظرا الى صدق الطبيعة الواجبة عليه فلا وجه للقول باداء الخصوص الواحد والثاني بانه ليس المقصود من صدق الطبيعة
على المتعدد حصول الامتثال هنا بالمجموع ليكون الاتيان به امتثالا واحدا واداء للواجب وان كان المؤدي متعددا نظرا الى حصول الطبيعة الواجبة بالمتعدد على
نحو حصولها بالواحد بل المقصود اتصاف كل منهما بالوجوب نظرا الى حصول الطبيعة به فيتعدد اداء الواجب متعددا ولا مانع منه بعد تعلق الامر بمطلق الطبيعة وجواز
الاقتصار على البعض لا ينافي وجوب الكل اذ الامر باداء الطبيعة المطلقة يعم الواحد المتعدد ويحصل المط بكل من الوجهين فلا الاقتصار على اداء واحد له
الاتيان بالمتعدد قبل سقوط الواجب لبقاء الامر وصدق الطبيعة عليه فليس الواجب الا مطلق الطبيعة الحاصلة بتلك الحصولات فيتصف الجميع بالوجوب من جهة حصولها و
كل منها فلا وجوب لشيء منها بالخصوص وانما يتصف بالوجوب من جهة حصول الواجب اعني الطبيعة المطلقة بها وقد مر الكلام في ذلك في بحث المرة والتكرار ويشكل
الحال في المقام بان ذلك ان تم فانما يتم في الواجبات العينية واما في المقام فلا يصح ذلك اذ المفروض كون الوجوب هنا على الجميع بدلا فكيف يصح القول باتصاف
الكل بالوجوب معا ويدفعه ان مفاد الوجوب عليهم بدلا هو اداء الواجب بفعل اي منهم حسبما بيناه لا تعلق الوجوب بالواحد على وجه ينافي حصول الواجب من
المتعدد وذلك يقتضي سقوطه عن الباقين بعد فعل الواحد لما اذا اقترنا فاتهم فالكل متصف بالوجوب اذ كل منهم ما وجب عليه قبل سقوط الواجب
مع بقاء الواجب المتعدد لتعلقه بالطبيعة فهو نظير اتصاف الافراد المتعددة الحاصلة من مكلف واحد قبل سقوط الوجوب عنه عند تعلق الامر بالطبيعة حسبما
بيناه ثم الثاني انه هل يسقط الوجوب عن الباقين بشروع البعض فيه او انه انما يسقط باتمام الفعل وجهان وظاهر جماعة منهم نفي الوجوب ما لم يحصل الاتمام
وهو الذي يقتضيه الاصل واطلاق الامر وهو المختار ولا فرق بين الاتيان بمعظم الفعل وعدمه فيجوز اتيان الغير به على وجه الوجوب لكن لو كان المط فعلا واحدا
كان اشكل فقيام الباقين عليه فالظ السقوط عنهم مع سقوطه مراعى باتمام المباشر واما لو كان المط مطلق الطبيعة فلا مانع من مباشرة الباقين
ايض ويكون متصفا بالوجوب قبل اتمام العمل ولو من البعض نعم لو لم يكن اجزاء الفعل مرتبا بعضها بالبعض وشرع فيه بعضهم سقط ذلك البعض عن
الباقين وكان الاتيان بالباقي واجبا على الكفاية الثالث لو اتم البعض فعله قبل الباقين فيما يصح تلبس المتعدد به خرج فعل الباقين من الوجوب
لسقوط التكليف وح فان كان الفعل مما ثبت مشروعيته جاز اتمامه ولو كان مما يحرم قطعه وجب الاتمام من تلك الجهة ولا اشكال في شيء من ذلك ولا اشكل الحال
في الظ الرجوع فيه الى مقتضى الاصل فان كانت عبادة لم يجز الاتمام لان سقوط ذلك التكليف قاض بانتفاء الامر اذ المفروض عدم حصول امر قاض بشرعية
ذلك الفعل والا جاز الاتمام ولو علم في الاول عدم امكان اتمامه قبل الاخر بعد شروعه فيه ففي وجوب تلبسه به وجهان اوجههما ذلك لامكان نظر ورافع
للاخر عن الاتمام ويحتمل البناء على ظ الحال فيسقط عنه الوجوب في الظ سقوطا مراعى بالاتمام فلو كان مما لا يشرع فعله على تقدير سقوط الوجوب
لم يجز الشروع فيه الا مع البعض لو اتى البعض بالفعل فقد سقط عن الباقين فاذا تلبسوا بالفعل بعد ذلك كان نفلا على ما حكي من البعض وحكي لو
يكون فرضا ايض كالاول لما فيه من ترغيب الفاعل لان ثواب الفرض يزيد على النفل وقد كان الفرض متعلقا بالجميع فسقوطه انما هو من باب التخفيف
ولا يخفى وهنه جدا لو اريد به ظاهره ولو اريد به ثبوت ثواب الفرض فهو كما ترى نعم لو قام الدليل في بعض المقامات فلا مانع من القول به من الظ وهو الاول
ايض اذ لم يقم هنا دليل اخر قاض برجحانه لا تولى لك الفعل اذ سقوط الوجوب باداء الفعل قاض بسقوط مطلق الرجحان لما تقرر من عدم بقاء الجنس
بعد ارتفاع الفصل فالحق في ذلك بعد الحكم بالسقوط الرجوع الى حكم الاصل جوازا او منعا نعم لو قام دليل خاص في خصوص بعض المقامات كان
متبعا ثالثها لو اتى بالفعل الكفائي من لم يجب عليه لم يقض ذلك بسقوط الواجب عمن وجب عليه فلو سلم المسلم على الجماعة ورد عليه غير المسلم

ايضا مما لا دليل عليه منه

عليه لم يسقط الوجوب عمن وجب عليه نعم لو كان متعلق الفعل من الغير دافعا لموضوع التكليف سقط عنهم من تلك الجهة وهو غير السقوط
الحاصل بفعل البعض لما عرفت من كونه لتلك السقوط حاصلا باداء الواجب بخلاف المفروض في المقام المشابه لا ريب انه انما يحكم بسقوط الواجب بفعل البعض
اذا كان ذلك الفعل محكوما بصحته فاذا كان فاسدا كان في حكم العدم وهل يبنى فيه على اصالة صحة فعل المسلم ليحكم بالسقوط لمجرد فعله وان لم يعلم انه
على الوجه المقرر او انه يشترط العلم بصحته المتجه هو الاول لعدم امكان العلم بالصحة الواقعية في الغالب جريا على السيرة القاطعة بالحكم بالسقوط عند
اتيان الغير به حملا لفعله على الصحيح كما هو مقتضى الاصل هل يعتبر الظن بالصحة او يكتفي بمجرد احتمالها ولو كان بعيدا او يعتبر عدم الظن بالفساد وجوه
اقواها الثاني اذ اصالة حمل فعل المسلم على الصحة مبنية على التعبد لا يدور مدار الظن فلا بد من الحكم بمقتضاها ومعه لا وجه لعدم الحكم بالسقوط
عن الباقين والتحرز بان السيرة عليه نعم مضافا الى لزوم الحرج لولاه والقول بان القدر الثابت من السقوط بالاجماع انما هو مع حصول الظن بالصحة مع عدمه
لا بد من البناء على حكم الاصل من عدم السقوط مدفوع بما عرفت وقد يقال بان الاصل المذكور معارض باصالة عدم تعلق الوجوب به فيما لو علم بالواقعة بعد قيام ذلك
البعض به ولا قائل بالفصل بين الصورتين فيتساقطان وفيه ان قضية اليقين بالاشتغال هو الحكم بمقتضاه بعد حصوله وعدم حصول اليقين بالبراءة منه
وقضية اصالة البراءة هو الحكم بها في صورة عدم ثبوت الاشتغال شرعا فلا بد من الاخذ بمقتضى كل من الاصلين في محله وقيام الاجماع على عدم الفصل بين
الامرين بحسب الواقع لا ينافي الاخذ بالتفصيل في مقام العمل عملا بمقتضى الاصل في كل من الصورتين فان الذي يقتضيه الاصل هو البناء على التفصيل الا انك قد
عرفت قيام الدليل على السقوط مطلقا المتابع لا فرق في الحكم بالسقوط بفعل البعض بين كونه عدلا او فاسقا لما عرفت من اصالة حمل المسلم على الصحة
مطلقا لاختصاص العدل وعدم اعتبار الظن بالصحة بل ولا عدم الظن بالفساد على انه قد يحصل الظن بالصحة في الفاسق ايضا وقد حكى الشهرة عليه بل لم
يظهر فيه خلاف سوى انه استشكل فيه الفاضل الجواد وتبعه الفاضل الصالح معللين بان الفاسق لا يقبل خبره لو اخبر بايقاع فعله ولا غيره ففعله
ايضا وهو كما ترى قياس فاسد كما انه اريد بذلك انه لو اخبر بصحة فعله لم يقبل خبره لما دل على وجوب التثبت عند خبره فمع عدم اولى يدفعه ان عدم ثبوت
الصحة من جهة قوله لا يقضي بعدم الحكم بها من جهة الاصل المذكور والا لجرى انه لو اخبر بامر موافق للاصل لم يقبل خبره مع انه يعمل بمقتضى الاصل
وهو ظاهر واورد الفاضل الجواد ان قيام الظن مقام العلم انما هو بنص خاص او دلالة العقل عليه وهما منتفيان في المقام فلا عبرة به لان وجوبه على المكلف
معلوم والسقوط عنه بذلك مظنون والعلم لا يسقط بالظن وضعفه ظاهر بعدما عرفت ثم ان قضية ما ذكروه من التعليل جريان الاشكال في مجهول الحال ايضا
والحكم بالاكتفاء به اظهر من الاكتفاء بفعل الفاسق ولظهور قيام السيرة عليه في المقامين سيما في الثاني بل لا يبعد دعوى القطع بالنسبة اليهما من انه اذا علم
بقيام الغير بالكفائي سقط عنه سواء كان ذلك بمشاهدته او بالتواتر او الاخبار المحفوفة بقرائن القطع او بالعادة المفضية الى العلم كما هو في الاموات الذين
لهم اقارب او ارحام واصدقاء في بلد موتهم متوجهين للامور المتعلقة بهم كمال التوجه معتنين بشأنهم غاية الاعتناء اذ المقطوع به في العادة انهم لا
يتركون نعشه من غير غسل ودفن وكفن بل وكذا الحال في غيرهم اذا كان موتهم بين اظهر المسلمين الصالحين المعتنين باوامر الشرع اذا لم يكن
هناك حاجة توجب الذهول عنه وتقضي بسقوط التكليف في شأنهم لحصول العلم العادي بذلك ايضا واما اذا ظن قيام الغير به فان كان حاصلا
من الطريق الخاص كشهادة العدلين فالظاهر انه لا اشكال في جواز الاخذ به بناء على قيامها مقام العلم مطلقا وفي الاكتفاء بخبر العدل الواحد وجهه
قوي وبعضهم منع من الاخذ به ونص بعضهم بعدم الاكتفاء باخبار العادل بفعله والحق بعضهم بشهادة العدلين الشياع ولا يخلو عن وجه سيما
اذا حصل به ظن قوي يقارب العلم وهل يكتفى فيه بمطلق الظن وجهان والمقطوع به في كلام الفاضل الجواد وغيره عدم العبرة به لكونه سقوطا
فلا بد فيه من العلم او ظن قام دليل على حجيته ولا دليل على حجية مطلق الظن في خصوص هذا المقام وظاهر كلام جماعة منهم المحقق في المعارج
والعلامة في يد وغيرهما الاكتفاء في ذلك بمطلق الظن وكانه للزوم الحرج لولاه لحصول العلم غالبا بالتكاليف الكفائية واعتبار العلم باداء الغير
لها في سقوط التكليف بها فانه يفضي الى المشقة مع قيام السيرة المستمرة على خلافه فان الميت اذا كان بين اظهر المسلمين من غير حصول علم من
التوجه لتجهيزه فان الظاهر قيامهم بامره وقد جرت الطريقة على عدم التزام غيرهم بالتجسس عن حاله وبنائهم على قيام غيرهم بامره وفيه ان دعوى
الحرج في المقام مما لا وجه له كيف واذا لم يكن عليهم حرج في اصل تعلق التكليف بهم كيف يتوهم ثبوت الحرج عليهم في تحصيل العلم بسقوطه عنهم و
دعوى قيام السيرة على الاعتماد على الظن القوي الحاصل من العادة في الصورة المذكورة ان تمت فانما تفيد جواز الاعتماد على ذلك الظن الخاص
فيلحق بغيره من الظنون الخاصة مما دل الدليل على جواز الاعتماد عليها واين ذلك من الدلالة على الاكتفاء بمطلق الظن ودعوى عدم القول بالفصل
مجازفة لا شاهد عليها وقد يفصل في المقام بين ما اذا حصل العلم بالوجوب الكفائي وفاد به الظن بقيام الغير به فيكتفي ح بمطلق الظن اذا
كان الدليل على وجوبه منحصرا في الاجماع لاصالة براءة ذمته عن ذلك عدم قيام الاجماع على تعلق الوجوب ح وما اذا كان بخلاف ذلك بان كان
الدليل عليه اطلاق النص وكان العلم به حاصلا قبل الظن المفروض او كان الدليل عليه هو الاجماع فلا بد من العلم او الظن الخاص نظرا الى
ثبوت الاشتغال بسنخية العمل المفروض فلا بد من العلم بتفريغ الحاصل باحد الوجهين المذكورين ويضعفه ان مقارنة الظن للعلم لا ينافي الاجماع
القائم على اشتمال الذمة بالعمل المفروض فانه قاض بالعلم باشتغال ذمته بالعمل المفروض كما هو الحال في صورة تقدم علمه بذلك فالمقتضي للحكم بثبوت
ذلك التكليف عنه بالظن المفروض ولا يتم الا بعد قيام الدليل عليه ومجرد الشك في اشتغال ذمته فعلا بالفعل المذكور لا يجدي في مسئلة الشك ذلك
باصل الاشتغال ليدفع باصل البراءة للقطع بوجوب ذلك الفعل على سبيل الكفاية وانما الشك في المقام من جهة الشك في حصول المسقط فان
قلت اذا وقع الشك في كون الظن مسقطا فقد وقع الشك في تعلق التكليف بالفعل ولا اجماع في المقام على وجوب ذلك على المكلف ح حتى لا يصح دفعه
بالاصل غاية الامر القطع بحصول المقتضي في الجملة ولا يثبت به التكليف مع احتمال عروض المانع الا ان يكون هناك اطلاق قاض بثبوت الحكم

مع حصوله فيدفع المانع بالاصل عملا بالاطلاق لدليل واما اذا كان المستند هو الاجماع فلا وجه للاستناد اليه مع الشك المفروض
لاصالة عدم تعلق التكليف والحاصل انه لا فرق في دفع التكليف بالاصل بين ما اذا حصل الشك في حصول المقتضي او وجود الشرط او
علم بهما وشك في حصول المانع لعدم العلم بتعلق التكليف في الصورتين فالقول بان قضية الاصل عدم حصول المانع فيعمل
المقتضي عمله مدفوع بانه على فرض تسليم جريان الاصل فيه لا يثبت به تعلق التكليف بالمكلف فان الاصل ايض عدم التكليف وبمجرد وجود
المقتضي المحتمل مقارنته للمانع لا يثبت الا ان يكون هناك اطلاق لفظي يقضي بثبوت الحكم مع ثبوت ذلك المقتضي فيكون ذلك دليلا على اعتباره
على ثبوت الحكم واما مع انتفائه كما هو المفروض في المقام فلا دليل على ثبوت الحكم ومجرد الاصل المذكور لا يكون دليلا على الثبوت كيف
وعدم المانع ايض من جملة الشروط فيرجع الشك فيه الى الشك في الشرط وتوضيح المقام ان الشك في التكليف قد يكون من جهة الشك في المقتضي او
الشك في الشرط او المانع وعلى كل حال فقد يكون الشك من جهة الشك في اعتبار كل من المذكورات في ثبوت التكليف والشك في حصوله بعد العلم
باعتباره وعلى كل حال فاما ان يكون الدليل على ثبوت الحكم اطلاق النص او مجرد الاجماع فلو كان الدليل عليه هو الاطلاق وشك في نفس الاعتبار
فالاطلاق محكم والشك المفروض مدفوع بالاطلاق وان كان الشك في حصوله حكم فيه بمقتضى البراءة في الجميع عند الشك في الاولين واما في الثالث فقد
يتوقف فيه بمثل ذلك لاصالة البراءة الذمة ويحتمل القول بثبوت التكليف لاصالة عدم حصول المانع هذا اذا لم يعلم حصوله اولا والا فيستصحب كما انه لو علم حصول المقتضي
او الشرط اولا ثم شك في ارتفاعه فانه يبنى على بقائه عملا بالاستصحاب وكان ذلك هو المتجه وان كان الدليل عليه هو الاجماع وشك في اصل اعتباره حكم بالبراءة
لعدم تحقق الاجماع الا مع حصوله واما لو شك في حصوله بعد العلم باعتباره فالحال فيه نظير ما اذا دل عليه الاطلاق من غير فرق فاذا تقرر ذلك فنقول اذا حصل
الشك في كون الظن المذكور مانعا من تعلق التكليف في المقام فان كان الدليل عليه هو الاطلاق اخذ بمقتضاه ودفع ذلك بالاصل لكون الاطلاق
محكما حتى يقوم دليل على التقييد واما اذا كان الدليل عليه هو الاجماع كخصوص التكليف في المقام غير ظ لعدم تحقق الاجماع في مورد الشك فيدفع التكليف
بالاصل حسبما ذكر قلت لا يخفى ان الظن المذكور ولو احتمل كونه مانعا من تعلق التكليف بالمكلف على حسبما ذكر كان قضية الاصل فيه هو التفصيل المذكور
لكن الحال ليس كذلك فان ثبوت التكليف بالفعل مما لا شك فيه وانما الكلام في اداء المكلف به الحكم باداء فالشك انما يتعلق بالتكليف في المقام انما هو من جهة الشك في
ادائه لا الشك في تعلق التكليف فهو نظير ما اذا علم بالكفائي وشك في قيام غيره به فان ذلك الشك لا يقضي بصحة جريان اصالة البراءة فيه ان فاد الشك المفروض
المذكور والعلم به نظرا الى الشك في تعلق التكليف به لاحظة ذلك كما انه لا يجري الاصل في صورة الشك فكذا الحال في صورة الظن به مع عدم قيام دليل على حجية الظن
والحاصل ان الكلام في المقام في كون الظن المذكور طريقا الى ثبوت حصول المأمور به من غيره ليكون قاضيا باداء فيسقط الواجب من جهة ادائه فاذا لم يقم دليل على
حجية الظن في المقام كان قضية الاصل عدم الاداء فلا بد من الحكم ببقاء التكليف ومجرد الاحتمال لا يقضي بالسقوط فدعوى جريان اصالة البراءة فيه كما ترى التاسع
قد يترائى من بعض العبارات الحكم بسقوط الكفائي مع الظن بقيام الغير به في المستقبل وقد يستفاد ذلك من اطلاق جماعة ومن الظاهر ان ذلك مما لا مساغ للمصير
اليه بل المتعين عدم السقوط ولو مع العلم باداء الغير له في المستقبل وكان مرادهم من ذلك سقوط التعيين بمجرد الظن بقيام الغير به في المستقبل فلا يعاقب على تركه لو اتفق
عدم اداء الاخر له لعروض مانع ونحوه لا انه لا يجب عليه ذلك على سبيل الكفاية حتى انه اذا تصدى له لا داعي لم يكن مؤديا للواجب الكفائي لوضوح فساد القول
به لكن الاشكال في الاكتفاء بالظن المذكور في ما ذكرناه وقضية الاصل الاكتفاء به نعم لو حصل الظن القوي على حسب مجاري العادات بنهوض المطلعين عليه بذلك
الواجب احتمل الاكتفاء به نظرا الى قيام السيرة عليه حسبما ذكر في المسئلة السابقة الا ان التمسك من الواجبات التي قامت السيرة فيها الى غيرها بعيد بل في ثبوت السيرة
في صورة حصول الظن القوي تأمل حسبما اشرنا اليه فيما مر اذ لا يبعد كون السيرة في صورة حصول العلم العادي بقيام المسلمين به كما في غسل الاموات وكفنهم والصلوة
عليهم ودفنهم اذا كان ذلك بين اظهر المسلمين العاشر اذا علم او ظن كل منهم ظنا معتبرا في الشريعة سواء كان ظنا خاصا او مطلقا بناء على الاكتفاء به في المقام
باداء الاخر للواجب سقط عنهم اجمع وقد نص عليه جماعة وتنظر فيه الفاضل الجواد نظرا الى انه يلزم منه ارتفاع الوجوب قبل ادائه ودفعه بانه لا مانع منه كما
في صورة ارتفاع الموضوع كما اذا احرق الميت او اخذه السيل وانت خبير بوهن الايراد المذكور جدا اذ ليس السقوط في المقام سقوطا واقعيا وانما يسقط عنه
بحسب ظ التكليف نظرا الى الطريق المقرر كيف وهو بعينه جار في الواجب العيني ايض اذا اعتقد الاتيان به ثم ظهر خلافه وما ذكره في الجواب من عدم المانع من سقوط
الواجب بغير فعل نظرا الى سقوطه بانتفاء موضوعه حسبما ذكره من المثال لا يدفع الايراد اذ ليس الملحوظ في الاشكال مجرد سقوط الواجب من غير فعل له اذ لا يعقل الاشكال في
ذلك بمجرده لوضوح سقوطه بانتفاء التمكن منه بسبب سقوط موضوعه كما في المثال وانما اشكاله من جهة سقوط الواجب مع حصول الشرائط المقررة لذلك التكليف
من دون فعله فانه لا يكون ذلك الا بنسخ الوجوب وجوابه ما ذكرناه ولا ربط له بما ذكره من النظير ثم انهم ان بنوا على ذلك الظن او العلم حتى فات عنهم الفعل
فلا كلام وان ظهر لهم او لبعضهم الخلاف مع عدم فوات محل الفعل فهل يبقى السقوط على حاله او لا بد من الاتيان به استشكل فيه بعض الافاضل ثم ذكر ان التحقيق
فيه التفصيل بانه ان كان هناك عموم او اطلاق يقتضيان لزوم الاتيان به لزم في جميع الاحوال تعين العمل به والا فلا عملا بالاستصحاب والصواب انه لا تأمل
في وجوب الاتيان بالفعل ح فان سقوط الواجب بالعلم باداء الاخر والظن به انما هو من جهة الحكم باداء ذلك الواجب لا لكونه مسقطا له في نفسه وليس ذلك
الا نظير ما اذا علم او ظن بناء على اعتبار ظنه باداءه للعمل الواجب عليه عينا فتبين له الخلاف مع عدم فوات وقت الواجب فان وجوب الاتيان بالفعل ح بعد
من الضروريات ولا فرق بينه وبين المفروض في المقام اصلا بل نقول انه لو شك بعد علمه او ظنه باداء الاخر للفعل في بعض الصور تعين عليه الاتيان به ولا وجه لاستصحاب
السقوط في المقام لما عرفت من ان السقوط المذكور انما كان من جهة ثبوت اداء الواجب لا على وجه التعبد فهو نظير استصحاب النجاسة فيمن تيقن نجاسة ثوبه
ثم شك فيها من اصلها فانه لا وجه لاستصحاب النجاسة كما قد يتوهم الحادي عشر لو شرع بعضهم في الفعل فالظ سقوطه عن الباقين بمعنى سقوط تعين الاتيان
به اخذا بظ الحال واما اصل الوجوب فالظ عدم سقوطه الا بالاتمام حسبما مرت الاشارة اليه نعم لو كان المراد هو الفعل الواحد اتجه القول بسقوطه عنهم

سقوط الأمر عن الآخر بالإتيان كما هو الأشهر فيما إذا اعتبرها الوجهان المؤديان للفعل مجتهداً مخالفاً له في المسألة أو مقلداً لمن يخالفه فأتى بالفعل على وفق مذهبه
فهل يقضي ذلك بسقوطه الواجب عن غيره ممن يخالفه في الرأي أو يقلد من يخالفه وجهان من الحكم بصحة ما يأتي به على الوجه المذكور ولكونه مما يؤدي به الشريعة بعد
قاضيا به وذمته فارغة حتى أنه لا يجب عليه القضاء ولو علم بعد اجتهاده أو عدل المقلد عن تقليده بناء على جوازه ولذا يعد ذلك الفتوى من حكم الله تعالى ويندرج
العلم به في الفقه حسبما مر بيانه ومن أن أقصى ما دل عليه الدليل هو التخيير في شأن العامل فإن حجية ظن المجتهد إنما هي في شأنه وشأن من يقلده وإنما يعد من حكم
الله بالنسبة إليهما دون غيرهما ولذا يحكم بصحته لو أتى به من عداهما فسقوط التكليف الثابت في شأنه بالفعل المفروض الفاسد واقعا بحسب معتقده وإن حكم
بصحته شرعا نظرا إلى شأن عامله متوقف على قيام دليل عليه كأن يتنزل إخراج المكلف في شأنه والفعل الواقع على وفق معتقده فلا وجه لحصول البراءة عنه بالفعل الواقع
على الوجه الآخر إلا أن يقوم دليل عليه أيضا نعم لو كل مكلف في الكفائي يقوم مقام فعل الآخر وينوب منابه في فعله والمفروض أن الفعل الواقع على الوجه المذكور
غير مبرئ للذمة بالنسبة إلى غير ذلك العامل ولا يمكن أن يقوم مقام فعله إذ قيامه مقام ناقص بعضا لكون المفروض فساد ذلك العمل لو فرض وقوعه منه فيراد أن المكلف
في المقام ليس إلا شيئاً واحداً وكل من ظنون المجتهد طريق إليه شرعا فإذا حصل الإتيان به على ما يقتضيه ظن أحدهم حصل أداء الواجب على الوجه المعتبر شرعا وهو
قاض بسقوط التكليف به عن الجميع وإن لم يكن ذلك طريقا بالنسبة إلى المجتهد الآخر مثلاً لو أراد العمل به بنفسه وهو لا ينافي كونه طريقا مقرراً ولو عمل به غيره
فالقائم مقام فعله هو الفعل المحكوم بصحته شرعا الواقع على النحو المقرر في الشريعة ولو عند المجتهد المخالف له وبناء على تقليده وقوعه من غيره لا ينافي ما
فعله مقام فعل ذلك الغير فإن القائم مقام فعل ذلك الغير هو الفعل الصحيح الواقع على وفق الشريعة مضافا إلى حصول البراءة به بالنسبة إلى العامل ومن
يوافقه وسقوط التكليف عن ذلك الفعل منهم قطعا فلا بد من الحكم بسقوطه عن الباقين إذ المسقط للكفائي عن البعض مسقط عن الجميع ليس المط إلا أداء الفعل
في الجملة فالمتجه إذن هو السقوط نعم لو اختلف الفعلان في النوع أشكل الحال في السقوط كما إذا وجب عند أحدهما تغسيل الميت وعند الآخر تيممه في الآخر
بالتيمم وقضية الأصل في ذلك عدم السقوط ومجرد كون ما يأتي أحدهما بدلا عما هو الواجب عنده لا يقضي بسقوطه عما هو الواجب عليه مع عدم أداء الآخر به أساسا وأما
لو حكم أحدهما بنفي الوجوب أساسا والآخر بوجوبه عليه فلا تأمل في عدم سقوطه عمن يعتقد الاشتغال به وكون ترك الآخر له من الجهة المذكورة لا يقضي بقيام
ذلك مقام فعله غاية الأمر عدم تعلق الوجوب بالآخر في الظاهر لأداء اجتهاده أو اجتهاد من يقلده إلى ذلك وهو لا ينافي اشتغال الآخر به وهو ظ ولو كان ما
يأتي به المجتهد الآخر خطأ في اعتقاد الآخر كما إذا كان مخالفا للدليل القاطع في نظره كالإجماع فلا عبرة بعمله وعمل مقلده بالنسبة إليه بل يحكم بفساده وإن كان معه
في ذلك فلا يحكم بسقوطه من المجتهد الثاني ومقلديه حسبما فصل القول في ذلك في مباحث الاجتهاد والتقليد ولو تقلد في العامي غير المجتهد فإن لم يكن موافقا للواقع
لم يحكم بصحته ولو كان مع عدم اجتهاد المفتي ولو بعد بذل وسعه فيه وجه قوي وإن وافق الواقع في اعتقاده فإن لم يكن عبادة حكم بالسقوط وإن كان عبادة فإن كان
مع بذل وسعه في كونه مجتهدا أو كان غافلا قاصرا فلا الصحة والسقوط وإن كان مقصرا لم يحكم بصحته كما هو الحال في عبادات العوام على ما سيأتي الكلام فيه وإن شك
في تقليده المجتهد وعدمه بني على السقوط وأصالة الصحة وكذا لو شك في كونه من غيره مجتهدا لأصالة الصحة ولو علم عدم تقليده المجتهد الجامع لشرائط الفتوى لكن
شك في كونه غافلا قاصرا أو مقصرا مع مطابقة العمل لفتوى الآخر أو شك في كون ما أتى به موافقا للواقع على حسب معتقده فهل يحكم بصحة العبادة وسقوط الواجب
عن الباقين إشكال من أصالة الصحة والعلم بعدم وقوع الفعل على الوجه المقرر في الشريعة وجريان أصالة الصحة في مثل ذلك والحكم بوقوع الصحيح على سبيل
الاتفاق أو من جهة الغفلة محل تأمل ولو وقع العمل بفتوى غير المجتهد الحي من جهة الضرورة كما إذا لم يكن متمكنا من الرجوع إليه فأخذ بفتوى الميت كان
موافقا لقول الحي فلا إشكال ظاهرا في الصحة والسقوط ولو بعد حصول المجتهد الحي مع بقاء الوقت وإن خالفه ففي الحكم بالسقوط من غير تدارك وإنه إنما يسقط
عن مثله وأما عن المجتهد ومقلديه إذا خصه بعد ذلك أو كان نوافقه ولا يعلم العامل باجتهاده أو علمه بقول الحي وجواز أخذه بفعله الجهل حاله عند إشكال
والقول بالسقوط لا يخلو عن وجه والأقوى فيه عدم السقوط ثالثها لو كان الاشتباه من العامل في الموضوع مع الإتيان على الوجه المقرر في الشريعة كما
إذا غسل الميت بما يستصحب لطهارته وعلم الآخر بملاقاته النجاسة فهل يسقط عنه الواجب بذلك وجهان السقوط لحصول الفعل على الوجه المعتبر في الشريعة
وهو يقضي بالسقوط والإجزاء وأيضا لا كلام في سقوطه عن العامل فيحكم بسقوطه عن الباقين إذ الإتيان بالكفائي على الوجه الذي يسقط به التكليف
عن البعض فهو مسقط عن الكل إذ ليس المقصود في الكفائي إلا إيجاد الفعل في الجملة وعدمه للعلم بعدم أداء المأمور به على وجهه ولو تفطن له مع بقاء الوقت
لزمه الإعادة وإيقاعه للفعل على الوجه المشروع بملاحظة الطريق المقرر إنما يقضي بالإجزاء مع عدم انكشاف الخلاف حسبما في محله وإسقاط التكليف عن
العامل إنما هو في ظاهر الشريعة من جهة كونه معذورا وذلك لا يقضي بالسقوط بالنسبة إلى غير المعذور ولذا لو علم العامل بالحال لزمه الأداء كما عرفت وهذا
هو المتجه نعم لو كان ذلك مما لا يوجب الإعادة على العامل بعد تذكره كما إذا صلى في ثوب بجهل النجاسة أو نسي غير أركان الصلاة ونحو ذلك فالظ السقوط وإن كان
الآخر متفطنا له حين الفعل لأداء العمل على الوجه الصحيح وإن اشتمل على نقص في الأجزاء أو الكيفيات رابعها قيل إن الواجب الكفائي أفضل من العيني وعزي
القول به إلى أكثر المحققين لكن استند في القواعد إلى ظن بعض الناس وهو يشعر بكون الظان من العامة وعلل ذلك بكون الإتيان به قاضيا بسقوطه عن
الكل عن العقاب واستحقاقهم العقاب بخلاف العيني فإنه لا يحصل به إلا صون الفاعل وفيه أولاً أن الواجب في العيني أفعال عديدة على حسب تعدد المكلفين وفي
الكفائي فعل واحد ومن الواضح أنه لا أفضلية للواجب الذي يجب الإتيان به على ما يجب تكراره من جهة صون المكلف عن العقوبة بفعل واحد في الأول والتعدد في
الثاني وذلك لتعدد التكاليف في الصورة الأولى ووحدته في الثانية فكذا الحال في المقام نظرا إلى تعدد الواجبات في العيني فيجب تعدد الإتيان بها على حسب تعدد
المكلفين بخلاف الكفائي فإن الواجب على الجميع شيء واحد حسبما مر القول فيه ثانيا أن الأفضلية ليست من جهة إسقاط العقاب بل إنما يلحظ من أجل زيادة
الثواب ولا دليل على كون الثواب المترتب على الكفائي أكثر من العيني وح فقد يتوهم زيادة ثواب العيني لكون المثابين به أكثر من المثابين في الكفائي وهو
فاسد إذ كثرة الثواب من جهة كثرة المثابين غير كثرة الثواب المترتب على الفعل في نفسه الموجبة لأفضليته نعم يتفرع ذلك على أن تعدد الثواب من الجهة المذكورة يمكن تقويته

في الكفائي

في الكفاية ايضا ما لفظه ان الجملة المذكورة لا تقتضي انفعلية ولا مفعولية وانما يتبع ذلك غيرها من الجهات انتهى والحق ان تعليق الامر او البحث عن المفاهيم احد
مقاصد علم الاصول كالبحث عن الاوامر والنواهي والعام والخاص ونحوها وقد ادرج بعض الاصوليين في مباحث الامر من جهة تعليق الامر على الشرط او
الصفة او تقييده بالغاية ونحوها والانسب ما بنا عليه جماعة لاجل الاول الا ان المصنف اختار الثاني حيث اقتصر على عدة من مباحثها فلم يستحسن جعلها مقصدا
منفردا والمناسب اولا قبل الشروع في المقصد تفسير المنطوق والمفهوم وذكر اقسامهما وما يندرج فيهما وحيث كانا من اقسام الدلالة او المدلول كان تحرير المقام
اولا ببيان الدلالة وذكر اقسامها ولنورد ذلك في مباحث الاول في تعريف الدلالة وقد عرفت بانها كون الشيء بحيث يلزم من العلم به العلم بشيء آخر والمراد بالعلم مطلق
الادراك الشامل للتصور والتصديق لينتدرج فيها الدلالات اللفظية مفرداتها ومركباتها اذ ليس من شانها من حيث كونها دلالات لفظية الا افادة تصور مدلولاتها
واخطارها ببال السامع هذا بالنسبة الى دلالة اللفظ على نفس المعنى اما بالنسبة الى دلالتها على ارادة اللافظ فدلالتها امر تصديقي لانفهام من اللفظ الى
التصديق بارادة اللافظ ذلك تصديقا علميا او ظنيا ولا فرق في ذلك ايضا بين المفردات والمركبات لكون الدلالة اذن في المفاهيم تصديقية والدلالة بهذا
المعنى يعم الدلالات اللفظية والوضعية وغيرها وغير اللفظية كالاقيسة الدالة على نتائجها وعرف خصوص الدلالة اللفظية الوضعية التي هي المقصود في المقام
بانها فهم المعنى من اللفظ عند اطلاقه او تخيله بالنسبة الى من هو عالم بالوضع واورد عليه بوجهين احدهما ان الفهم امر حاصل من الدلالة فلا يجوز جعله جنسا لها
ثانيهما ان الدلالة صفة اللفظ والفهم ان اخذ مصدرا بمعنى الفاعل فهو صفة للسامع او بمعنى المفعول فهو صفة للمعنى فلا يصح اخذه جنسا للدلالة
انت خبير بان الايراد الثاني تفصيل للاول فان الفهم امر حاصل من الدلالة فهو بمعنى الفاعل صفة للسامع وبمعنى المفعول صفة للمعنى وجوابه ظاهر وهو ان الفهم
باي من الوجهين من لوازم الدلالة ولا مانع من تعريف الشيء بلازمه فيصح على كل من الوجهين ويرد عليه ان التعريف باللازم انما يكون باخذ اللازم على وجه
يكون حمله على الملزوم كتعريف الانسان بالضاحك لا على وجه يباينه كتعريفه بالضحك فينبغي في المقام تعريفها بكون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى العالم بالوضع والظاهر انه
هو المقصود بالحد فيكون التحديد مبنيا على التسامح واجاب عنه بعض المحققين بان الفهم وحده صفة للسامع الا انها وحده صفة للمعنى لكن فهم السامع من اللفظ المعنى او
انفهامه منه صفة للفظ فيصح تعريف الدلالة به سواء اخذ الفهم بمعنى الفاعل او المفعول وانما لا يصح الاشتقاق منه كما يصح اشتقاق الدلالة لكون المبدأ في المشتق هو مطلق الفهم
وقد عرفت انه باحد المعنيين صفة للسامع وبالآخر صفة للمعنى واورد عليه بان فهم السامع صفة له قائمة به لكنها متعلقة بالمعنى بلا واسطة وباللفظ بواسطة حرف الجر
فهناك ثلاثة اشياء الفهم وتعلقه بالمعنى وتعلقه باللفظ والاول صفة للسامع والاخيران صفة للفهم فان اراد ان الفهم المقيد بالمفعولين الموصوف بالتعلقين صفة
اللفظ فهو ظاهر البطلان وان اراد ان المجموع المركب من الامور الثلاثة صفة له فمع بعده من اللفظ واضح الفساد ايضا وان اراد ان احد التعلقين صفة اللفظ فهو باطل
ايضا نعم يفهم من تعلق الفهم بالمعنى صفة للمعنى هي كونه مفهوما ومن تعلقه باللفظ صفة له هي كونه مفهوما منه المعنى فلعل مقصود المجيب ان الوصف الملحوظ في المقام
ليس وصفا للموصوف ابتداء بل وصف متعلق بحال الموصوف فان اخذ الفهم بمعنى الفاعل كان فهم السامع من اللفظ معنا صفة للفظ فانه يثبت له فهم السامع منه
المعنى وان اخذ بمعنى المفعول كان من صفته ان المعنى مفهوم منه للسامع هذا هو ليسه فيما ذكره في الجواب من انه لا يصح الاشتقاق من الفهم للفظ لعدم الاشتقاق كونه
وصفا له لا وصفا له بحال متعلقه فيندفع عنه الايراد المذكور ثم ان تقييد الفهم بكونه من العالم بالوضع من جهة توقف الدلالة على العلم بالوضع فهو بعد الوضع
دال بالنسبة الى العالم غير دال بالنسبة الى الجاهل فهو شرط في حصولها لا انها بالنسبة الى الاشخاص ومن سخيف الاعتراض ان ذلك يقضي بالدور لان العلم بالوضع موقوف
على فهم المعنى اذ الوضع نسبة بين اللفظ والمعنى فيتوقف العلم بها على تصور المنتسبين والمفروض توقف الفهم على العلم بالوضع اذ من الواضح ان الموقوف عليه هو مجرد العلم
بالمعنى وتصوره لا فهمه من اللفظ والانتقال منه اليه والموقوف على العلم بالوضع هو فهمه من اللفظ فغاية الامر ان يكون فهم المعنى من اللفظ موقوفا على تصور ذلك المعنى
اولا قبل فهمه من اللفظ وهو كذلك قطعا ولا يتعقل فيه محذور اصلا الثاني ان الدلالة تنقسم الى عقلية ووضعية وكل منهما ينقسم الى لفظية وغير لفظية والكلام في المقام
في الدلالة اللفظية الوضعية بناء على ادراج التضمن والالتزام في الدلالات الوضعية كما هو مختار علماء الميزان وان ادرجناهما في العقلية كان المقسم في الوضعية ايضا
ما هو للوضع فيها مدخلية سواء كانت مستندة الى الوضع ابتداء او بواسطة وقد قسموها الى المطابقة والتضمن والالتزام وقد مر الكلام في تعريف كل منها فلا حاجة الى
اعادته ثم انهم قد قسموا الدلالة والمدلول الى المنطوق والمفهوم وعرفوا المنطوق بانه ما دل عليه اللفظ في محل النطق والمفهوم بانه ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق
وعلى ظاهر العبارة كلمة ما موصولة وهي عبارة عن المدلول وفي محل النطق متعلق بدل والمراد به اللفظ من حيث كونه منطوقا به اي يكون الدلالة عليه في محل التلفظ به بان لا يكون
الدلالة عليه متوقفة على ملاحظة امر آخر غير اللفظ الموضوع فيحصل الانتقال اليه بلا واسطة فيكون الدلالة في المنطوق في محل التلفظ بخلاف المفهوم وقد يورد عليه
بادراج الدلالة العقلية المستندة الى نفس اللفظ كدلالته على وجود اللافظ في المنطوق ويمكن دفعه بان الدلالة الملحوظة في المقام هي الدلالة الوضعية المستندة الى
الوضع في الجملة فهي خارجة عن المقسم لكن يرد عليه خروج الدلالات الالتزامية عن حد المنطوق فتندرج في المفهوم فلا يشمل المنطوق دلالة الاقتضاء والتنبيه والايماء
وينتقض بها الحدان جمعا ومنعا بل ويندرج دلالته على لازم الحكم في المفهوم مع خروجها عنه بل وعن المنطوق ايضا وقد يورد عليه ايضا خروج المعاني المجازية
عن المنطوق وان كان اللفظ مستعملا فيها اذ ليست الدلالة عليها في محل النطق لكون الانتقال اليها بواسطة المعاني الحقيقية بل وبعد ملاحظة القرينة كما في
كثير منها فليست الدلالة عليها في محل النطق ويمكن دفع الاخير بجعل الظرف متعلقا بمقدر يجعل حالا عن المدلول فان المدلول هناك في محل النطق لاستعمال اللفظ فيه
ان لم تكن الدلالة عليه كذلك ولا يجري ذلك في المداليل الالتزامية لعدم كون شيء من الدلالة والمدلول هناك في محل النطق وربما يجعل الموصول عبارة عن الدلالة ويجعل
الضمير راجعا الى المدلول المستفاد منه فيكون المعنى ان المنطوق دلالة اللفظ على مدلوله في محل النطق والمفهوم دلالته عليه لا في محله او يجعل ما مصدرية فيؤول ما بعد
الى المصدر ويكون مفادا ما ذكر وعلى هذين الوجهين يكون المنطوق والمفهوم من اقسام الدلالة ويكون في قوله في محل النطق متعلقا بدل ويكون متعلقا
بمقدر يكون حالا عن المدلول على نحو ما ذكر في الوجه المتقدم وكيف كان فالحدان المذكوران بظاهرهما لا ينطبقان على المحدودين على حسب ما عرفت وقد يجعل الموصول
عبارة عن الحكم ويجعل المجرور حالا عنه باعتبار ما تعلق به ذلك الحكم بمعنى موضوعه فالمراد انه حكم دل عليه اللفظ حال كون ما تعلق به في محل النطق يعني يكون مذكورا

والمفهوم

والمفهوم حكم دل عليه اللفظ حال كون متعلقه غير مذكور وقد يفسر الموضوع بالموضوع ويكون الضمير راجعا اليه باعتبار الحكم المتعلق به فيكون المجرور
حالا عن الموضوع فمناط الفرق بين المنطوق والمفهوم على هذين الوجهين هو اعتبار ذكر الموضوع في المنطوق واعتبار عدمه في المفهوم من دون ملاحظة حال
الحكم المدلول عليه وهذا هو الذي نص عليه جماعة في الفرق بينهما فلا يناط الفرق بينهما بذكر الحكم وعدمه كما هو قضية الوجه المتقدم على اختلاف ما بينهما
حسبما عرفت واورد عليه بان بعض ما عد من المنطوق كدلالة الايتين على اقل الحمل ليس الموضوع فيه مذكورا وبعض ما عد من المفهوم كدلالة فحوى تأفيف الوالدين
على حرمة ضربهما قد ذكر فيه الموضوع واجيب عنه بان الموضوع في الاول ليس اقل الحمل بل الحمل بنفسه وهو مذكور في احد الايتين والموضوع في الثاني هو
الضرب دون الوالدين وهو غير مذكور قلت ويرد على ذلك مفهوما الشرط والغاية لاتحاد الموضوع في المنطوق والمفهوم فيهما وكذا مفهوم الموافقة في
مثل قولك ان ضربك ابوك فلا تؤذه لدلالته على المنع من اذيته مع انتفاء الضرب والموضوع متحد في المقامين وقد يتكلف لدفعه بان الشرط والغاية قيدان في
الموضوع فالموضوع في ان جاءك زيد فاكرمه وصم الى الليل هو زيد المقيد بالمجيء والصوم المقيد بكونه الى الليل لتعلق الحكم بذلك وكذا المنهي عن اذاه
هو الاب الضارب والموضوع الخالي عن ذلك القيد موضوع اخر وهو غير مذكور وقد تعلق به الحكم في المفهوم ولا يخفى ما فيه من التعسف مضافا الى ما في التفسير
المذكور من التكلف من جهات شتى اذ ليس المنطوق والمفهوم عبارة عن الحكم وان صدق عليه انهما من قبيل المدلول والدلالة وكذا الحال في حمل الموضوع
عليهما في التفسير الثاني وكذا جعل المجرور حالا عن الموضوع في الاول مع عدم ذكره وانتفاء القرينة عليه والتزام الاستخدام في الضمير في الثاني مع عدم قرينة
ظاهرة عليه والاولى ان يقال ان دلالة المفهوم هو دلالة الكلام على ثبوت الحكم المذكور فيه لموضوع غير مذكور او نفيه عنه او ثبوته على تقدير غير مذكور او نفيه
كذلك ودلالة المنطوق ما كان بخلاف ذلك والمدلول في الوجهين هو المفهوم والمنطوق ان جعلناهما من اقسام المدلول كما هو الظاهر وان جعلناهما من اقسام
الدلالة فمحصله ان المذكورين ينطبقان عليهما فدلالة قولنا الطهارة شرط في صحة الصلوة او يشترط الصلوة بالطهارة على انتفاء الصلوة بانتفاء الطهارة مندرجة
في دلالة المنطوق بخلاف قولنا يصح الصلوة بشرط حصول الطهارة او الصلوة واجبة بشرط البلوغ فان دلالتها على انتفاء الصحة بانتفاء الطهارة وانتفاء
الوجوب بانتفاء البلوغ من دلالة المفهوم والامر فيه ظاهر مما قررنا فليس العبرة في الفرق بمجرد كون الموضوع في محل النطق وعدمه ولا كون المدلول في محل النطق
وعدمه ولا كون الدلالة كذلك لما عرفت وانما المناط هو ما ذكرناه ويرد عليه ان ذلك ايضا منقوض بكثير من اللوازم مع عدم اندراجها في المفهوم
كدلالة وجوب الشيء على وجوب مقدمته ان عد ذلك من الدلالات اللفظية كما هو قضية جعلهم دلالة الايتين من دلالة اللفظ وكذا دلالة وجود الملزوم
على وجود لازمه كدلالة الحكم بطلوع الشمس على وجود النهار والحاصل ان جميع الاحكام اللازمة للحكم المدلول عليه بالمنطوق مما يكون الموضوع فيها مغايرا
للموضوع في المنطوق يندرج على ذلك في المفهوم حتى دلالة الحكم على لازمه ان اندرج ذلك في دلالة الالتزام مطلقا وهم لا يقولون به ويرد ذلك ايضا على
الحد المتقدم ايضا الثالث انهم قد قسموا المنطوق الى صريح وغير صريح فالاول هو دلالة المطابقة والتضمن والثاني من دلالة الالتزام
وقد يناقش في ادراج دلالة التضمن في الصريح نظرا الى ان الجزء قد لا يكون ملحوظا حال الدلالة على الكل ولا مفهوما من اللفظ فكيف يندرج في الصريح
نعم لو لوحظ كون شيء جزءا لشيء عند دلالة اللفظ على الكل فقد دل على الجزء ونحو هذه الدلالة لا يندرج في الدلالات اللفظية فضلا عن ان
يكون منطوقا صريحا قلت لا ينبغي المقام من بيان المدلول التضمني وان عدهم التضمن من اقسام الدلالة انما يراد به فان الاشكال المذكور قاض بخروج
الدلالة التضمنية عن حد الدلالة لاعتبار كلية الاستفادة فيه حيث قالوا انها كون الشيء بحيث متى اطلق واحس فهم الشيء الثاني ولذا اعتبر في دلالة
الالتزام كون اللزوم الحاصل بينهما بالمعنى الاخص وح فنقول في بيان ذلك ان اللفظ اما ان يكون موضوعا للمفهوم المركب الملحوظ على وجه التفصيل كما اذا
وضع لفظ الانسان بازاء الحيوان الناطق واما ان يكون موضوعا للمعنى حال ما ينحل في الخارج او في الذهن الى امرين او امور ح فذلك الكل قد يكون ملحوظا
بوجه ما بان يجعل ذلك الوجه مرآة لملاحظة ذلك المعنى والاختصار حتى يضع اللفظ بازائه وعلى التقديرين فاما ان يكون السامع عالما بحقيقة ذلك
المعنى مستحضرا له حين سماع اللفظ اولا بل يكون متصورا له بالوجه والدلالة التضمنية في كل من الصور المذكورة تابعة للمطابقة فالحال في الصورة الاولى
ظاهرة اذ من البين عدم انفكاك تصور الكل التفصيلي المفروض معنى مطابقيا للفظ عن تصور اجزائه كذلك واما في باقي الصور فان كان اللفظ دالا
على الكل على وجه التفصيل بان كان السامع مستحضرا لحقيقة الموضوع له فالدال على ذلك المعنى بالوجه المذكور دال على اجزائه كذلك من غير فرق بين ما
اذا كان الواضع مستحضرا للتفصيل حين الوضع او متصورا له بالوجه وان كان السامع متصورا لذلك الكل بالوجه كان التصور المفروض عين تصور اجزائه
بالوجه حيث ان ذلك الوجه الذي يتصور به الكل وجه من وجوه اجزائه فيكون ذلك تصورا لها بالوجه المذكور وان لم يشعر بتصوره بخصوص تلك الاجزاء وحاصل
انه اذا دل اللفظ على الكل وانتقل السامع اليه عند سماع اللفظ فقد انتقل الى اجزائه على حسب انتقاله الى الكل فان كان قد تصور الكل على وجه التفصيل فقد
تصور اجزائه كذلك والا كان متصورا لها على وجه الاجمال كتصوره للكل فيكون دلالته على الاجزاء على نحو دلالته على الكل ومما يوضح حصول الدلالة التضمنية
كلما كان معنى اللفظ مركبا ان دلالة اللفظ على المعنى عبارة عن حصول المعنى في الذهن عند حصول اللفظ ومن البين ان ذلك هو وجود المعنى المفروض في
الذهن وان وجود المركب في اي ظرف كان لا ينفك عن وجود اجزائه في ذلك الظرف فكيف يعقل الانفكاك بينهما في المدلولية بل نقول ان دلالته على الاجزاء عين
دلالته على الكل فهي مدلول عليها بمدلولية الكل فالدلالة المطابقية عين التضمنية بحسب الواقع الا انهما تفارقتا بحسب الاعتبار والنسبة فهناك دلالة
واحدة ان نسبت الى الكل كانت مطابقة وان نسبت الى الاجزاء كانت تضمنا فان قلت ان وجود الكل يتوقف على وجود اجزائه وقضية التوقف المغايرة فيكون
دلالة اللفظ على الكل متوقفا على دلالته على الاجزاء فكيف يصح القول باتحاد الدلالتين ذاتا وتغايرهما اعتبارا قلت انه لا منافاة بين الامرين فان حصول
الكل في الذهن عند حصول اللفظ الدال عليه ان كان حصولا واحدا متعلقا بالكل الا انه لا شك في كون الاجزاء حاصلة بحصول الكل حسبما قررناه ومن
البين ان حصولها في ضمن الكل كاف في اعتبار وجودها في الذهن والحكم عليها بالمدلولية بملاحظة نفسها فهي بهذا الاعتبار مقدمة على وجود الكل فالدلالة

[illegible]

[illegible]

الكل متوقفة

الكلّ متأخرة رتبةً عن مدلولية الجزء نظراً الى الاعتبار المذكور وان كان مدلولية الكلّ متأصلة في المدلولية ومدلولية الجزء تابعة لها
حاصلة بمدلولية الكلّ فانّ لكلّ من الوجهين اعتباراً غير الاعتبار الملحوظ في الآخر ثم هذا وهل يندرج المجازات في المنطوق الصريح او الغير الصريح وجهان
من انّ الدلالة الحاصلة فيها انما هو بطريق الالتزام حسبما نصّ عليه علماء البيان فيندرج في غير الصريح ومن انّ استعمال اللفظ في خصوص المعنى المجازي وارادته
منه على نحو الحقيقة وقد تحقق الوضع النوعي بالنسبة اليه فيندرج لذلك في المطابقة والالتزام الذي يجعل من المنطوق الغير الصريح هو ما يستفاد من اللفظ
على سبيل الالتزام من غير ان يستعمل اللفظ فيه كما هو الحال في الامثلة المتقدمة وربما يفصل بين ما يكون القرينة في المجازات لفظية كما في رأيت اسداً يرمي
وما تكون عقلية ونحوها كما في اسئل القرية ونحوه فيندرج الاول في المنطوق الصريح والثاني في غير الصريح ولذا عدّ من دلالة الاقتضاء وهو غير متجه
لما ستعرف من انّ دلالة القرينة في المقامين التزامية معدودة من الاقتضاء وهي انما تحصل من اللفظ بتوسط العقل او العادة فيهما فانّ انضمام يرمي
الى الاسد يفيد ارادة الرجل الشجاع منه بضميمة العقل او العادة كما انّ اسناد السؤال الى القرية يفيد ارادة الاهل منه كما انّ استعمال الاسد والقرية
في المعنيين المذكورين على سبيل التوسع والمجاز فيهما من غير فرق ايضاً فالحق انّ الدلالة الحاصلة فيه من جهة انضمام القرينة بالمنطوق الصريح نظراً الى
استعمال اللفظ فيه فليكن كذلك في المقامين والا فلا فيهما والاظهر عدّ المجاز من المنطوق الصريح اذ لا بعد في اندراجه في المطابقة نظراً الى ما ذكر
من استعمال اللفظ فيه وحصول الوضع الترخيصي بالنسبة اليه غير انّ الوضع الحاصل فيه لا يفيد الدلالة على معنى المجازي وانما ثمرته جواز استعمال اللفظ
فيه بحيث يخرج به عن حدّ الغلط وانما تحصل الدلالة عليه بواسطة القرينة فتكون القرينة مفيدة للدلالة على المعنى المجازي كما انّ الوضع مفيد لدلالة اللفظ
على المعنى الحقيقي ولما كان الملحوظ في انظار اهل البيان حال الدلالة واختلافها في الوضوح والخفاء عدّوا دلالة المجاز من الالتزام اذ ليست الدلالة بسبب الوضع
والمناسب لانظار اهل الاصول اذ ادراجه في المطابقة لبعد اندراجه عندهم في المنطوق الغير الصريح مع استعمال اللفظ فيه وصراحته في الدلالة عليه مما قد
يكون اصرح من دلالة الحقيقة فلا بعد اذن في ادراجه في المطابقة نظراً الى حصول الوضع الترخيصي فيه لصدق كون اللفظ دالاً بعد تعلق الوضع المذكور
به على تمام ما وضع له فيعمّ الوضع المأخوذ في حدّ المطابقة لما يشمل ذلك ويندرج المجاز في المنطوق الصريح هذا بالنسبة الى المجاز نفسه واما القرينة الدالة
على كون المراد باللفظ هو معناه المجازي ففي الاغلب انما تكون بطريق الالتزام كما اشرنا اليه ويندرج في دلالة الاقتضاء وسيجيء الكلام فيه ان شاء الله ثم ان جماعة قسموا
الدلالة في المنطوق الغير الصريح الى دلالة الاقتضاء ودلالة التنبيه والايماء ودلالة الاشارة وذلك لانها اما ان يكون الدلالة مقصودة للمتكلم بحسب متفاهم العرف
اولا وعلى الاول فاما ان يتوقف عليه صدق الكلام وصحته عقلاً او شرعاً وهو دلالة الاقتضاء كما في قوله صلعم رفع عن امتي الخطأ فانّ صدق الكلام يتوقف
على تقدير المؤاخذة ونحوها وقوله تعالى واسئل القرية فانّ صحته كذلك عقلاً يتوقف على تقدير الاهل وقولك اعتق عبدك عني على الف فانه ملكاً على
الف لتوقف صحة العتق عليه شرعاً اولا يتوقف على ذلك بل يكون مقترناً بشيء لو لم يكن ذلك الشيء علة له لبعد الاقتران كما في قوله صلعم كفّر بعد قول
الاعرابي واقعت اهلي في شهر رمضان فانه يفيد انّ الوقاع في شهر رمضان موجب للكفارة وهذا هو دلالة التنبيه والايماء والثاني وهو ما لا تكون الدلالة
مقصودة فيه هو الحال في دلالة الاشارة كدلالة الآيتين على اقل الحمل فلو كانت مقصودة بحسب المتفاهم كما لو فرض ورودهما في مقام بيان اقل الحمل لم تكن من دلالة
الاشارة وانت خبير بانّ ما ذكر غير حاصر لوجود دلالة الالتزام مما لا يندرج في المفهوم والاولى في التقسيم ان يقال انّ الدلالة الالتزامية مما لا يعدّ من المفهوم
اما ان تكون مقصودة للمتكلم بحسب العرف ولو بملاحظة خصوص المقام اولا وعلى الاول فاما ان يتوقف صدق الكلام وصحته عقلاً او شرعاً او عادة او لغة عليها اولا
فالاول هو دلالة الاقتضاء كما في الامثلة المتقدمة وقوله نحن بما عندنا وانت بما عندك راضٍ فان صحته لغة يتوقف على تقدير راضون وقولك رأيت اسداً في الحمام فانه
يتوقف صدقه لكون الاسد الحمام بحسب العادة على ارادة الرجل الشجاع منه ويمكن ان يجعل تعلق السؤال بالقرية قرينة على استعمالها في اهلها من غير ان يكون هناك
اضمار فلا فرق في ذلك بين اضمار اللفظ وحمله على خلاف ما وضع له والظاهر انّ معظم القرائن العقلية واللفظية القائمة على ارادة المعاني المجازية من قبيل دلالة
الاقتضاء كما في قوله تعالى يد الله فوق ايديهم وقولك رأيت اسداً يرمي وجرى النهر وغيرهما وان كان دلالة نفس المجاز على معناه المجازي من قبيل المطابقة بحسب ما عرفت
ويجري نحو ذلك في حمل المشترك على احد معانيه والحاصل انّ المناط في كون الدلالة دلالة اقتضاء هو ما ذكرناه من غير فرق بين كون مدلول اللفظ مضمراً او معنى مراداً حقيقياً
كان او مجازياً والثاني هو دلالة التنبيه والايماء وذلك انما يكون بدلالة الكلام ولو بانضمام ما يقترن به من القرينة اللفظية او الحالية ما يقطع معه بارادة ذلك اللازم ويبعد
خلافه من غير ان يتوقف صدق اصل الكلام ولا صحته على ذلك فمن ذلك ما اذا اريد من بيان الملزوم افادة وجود لازمه كما اذا قيل طلع الشمس عند بيان وجود النهار ومن ذلك ما
اذا كان مقصوده من الحكم بيان لازمه كما اذا قيل مات زيد لبيان علمه بموته ومن ذلك ما اذا اقترن الكلام بشيء يفيد كونه علة للحكم كما مرّ من المثال وكقوله عليه السلام لمّا سئل عن
جواز بيع الرطب بالتمر اينقص اذا جفّ قال نعم قال فلا يجوز للدلالة على انّ العلة في المنع هو النقصان بالجفاف ومنه ما اذا قيل جاء زيد فضلته لظهور الفاء في الدلالة
على انّه مبني في سببية للفضل ومنه ما اذا علّق الحكم على الوصف لدلالته ولو بضميمة المقام على كون الوصف سبباً لترتّب الحكم ويجري ذلك في استفادة غير السببية من سائر
الاحكام كالجزئية والشرطية والمانعية كما يظهر ذلك بملاحظة الامثلة الى غير ذلك من الامور التي يراد افادتها من الكلام ولو بضميمة المقام كافادة العدول بين التخيير
او الموازنة بينهما كما اذا قيل ان مات زيد يفرح عمرو او حزن بكر او قيل عند حضور موت زيد اليوم يفرح عمرو او يحزن خالد فانه يفيد الاقتران غيره الحكم من تعيين بعض المحتملات
كما اذا قلت رأيت زيداً واكرمته فانّ ظاهر المقارنة يفيد كون المكرم زيداً من غير ان يتوقف صدق الكلام وصحته عليه والظاهر اندراج الكناية في القسم المذكور وان كان المعنى
الحقيقي مقصوداً بالافادة ايضاً لاندراجها في الحقيقة الاصولية لاستعمال اللفظ في معناه الموضوع له وان اريد بعد ذلك الانتقال منه الى لوازمه كما في كثير الرماد
المقصود بالافادة حسبما اشرنا اليه في ارادتها لا تنافي استعمال اللفظ في معناه الحقيقي اصلاً واما ان كان المقصود بالافادة هو المعنى الالتزامي من غير ان يكون المعنى
الحقيقي مراداً وانما يراد من اجل الايصال الى اللازم لا غير فالظاهر اندراجها في المجاز الاصولي وحكمها حكم سائر المجازات والثالث دلالة الاشارة ويندرج فيها اشارة اللوازم
المستفادة من الكلام مما لا يكون افهامها مقصوداً بالقياس الى مقتضى المقام سواء استنبط من كلام واحد او اكثر كما في الآيتين المذكورتين وكذا الحال في الآيتين الدالة

احدهما على ثبوت العصيان بمخالفة الامر والاخرى على استحقاق النار بعصيانه تعم وعصيان الرسول فيستفاد منهما كون اوامر الشرع للوجوب ومن ذلك دلالة التنبيه
على وجوب مقدمة الواجب ومنه ايضا دلالة الحكم على الدوران لو قيس بما يفيد كون ذلك مقصودا للمتكلم والا كان من دلالة التنبيه حسبما اشرنا اليه فان قلت اذا كانت الدلالة
على حصول اللازم مقصودا بالافادة من الكلام في دلالة الاقتضاء والتنبيه والايماء لزم ان يكون اللفظ مستعملا فيه اذ ليس المراد بالاستعمال الا اطلاق اللفظ وارادة المعنى
فيلزم ح ان يكون ذلك من استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه مع تدليس بحال كلما قطعا ومع الغض عن ذلك فاللازم اندراج ذلك في الكناية حيث انه يراد من اللفظ اللازم
مع امكان ارادة الملزوم مع عدم اندراجها في الكناية قلت اما الجواب عن الاول فظ مما قررنا في اوائل الكتاب نعتذ بينا ان استعمال اللفظ في غير ما وضع له انما يكون
المقصود بالافادة من العبارة من غير ان يكون الموضوع له مقصودا بالافادة اصلا وان حصل فهم المعنى الحقيقي واسطة في الوصلة اليه واما اذا كان المعنى الحقيقي مقصودا بالافادة
كان اللفظ مستعملا فيه وان اريد من ذلك الانتقال الى لوازمه فان ذلك لا يقضي بكون ذلك اللازم مستعملا فيه اصلا كما هو الحال في انعام من هذا القبيل
لوضوح ارادة المعاني الحقيقية في المقام وتعلق الحكم بها وان كان المقصود من الحكم بها اثباتها افادة لوازمها وما يتفرع عليها واما عن الثاني فبان اللازم المفهوم من
الكلام قد يكون لازما لمدلول اللفظ وقد يكون لازما للحكم به فقد يكون من لوازم الاقتران بين الشيئين ونحو ذلك وليس المعدود من الكناية الا الصورة الاولى خاصة كما
يدل عليه حدها فاقصى ما يلزم من ذلك ان يكون ارادة اللازم على الوجه الاول كناية وهو كذلك وهو انما يكون من بعض صور دلالة الايماء حسبما اشرنا اليه هذا محصل
الكلام في تقسيم المنطوق واما المفهوم فاما ان يكون موافقا للمنطوق في الايجاب والسلب او مخالفا له في ذلك والاول مفهوم الموافقة ويسمى فحوى الخطاب ولحن الخطاب
والمحكي عن البعض انه ان كان ثبوت الحكم في المفهوم اولى من ثبوته في المنطوق سمي بالاول وان كان مساويا لثبوته له سمي بالثاني ولا فرق بين ان يكون هناك تعليق
على الشرط او الصفة ولا كما في دلالة تحريم التأفيف على حرمة الضرب ودلالة قولك ان ضربك ابوك فلا تؤذه على حرمة الاذية مع عدم الضرب وقولك لا تؤذ الفاسق الدال
على منع اذية العادل والثاني مفهوم المخالفة ويسمى دليل الخطاب وينقسم الى مفهوم الشرط ومفهوم الوصف ومفهوم الغاية ومفهوم الحصر ومفهوم العدد ومفهوم اللقب
الى غير ذلك مما سنشير الى جملة منها انتهى فحصر المفهوم في مفهوم الموافقة والمخالفة عقلي واما حصر مفهوم المخالفة في اقسامها فاستقرائي هذا واعلم انه لا اشكال
في حجية ما يستفاد من الالفاظ بحيث تكون مفهومة منها بحسب العرف حين الاطلاق لبناء الامر في المخاطبات العرفية على ذلك وورود المخاطبات الشرعية على طبق
اللغة والعرف حسبما دلت عليه الاية الشريفة وقضى به تتبع خطابات الشرع والطباق العلماء خلفا عن سلف عليه وقد وقع الخلاف في حجية جملة من المفاهيم ومرجع
البحث فيها الى البحث في كونها مفهومة من اللفظ اذ لا مجال للتأمل فيها بعد فرض مفهوميتها ودلالة اللفظ عليها للاتفاق على حجية مداليل الالفاظ كما عرفت
فالخلاف في المقام انما هو في انفهام تلك المفاهيم من الالفاظ ودلالتها عليها وعدمه وقد ذكر المص في المقام عدة من اقسام مفهوم المخالفة ونحن نتبعها بذكر غيرها
انش واما مفهوم الموافقة فسيجيء الاشارة اليه في كلام المص في بحث القياس والظ انه لا خلاف في حجيته ولا اعتماد عليه لكن المحكي عن البعض كونه قياسا وان
الوجه في حجيته حجية قياس الاولوية وذلك يؤذن بمنع القائل المذكور انفهامه من اللفظ وعدم اندراجه في مداليل الالفاظ اذ لو قال بدلالة اللفظ عليه لما اندرج
في القياس واستند في التمسك به الى ذلك ومنه ينقدح الخلاف في كونه مفهوما من اللفظ على نحو ما وقع الخلاف في غيره من المفاهيم وقد ينزل كلام القائل المذكور
على تسليمه دلالة اللفظ عليه بحسب متفاهم العرف لكنه يجعل الوجه في انفهامه منه عرفا ملاحظة قياس الاولوية وتلك الملاحظة هي الباعثة عنده على الفهم المذكور
وكيف كان فالحق انه لا ربط لها بقياس الاولوية وليست حجيتها من جهة حجيته بل لا اشكال في حجيتها ولو قلنا بعدم حجية قياس الاولوية لاندراجها في المفاهيم
اللفظية فان سلم القائل المذكور كونه مدلولا لفظيا لكنه جعل الوجه في مدلوليته عرفا ملاحظة الاولوية المذكورة حسبما ذكر فلا ثمرة في البحث وان قال
بانتفاء الدلالة العرفية وجعله مدلولا عقليا بملاحظة قياس الاولوية فهو موهون جدا لما سيجيء بيانه انش من عدم حجية قياس الاولوية مما يكون خارجا
عن المداليل اللفظية قوله يدل على انتفائه عند انتفاء الشرط الشرط في اللغة بمعنى الزام الشيء والتزامه في البيع ونحوه كما في القاموس ولا يبعد شموله للالتزام
الحاصل بالنذر وشبهه ايضا كما يستفاد من غيره وربما يشمل الجميع قوله ع المؤمنون عند شروطهم ويطلق في العرف العام على ما ذكره الاستاد العلامة رفع الله
مقامه على ما يتوقف عليه وجود الشيء مط وفي العرف الخاص على الامر الخارج عن الشيء مما يتوقف عليه وجوده ولا يؤثر فيه وقد عرف بما اشار اليه من انه
ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده الوجود ويطلق على الجملة التي وليها احد ادوات الشرط مما علق عليه مضمون جملة اخرى وعلى الجملة التي وليها احدى
كلمات الشرط مط وان لم يعلق عليها غيرها على الحقيقة كما في قولك ان ضربك ابوك فلا تؤذه لوضوح انه ليس المقص تعليق النهي عن الاذية على الضرب
وقولك اكرم اباك وان اهانك واكرم اباك ان اكرمك او اهانك والمراد بالشرط في المقام هو المعنى الرابع والملائم لما ذكره من كون النزاع في الجملة المدخولة
لان واخواتها محمول على ذلك ومبنى على كون اداة الشرط حقيقة في المعنى المذكور ومجازا في غيره فاطلقوا القول في المقام وكيف كان فالجملة الشرطية تستعمل
في تعليق الوجود على الوجود من غير تعليق الانتفاء على الانتفاء كما هو المتداول بين المنطقيين حيث اخذوا الشرط على الوجه المذكور ولذا حكموا بكون وضع
المقدم في القياس الاستثنائي قاضيا بوضع التالي ولم يحكموا بكون رفع المقدم قاضيا برفع التالي وقد تستعمل في تعليق الوجود على الوجود والانتفاء على
الانتفاء وقد تكون لمحض التقييد كما في المفروض المذكور وفي كلام الفقهاء عند بيان الاحكام كقولهم لو شك بين الثلث والاربع كان عليه كذا ولو اوصى بشيء من
ماله كان كذا الى غير ذلك ومن ذلك ما يذكر لبيان ثبوت الحكم على كل حال كقولك اكرم زيدا ان اكرمك وان اهانك ومن ذلك ايضا ما اذا اريد به الاشارة الى ثبوت
الحكم في الاضعف لتأكيد ثبوته في الاقوى كما في قولك لا تضرب اباك ولا تؤذه وقد يكون لبيان العلامة كما اذا سئلك عن وقت حلول الشتاء فقلت اذا نزل الثلج
فقد حل الشتاء وقولك اذا صفق لغنائه فقد جلس الامير اذا رايته معرضا فوقع اول الكلام فهو المبتدأ الى غير ذلك وقد يجعل الشرط في ذلك شرطا للحكم
فيكون الجزاء في الحقيقة هو الحكم بثبوته لا نفس حصوله فيرجع الى الاطلاق الثاني ولا حاجة اليه اذ لا يعتد الملائمة على ما ذكرنا اشبه بملاحظة الاستعمال الاول
محل النزاع كما عرفنا انما هو فيما اذا اريد به التعليق ومطلقا على كونها حقيقة في التعليق دون غيره وح فيرجع النزاع الى كونها حقيقة بحسب اللغة والعرف في تعليق
الوجود على الوجود لا غير كما هو المتداول بين المنطقيين او انها تفيد تعليق كل من وجود الجزاء وعدمه على وجود الشرط وعدمه فتدل على ثبوت الجزاء عند

بثبوت

ثبوت الشرط وانتفائه عند انتفائه فيكون المدلول عليه بذلك حكمين احدهما ايجابي والآخر سلبي وذلك ظ بالنسبة الى الاخبار اذ مفاد الشرطية ح انتفاء الحكم المخبر به على فرض انتفاء الشرط اما بالنسبة الى الانشاء فالظ ان كلا من القائل بحجية المفهوم والقائل بنفيها يقول بانتفاء الانشاء الحاصل بالكلام على تقدير انتفاء الشرط بل وكذا بالنسبة الى سائر القيودات المذكورة في الكلام حتى بالنسبة الى الالقاب فان قوله اكرم زيدا انما يكون انشاء لوجوب اكرام زيد دون عمرو فيكون الايجاب المذكور ثابتا بالنسبة اليه منتفيا بالنظر الى عمرو ولو وجب اكرام عمرو فانما هو بايجاب آخر فليس ذلك من القول بحجية المفهوم في شيء وما يذهب اليه القائل بحجية المفهوم في المقام هو القول بدلالة الكلام على انتفاء الايجاب مط مع انتفاء الشرط وح فيشكل الحال في تصوير الدعوى المذكورة نظرا الى ان الشرط المذكور انما وقع شرطا بالنسبة الى الانشاء الحاصل بذلك الكلام دون غيره فاقصى ما يفيده الشرطية انتفاء ذلك بانتفائه واين ذلك من دلالته على انتفاء الوجوب مثلا بالنسبة الى الصورة الاخرى مط كما هو المدعى وحاصله ان الوجوب الملحوظ في المقام الذي وضعت الصيغة لافادته وانشائه هو الوجوب المطلق المتعلق بالمادة المعينة لا خصوص ذلك الوجوب المخصوص الحاصل بالانشاء المفروض كما هو قضية كلام القائل بكون الموضوع له في وضع الهيئات المذكورة خاصا اذ قد عرفت ان الاوفق بالتحقيق كون كل من الوضع والموضوع له فيها عاما وانما كان الحاصل من استعمالها في معانيها امرا خاصا فكما ان مدلول المادة امر كلي يتشخص بفعل المأمور ويكون الخصوصيات الشخصية خارجة عن المكلف به فكذا مدلول الهيئة هو الايجاب المطلق المتعلق بالمادة المفروضة المتشخص بفعل الآمر من جهة استعمال اللفظ فيه وايجاده به وخصوصياتها الشخصية خارجة عن الموضوع له فاذا كان مدلول الصيغة مطلق الايجاب المتعلق بالمادة كان الشرط المذكور في الكلام قيدا لذلك المعنى فيدل على كون مطلق ايجاب تلك المادة معلقا على الشرط المذكور ومنتفيا بانتفائه بناء على القول بثبوت المفهوم لا ان يكون خصوص ذلك الايجاب الخاص معلقا عليه ليلزم انتفاء ذلك الخاص بانتفائه دون مطلق الايجاب وبما ذكرنا يتبين القول بكون الموضوع له للهيئات المذكورة عاما كما هو مختار الاوائل لا خصوص جزئيات النسب الواقعة بتلك الالفاظ الخاصة كما هو مختار المتأخرين اذ لو كان الامر كما ذكروه لم يتصور ما ذهب اليه اكثر المحققين من دلالة المفهوم على انتفاء الحكم مط بانتفاء الشرط من غير فرق بين الانشاء والاخبار كما بيناه ثم انه مما قررنا يظهر ان ما ذكره الشهيد الثاني في التمهيد حاكيا له عن البعض من تخصيص محل النزاع بما عدا مثل الاوقاف والوصايا والنذور والايمان اذ لو علق احد هذه بشرط او وصف لم يكن هناك مجال لانكار المفهوم كما اذا قال وقفت هذا على اولادي الفقراء او ان كانوا فقراء ونحو ذلك اذ لا يتأمل احد في اختصاص الوقف بالواجد للوصف والشرط المذكورين ونفيه عن الفاقد بل له غير متجه اذ ليس ذلك من جهة المفهوم في شيء اذ مفاد العبارة المذكورة ثبوت الوقف المتعلق بمن ذكره من غير ان يفيد تعليقه لشيء آخر فيقع الوقف على الوجه المذكور وقضية ذلك انتفاء تعلق الوقف بشيء آخر اذ بعد تعيين متعلقه بمقتضى الصيغة المفروضة لا معنى لتعلقه بغيره وكذا الحال في نظائره الا ترى انه لو اقر بشيء لزيد افاد ثبوت تملكه له وكون المقر به له بتمامه وذلك لا يجامع اشتراك غيره معه فيدل على نفي تملك غيره من تلك الجهة لا من جهة المفهوم على ما هو الملحوظ بالبحث في المقام ويجري ذلك في سائر الاحكام التي لا يمكن تعلقها بموضوعين كما اذا قيل تصدق بهذا على زيد او بعه زيدا او بعته زيدا او وهبته لزيد فان تعلق الاحكام المذكورة بزيد يفيد عدم تعلقها بغيره لما ذكرناه ولا ربط له بدلالة المفهوم ولذا يجري ذلك بالنسبة الى الالقاب كما في الامثلة المذكورة قوله وهو مختار اكثر المحققين وقد عزاه اليهم المحقق الكركي والشهيد الثاني وعزي الى الشيخين والشهيد ايض واختاره جماعة من المتأخرين وحكى القول به عن جماعة من العامة ايض منهم ابو الحسين البصري وابن شريح وابو الحسن الكرخي والبيضاوي والرازي وجماعة من الشافعية قوله وهو قول جماعة من العامة فقد حكى القول به عن مالك وابي حنيفة واتباعه واكثر المعتزلة وابي عبد الله البصري والقاضي ابي بكر والقاضي عبد الجبار والآمدي واختاره من متأخري اصحابنا الشيخ الحر وغيره وربما يحكى في المسألة قولان آخران احدهما ثبوت المفهوم بحسب الشرع دون اللغة وثانيهما التفصيل بين الانشاء والاخبار فيثبت في الاول دون الثاني قوله يجري في العرف مجرى قولك الشرط في اعطائه اكرامك فكأنه اراد به الاعطاء المأمور به فالمقصود اشتراط وجوب الاعطاء به او يقال انه لا معنى لاشتراط نفس الاعطاء بذلك فالمراد اشتراط وجوب الاعطاء او جوازه به وحيث ان المفروض تعليق الامر به عليه فيتعين ارادة الاول فاقد يناقش في العبارة من اشعارها بدلالته على النهي عن الاعطاء عند انتفاء الشرط مع عدم افادته الا انتفاء الحكم بانتفاء الشرط لا ثبوت مقابله ليس في محله ثم ان المراد بالشرط فيما ذكره هو ما يتوقف عليه الشيء كما هو المتبادر منه في العرف عندنا وما يتخيل من انه لا وجه للرجوع في معناه الى التبادر المفيد للظن فالبناء الى كون الانتفاء عند الانتفاء قطعيا بل ضروريا مدفوع بانه ليس المقصود من ذلك الرجوع الى التبادر في دلالة توقف الشيء على الشيء على انتفائه بانتفائه ضرورة انه بعد فرض حصول التوقف لا حاجة في استفادة ذلك الى الاستناد الى التبادر اذ هو من اللوازم البينة بالنسبة اليه بل المراد الاستناد الى التبادر في فهم المعنى المذكور من لفظ الشرط فقد بنى الاحتجاج في كلامه على مقدمتين احديهما ان مفاد التعليق على الجملة الشرطية هو مفاد لفظ الشرط فيما لو صرح بكون مضمون الجملة الاولى شرطا لحصول الثانية والثانية ان مفاد اشتراط شيء بشيء هو توقف ذلك الشيء على الآخر وانتفائه بانتفائه فاستند في اثبات المقدمة الثانية الى التبادر وكانه لم يتعرض لاثبات الاولى لوضوحها عنده فانه لا فرق بين مفاد لفظ الشرط واداته الا في استقلال الاول في الملاحظة وعدم استقلال الثاني حسبما قرر في الفرق بين المعاني الاسمية والحرفية ويمكن ان يحمل كلامه على الاستناد الى التبادر بالنسبة الى المقامين الاول ايض فيكون قوله يجري في العرف اشارة الى اتحاد مفاد الامرين في فهم العرف وجريان احدهما مجرى الآخر فالدليل المذكور عين ما احتج به الجماعة من التمسك بالتبادر الا انه زاد عليه المقدمة الاولى ايضاحا للمدعى فانه لو استند الى تبادر الانتفاء بالانتفاء من تعليق الحكم بالشرط حسبما قرره في المقام تم المرام الا انه لما ادعى ان تبادر المعنى المذكور من التعليق المفروض لا يخ عن خفاء اذ ربما يمنع ذلك ضم اليه المقدمة المذكورة فادعى جريان احد التعبيرين المذكورين مجرى الآخر ثم بين ان المستفاد من التعبير الآخر هو الانتفاء بالانتفاء فيسهل بذلك اثبات المدعى فظهر بما ذكرنا اندفاع ما قد يتخيل في المقام من كون المقدمة الاولى المذكورة في الاحتجاج لغوا ولذا لم يؤخذ في تقريره المعروف في كتب القوم هذا وقد يورد على الاحتجاج المذكور بوجوه احدها ان الشرط بالمعنى المذكور من المصطلحات الخاصة فكيف يرجع فيه الى العرف العام مضافا الى انه من المعاني المتجددة الحادثة فاي ربط له بما هو محل البحث من الدلالة عليه بحسب اللغة ففيه خلط بين معنى الشرط في ... ويدفعه ان التفسير المذكور لشهرة ذلك المعنى في العرف وشيوع استعماله فيه عندهم الى ان بلغ حد الحقيقة كما يقضي به ملاحظة تبادره منه في العرف وتجرد المعنى المذكور لا يمنع

في المقام اذ ليس الكلام في مفاد لفظ الشرط بل في مدلول الجملة الشرطية واذ ظهر ان مفاد الاشتراط الحاصل من الجملة الشرطية هو مفاد لفظ الشرط عندنا تم به المدعى و
وان كان ثبوت المعنى المذكور للشرط بالوضع اللاحق اذ لا يلزم منه كون مفاد الجملة الشرطية متحدا ايضا ثانيها وضوح الفرق بين مفاد الامرين فان مفاد لفظ
الشرط توقف المشروط على حصوله ونفي انتفائه بانتفائه من غير دلالة فيه على حصول المشروط بحصوله بخلاف الجملة الشرطية لما عرفت من الاتفاق على دلالتها
بوجود المشروط عند وجوده فلا يتجه الحكم بكون الجملة الشرطية جارية مجرى العبارة المذكورة وفيه انه ليس المراد توافق مفاد العبارتين من جميع الوجوه بل المراد توافقهما في
افادة ذلك وان استفيد ذلك من الجملة الشرطية مع ما يزيد عليه ثالثها انه ليست ادوات الشرط موضوعة لمجرد الانتفاء بالانتفاء اذ ليس ذلك معنى مطابقيا
لها بالاتفاق بل انما هو من لوازمه حسبما تقرر ثانية فلا وجه للاستناد الى التبادر الذي هو من امارات الوضع ويدفعه انه ليس المقصود في المقام دعوى
تبادر الانتفاء عند الانتفاء ابتداء من نفس اللفظ حتى يرد ما ذكر بل المدعى انه يتبادر منه معنى لا ينفك عن ذلك فالمقصود انفهام ذلك المعنى منه بالواسطة
وليس ذلك من امارات الحقيقة كما مر بيانه في محله رابعها انه ان اريد بالشرط في قوله الشرط في اعطائه اكرامك هو ما يتوقف عليه الاعطاء حسبما مر
من تفسيره فبعد دعوى كون الجملة الشرطية مفيدة لذلك محل منع اذ القدر الذي يسلم دلالتها عليه هو تعليق وجود الجزاء على وجود الشرط فالمراد بالشرط الذي
وضعت تلك الادوات بازائه هو مجرد تعليق الشيء على الشيء وارتباطه به دون المعنى المذكور وان اريد بالشرط ما علق عليه مضمون جملة اخرى وارتبط به
فالتبادر المدعى محل منع وكون مفاد قولنا الشرط في اعطائه اكرامك بالمعنى المذكور انتفاء الامر بالاعطاء عند انتفاء الاكرام اول الدعوى ويدفعه ان كون
المتبادر من الجملة المذكورة هو مفاد الشرط بالمعنى الاول ظاهر بالوجدان من التامل في الاطلاقات العرفية الا ترى حصول المناقضة الظاهرة بين قول القائل
اكرم زيدا على كل حال من الاحوال سواء جاءك او لم يجئك اكرمك او لم يكرمك وقوله اكرم زيدا ان جاءك او ان اكرمك ولذا يجعل حكم الثاني عدولا عن الاول
ورجوعا عنه الى غيره خامسها ان قولنا الشرط في اعطائه اكرامك يفيد اختصاص الشرطية به ولا دلالة في قوله اعط زيدا ان اكرمك على ذلك وفيه انه لما كان
مفاد الجملة الشرطية الوجود عند الوجود والانتفاء عند الانتفاء لزمه اختصاص الشرط في وجوب الاكرام في ذلك والا لم يجب الاعطاء بمجرد وجود الشرط
المذكور فلا تنافي في ذلك بين مفاد الامرين هذا ويمكن الاحتجاج على ذلك بوجهين اخرين احدهما نص جماعة من اهل اللغة على ما حكي بدلالته
على ذلك فقد عزى الزركشي الى كثير من اهل اللغة منهم ابو عبيدة وغيره بحجية مفاهيم المخالفة ما عدا اللقب وقولهم حجة في ذلك وقد عورض ذلك بمنع
الاخفش وغيره منه الا انه يمكن دفعه بتقديم الاثبات على النفي والخبار الاول بفهم العرف وموافقته لقول الاكثر لا يقال ان الاستناد الى كلام اهل
اللغة انما يتم لو قلنا بكون اللفظ موضوعا بازاء ذلك او قلنا بكونه بعضا من الموضوع له واما لو قلنا بكون الدلالة عليه التزامية كما هو الاظهر حسبما سيجيء
بيانه انشاء الله فلا وجه للرجوع فيه اليهم وان ذلك مدار الملازمة بين الامرين من غير حاجة فيه الى نقل النقلة لانا نقول ان الرجوع الى اهل اللغة انما هو في
اثبات وضعه لما هو ملزوم لذلك لا في دلالته على اللازم بعد تعيين الملزوم ثانيهما عدة من الروايات الدالة عليه منها ما رواه القمي في تفسيره والصدوق
في معاني الاخبار عن الصادق ع في قوله تعالى في قصة ابراهيم ع بل فعله كبيرهم هذا فاسئلوهم ان كانوا ينطقون قال ما فعله كبيرهم وما كذب ابراهيم ع
قلت فكيف ذلك قال ع قال ابراهيم ع فاسئلوهم ان كانوا ينطقون فكبيرهم فعل وان لم ينطقوا فلم يفعل كبيرهم شيئا فما نطقوا وما كذب ابراهيم واورد
عليه انه لا دلالة فيه على وجوب اعتبار المفهوم بل على جواز ارادته ولا كلام فيه وكان المقصود بذلك ان مراد الامام ع بيان عدم كذبه في الحكم المذكور بان
حكمه ع بكون ذلك من فعل كبيرهم معلق على نطقهم فليس الاخبار به مطلقا حتى يلزم الكذب ولا دلالة اذن في ذلك على حكمه ع بعدم فعله مع عدم نطقهم
بل ذلك مما يجوز ان يكون مرادا له وان لا يكون قلت من الظاهر ان دفع الكذب عنه ع حاصل بالوجه المذكور من غير دلالة فيه على ثبوت المفهوم اصلا فلا
وجه للاستناد الى تلك الرواية من الجهة المذكورة لكن فيها اعتبار ما يزيد على ذلك حيث انه ع استفاد من ذلك انهم ان لم ينطقوا فلم يفعل شيئا وح
تقوى استفادته ذلك من التعليق المذكور دلالة على المطلوب وهو محل الشاهد وبه يندفع الايراد المذكور ومنها ما ورد في تفسير قوله تعالى
فمن شهد منكم الشهر فليصمه فيما رواه المشايخ الثلثة باسنادهم عن عبيد بن زرارة انه سئل عن الصادق ع عن تلك الاية فقال ما ابينها من شهد
فليصمه ومن سافر فلا يصمه وذكر النهي في المفهوم اما من جهة دلالته على الوجوب ومع وروده في مقام توهم الوجوب كالامر الوارد في مقام توهم الحظر حيث
يدل على رفعه او من جهة كونه عبادة متوقفة على التوظيف فبعد انتفاء الامر يكون محرمة والاول اظهر والمناقشة في دلالتها من جهة ان ما يدل عليه غير ما يقول به
ساقطة ومنها ما ورد في قوله تعالى ادعوني استجب لكم فيما رواه القمي في الصحيح عن الصادق ع انه قال له رجل جعلت فداك ان الله تعالى يقول ادعوني استجب لكم وانا ندعو فلا
يستجاب لنا فقال انكم لا توفون الله بعهده فان الله تعالى قال اوفوا بعهدي اوف بعهدكم فمعناه ان قضية التعليق الظاهر من الاية انتفاء وفائه تعالى بانتفاء وفائكم فحيث لا
توفون الله بعهده لا يفي لكم بعهدكم ومنها ما ورد في قوله تعالى فمن تعجل في يومين فلا اثم عليه حيث قال لو سكت لم يبق احد الا تعجل ولكنه قال ومن تاخر فلا
اثم عليه فان ظاهره ان ذلك من اجل اثبات الاثم بالتاخير من جهة المفهوم لولا انه تعالى صرح بخلافه الى غير ذلك مما ورد مما يقف عليه المتتبع وقد يستدل في
المقام بعدة من الاخبار ولا دلالة فيها على ذلك منها ما رواه العياشي عن الحسن بن زياد قال سألته عن رجل طلق امرأته فتزوجت بالمتعة ايحل لزوجها الاول قال لا
تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فان طلقها فلا جناح عليهما ان يتراجعا ان ظنا ان يقيما حدود الله والمتعة ليس فيها طلاق فوجه الاستدلال انه ع استند
الى عدم تحليل المتعة من جهة انتفاء الطلاق فيها الى الاخذ بمفهوم الشرط في قوله فان طلقها الاية حيث علق نفي الباس عن الرجوع بالطلاق فحيث لا طلاق فلا تحليل وفيه انه
لا يتعين الوجه في ذلك ان يكون من جهة الاستدلال بالمفهوم بل يحتمل ان يكون الاستشهاد فيها الى قوله تعالى فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره ويلاحظ قوله فان طلقها الامر جهة [illegible]
بل الدلالة على ان النكاح المعتبر في التحليل هو ما يقع فيه الطلاق والمتعة لا يتعلق بها طلاق ومنها ما ورد من ان يعلى بن امية سئل عمر بن الخطاب فقال ما بالنا نقصر وقد امنا وقد قال الله تعالى وليس عليكم
جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم فقال له عمر قد عجبت مما عجبت منه فسئلت رسول الله صلى الله عليه وآله فقال صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته فانهما من اهل اللسان فهما من ذلك انتفاء القصر مع انتفاء الخوف
ولم ينكر عليهما النبي ص ذلك واجاب بانه صدقة [illegible] وفيه انه يمكن ان يكون تعجبهما من جهة ثبوت القصر المشروط بالامن مع اختصاص حكم القصر بمقتضى منطوق الاية بصورة الخوف فيكون الحكم في غيرها على

كما هو

كما هو ظ من الخارج ويشهد له اللفظ التفصيلية الدالة على الخوف وقد يجاب عنه بمنع كون الاصل في الصلوة الاتمام اذ ليس في الكتاب ما يدل عليه وقد تقدم في رواية عائشة خلافه
فانها قالت ان صلوة السفر والحضر كانت ركعتين فخفضت صلوة السفر وزيد في صلوة الحضر مضافا الى انه لو كان التعجب من جهة انتفاء التمام مع قضاء الاصل به لكان المناسب
ان يقولا ما بالنا لا نتم فظهر بذلك انهما تعجبا من حصول القصر مع انتفاء الشرط وفيه ان ظ الاية الشريفة يعطي كون الاصل هو التمام وكون الاصل الاولي فيها هو لا يعتبر
حسبما ذكر وغاية شانه ان ثبت لا يدل على عدم انقلاب الاصل كما يومي اليه ظ الاية وغيرها ومن الجائز ان يكون التعجب من ثبوت حكم القصر مع خصوص الامن بعد
الخوف فقالا ما بالنا نقصر وقد امنا وليس في ذلك خروج عن ظ السياق اصلا كما لا يخفى ومنها ما ورد من انه لما نزل قوله تع ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن
يغفر الله لهم قال ع لازيدن على السبعين فدل ذلك على انه ع فهم من تعليق عدم المغفرة على الشرط المذكور ان حكم الزيادة غير حكم السبعين وهو موهون جدا لعدم
صحة الخبر فانه ع ما كان ليستغفر للكفار بعد ورود النهي عنه وليس الملحوظ في ذكر السبعين خصوص تلك العدة بل انما يذكر عرفا لاجل الدلالة على الكثرة وانما اريد
في المقام بيان عدم حصول الغفران لهم على اكد الوجوه ولو صح ورود ذلك عنه ع فالمراد بها اظهار الشفقة والرافة استمالة للقلوب ومع الغض عن جميع ذلك فليس في الخبر
دلالة على استفادته ع ذلك حصول الغفران لهم بالزيادة اذ قد يكون ذلك من جهة احتمال حصول الغفران لهم بالزايد لخروجه عن مدلول تلك الاية هذا وقد يحتج
على ثبوت المفهوم المذكور بوجوه اخر ضعيفة منها ما تمسك به العلامة في النهاية من ان وجود الشرط لا يستلزم وجود المشروط قطعا فلو لم يستلزم عدمه عدمه لكان
كل شيء شرطا لغيره والتالي واضح الفساد فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة وهو كما ترى لابتنائه على الخلط بين الملازمة في الشرط فان الشرط الذي لا يستلزم وجوده الوجود
هو الشرط بالمعنى المصطلح والشرط المقصود في المقام يستلزم وجوده الوجود في الجملة قطعا اذ هو قضية منطوق الكلام ومنها ان المذكور بعد ان واخواتها شرط
بالنسبة الى ما يتفرع عليه من الجزاء وكل شرط يلزم من انتفائه انتفاء المشروط اما الصغرى فلاطباق علماء العربية على ان ان ونحوها من حروف الشرط فيكون مفادها
مفاد الشرط واما الثاني فلان ذلك هو المراد بالشرط الاترى انهم يعدون الوضوء شرطا للصلوة ومعلومية العوضين شرطا لصحة البيع وتسليم الثمن في المجلس شرطا
لصحة السلم وتقابض العوضين في المجلس شرطا لصحة الصرف الى غير ذلك ويعنون بذلك توقف ما يشترط بها من صحة الصلوة والبيع والسلم والصرف بذلك وفيه بعد
ما عرفت من كونه خلطا بين الملازمة في الشرط فان المراد بالشرط في المقامات المذكورة ونحوها هو الشرط بمعنى المصطلح دون ما هو المقصود في المقام وكون الشرط بالمعنى
المتنازع فيه مما يتوقف عليه وجود المشروط ولا يحصل من دونه اول الكلام ومنها انهم جعلوا التقييد بالشرط من مخصصات العام كالاستثناء فكما ان حكم المستثنى منه
فكذا الشرط وبعبارة اخرى ليس المناط في حصول التخصيص اثبات الحكم المخالف للعام بالنسبة الى المخرج كيف ولو كان كذلك لما كان يعقل الخلاف في كون الاستثناء من
النفي اثباتا او لا مع ان الخلاف فيه معروف في كتب الاصول فنقول ان المناط في التخصيص اخراج الخاص عن العام اما بان يراد به الباقي كما هو ظ الجمهور او بان يتعلق
الحكم بالباقي فيكون التخصيص قرينة على خروج الفرد المخرج عن متعلق الحكم مع استعمال اللفظ في الكل كما هو الوجه الاخر حسبما فصل الكلام فيه في محله وعلى كل
من الوجهين فقضية التخصيص عدم شمول الحكم المتعلق بالعام لجميع جزئياته المندرجة فيه لا بحسب الواقع ليلزم منه اثبات خلافه للمخرج عنه بل بحسب ما يفاده
فقضيته ذلك عدم افادة الكلام ثبوت حكم العام للمخرج غير ان ذلك من اثبات خلافه له نعم قضية خصوص الاستثناء ذلك نظرا الى قضاء التبادر به وهو
بالنسبة الى الاستثناء من الاثبات محل وفاق وبالنظر الى الاستثناء من النفي محل خلاف معروف فحمل سائر المخصصات على الاستثناء قياس محض لا شاهد عليه
قوله بان تاثير الشرط اه كانه اراد بذلك ان ما يسلم فهمه من القضية الشرطية هو تعليق وجود الشيء على وجود غيره وارتباطه به ومجرد ذلك لا يقضي بانتفائه
بانتفائه اذ كما يكون وجوده مرتبطا بالشرط المذكور يمكن ان يكون مرتبطا بغيره ايض من غير ان يكون هناك منافاة بين الارتباطين بحسب العرف والعقل فكما يكون
حاصلا عند حصول ذلك الشرط يكون حاصلا عند حصول غيره ايض فلا دلالة فيه على انتفاء المشروط بانتفائه قوله الاترى ان اه قد يورد عليه ان ذلك ليس
من محل الكلام في شيء اذ ليس هناك تعليق للحكم باحدى ادوات الشرط فلا ربط لما استشهد به بما هو المقصود نعم انه ليس مقصود السيد من ذلك الا التنظير
وبيان امكان اناطة وجود الشيء وارتباطه بكل من امرين او امور ووقوعه في الشرع من غير حصول منافاة فغرضه من ذلك دفع ما يتوهم من المانع العقلي بانه مع ارتباط
الشيء بالشيء واناطته به لا يصح القول بوجوده مع انتفاء الاخر وذلك حاصل بما ذكره من المثال وان لم يكن فيه تعليق على الشرط لاتحاد المناط في المقامين على انه
يمكن تقرير ذلك بالنسبة الى الشرط ايض فان المعنى المستفاد من الاية الشريفة يمكن التعبير عنه في كل من المقامات المذكورة بحسب العرف واللغة بلفظ الشرط ايض بان
مع ان غيره ينوب منابه وقد اورد على السيد بوجوه احدها ان ما ذكره السيد قدس سره انما ينافي عموم المفهوم فيكون دفعا لقول من يذهب الى عموم المفهوم اذ هو قائل
بحصول الانتفاء بالانتفاء في الجملة فيما اذا لم يكن هناك شيء من الشرط ولا ما يقوم مقامه وفيه انه اولا ليس في كلام السيد ما يفيد انتفاء الحكم في بعض صور الوجه
اذ قد يكون الشرط المفروض وما يقوم مقامه جامعا لجميع الفروض الحاصلة نعم لو فرض انتفاء الامرين كان الحكم منتفيا الا انه ليس في كلام السيد ما يفيد عموم ذلك
الفرض حتى يتوقف مذهب السيد الى تحقق الانتفاء بالانتفاء في الجملة كما يقوله القائل بحجية المفهوم وعدم عمومه وثانيا ان مرجع كلام القائل بنفي عموم المفهوم والى نفي
المفهوم فانه يحتمل قيام غيره مقامه في كل من الفروض الحاصلة غاية الامر ان يقول بانتفاء الحكم في بعض الاوقات على سبيل الاجمال وهو لعدم تعينه لا ينفع في شيء من الصور
نعم يتم ذلك في مقابلة من يدعي ثبوت الحكم في جميع الاوقات ثانيها ان المدعى ظهور تعليق الحكم على الشرط انتفائه بانتفائه وهو لا ينافي عدم انتفائه لقيام الدليل
على قيام غيره مقامه فليس في قيام بعض الشروط مقام بعض دلالة على انتفاء الظهور المذكور الا ان يدعى غلبة ذلك بحيث لا يبقى معه ظن بظاهر ما يقتضيه اللفظ
لكن بلوغه الى تلك الدرجة محل منع فينبغي الاخذ بظ ما يقتضيه اللفظ الى ان يقوم دليل على قيام غيره مقامه كما يقول القائل بحجية المفهوم وفيه ان مقصود السيد
منع الظهور المدعى فان اقصى ما يفيده اللفظ حصول الاناطة في الجملة وهو لا ينافي الاناطة بالغير ايض ولا عدمها فليس في الكلام ما يفيد تخصيص المناط فيه فاذا جاز
الامران من غير ظهور لاحدهما لم يبق هناك دلالة على الانتفاء بالانتفاء في خصوص شيء من الصور نظرا الى احتمال حصول ما يقوم مقام الشرط المفروض في خصوص كل صورة فليس
السيد قائلا بحصول المقتضي للانتفاء محتملا لوجود ما يمنع منه حتى يدفع ذلك بالاصل بل يمنع من حصول المقتضي ايض فان مجرد الاناطة ووجود الشيء بالشيء في الجملة
لا يقضي بانتفائه عند عدمه اذ قد يكون منوطا بعدة امور شتى وانت خبير بوهن المنع المذكور فالتحقيق في الجواب ان نقول ان الظاهر من تعليق الشيء على الشيء

انا لطة وجود بوجوده وتعلقه وارتباطه به كما يشهد به ملاحظة العرف وهو منفا توقف عليه قضية التوقف هو الانتفاء بالانتفاء الا ان يقوم دليل
خارج عن ذلك لفظ يفيد توقفه على ما يعم ذلك وغيره ثالثها ما اشار اليه المصنف في الجواب عن الحجة وسيأتي الكلام فيه انشاء الله قوله لو كان انتفاء الشرط لا يجامعه
اشتمال الاية الثانية بعدم دلالة الشرط على انتفاء المشروط بانتفائه اقصى الامر عدم ارادة ذلك منهما كما هو الحال في ايات كثيرة وردت فيها التعليق على الشرط من غير ارادة
انتفاء الحكم المعلق بانتفائه وكان الوجه في الاحتجاج بها انه لو كان مفاد الشرط هو الانتفاء بالانتفاء لم يحسن التعليق في الاية الشريفة مع عموم المنع اذ لا اقل من ايهامه خلاف
ما هو الواقع من غير باعث عليه فلما علق المنع عليه مع ما هو معلوم من الخارج من عموم الحكم تبين عدم افادة التعليق انتفاء الحكم مع انتفاء ما علق عليه قوله لم يكن ذلك نفي
الشرط وحده شرطا قد يورد عليه بان فيه خلطا بين ما اريد بالشرط في محل النزاع والشرط بمعنى المصطلح فان كون الشرط في المثال المذكور هو مفهوم احدهما انما يوافق
المعنى الثاني دون الاول اذ لا يعقل ان يكون الجملة التالية لاداة الشرط هو مفهوم احدهما فمقصود السيد انه يصح ان يعلق في العرف واللغة قبول شهادة الواحد بكل
واحد منهما مع عدم انتفاء القبول بانتفاء كل منهما لقيام الاخر مقامه وان كان الشرط المصطلح هو مفهوم احدهما ويمكن ان يقال ان مراد المصنف انه لما كان التعليق على الشرط
مؤديا لمفاد الشرط المصطلح حسبما مر بيانه وكان الشرط في المقام هو مفهوم احدهما كان ما ينبغي ان يعلق عليه الحكم المذكور هو ذلك دون كل واحد منهما ولو فرض
تعلق الحكم بكل واحد منهما كان خروجا عن ظاهر اللفظ حسبما قررناه فيكون مرجع الجواب المذكور الى ما مر من الجواب الذي ذكرناه قوله لكن لا يلزم من عدم الحرمة لا يخفى انه اذا
انحصر تحقق الجزاء في صورة تحقق الشرط لم يتصور حصوله مع انتفاء الشرط فيكون انتفاؤه بانتفاء الشرط امرا حاصلا مع قطع النظر عن التعليق وعن دلالة المفهوم على الانتفاء
بالانتفاء فلا يكون افادة انتفائه بانتفاء الشرط مقصودا من التعليق المفروض وانما اريد به افادة ثبوته عند ثبوت الشرط لكن لا يخرج بذلك عما هو الملحوظ من التعليق و
الاشتراط اذ ليس الملحوظ منه الا توقف حصول الجزاء على حصول الشرط وهو حاصل في الصورة المفروضة اذ القدر اللازم في تحقق معنى التوقف هو حصول الانتفاء بالانتفاء
سواء استفيد ذلك من التعليق المفروض او كان معلوما في نفسه فرق بين قولك ان جئت زيدا وجدته مشغولا وان ركب زيد دابة ركب حمارا وان اراد زيد شيئا لم يكرهه
احد على تركه وان امر زيد بشيء او نهى عنه لم يجبر احد على عصيانه الى غير ذلك من الامثلة ومن ذلك التعليق الحاصل في الاية الشريفة اذ معنى الامر انهن ان اردن التعفف
حرم عليكم اكراههن على البغاء وقضية ذلك توقف حرمة الاكراه على البغاء على ارادتهن التعفف وهو … لتوقف ثبوت موضوع الاكراه على ارادة التعفف فالتوقف المستفاد
من القضية الشرطية حاصل في المقام الا انه لا يراد من الاية افادة الانتفاء بالانتفاء لظهوره من الخارج فليس في الاية الشريفة خروج عن ظاهر ما يقتضيه القضية
الشرطية اصلا فهذا تحقيق الحال على حسب ما ذكره المصنف من الجواب عن الاستدلال وفيه تامل ستأتي الاشارة اليه انشاء الله قوله لانهن اذا لم يردن التحصن لا يخفى انه
يمكن حصول الواسطة بين الامرين لامكان الخلو عن الارادتين كما هو الحال في المتردد ومعه يمكن الاكراه تحقق على البغاء من غير ارادة التحصن بناء على تفسير الاكراه بحمل الغير
على ما لا يريده لا على ما يكرهه كما فسره المصنف ومع الغض عن ذلك فعدم تحقق الاكراه على البغاء مع ارادتهن ترك العفاف غير ظاهر ايضا لامكان ان يردن البغاء من غير ان يكرههن
المولى على البغاء ولا يصدق … انهن قد اردن العفاف فانه انما يصدق ذلك مع عدم ارادتهن البغاء اصلا قوله اذ لم يظهر للشرط فائدة اخرى قد يورد عليه بان ذلك انما يوافق
ما يستفاد من كلام المصنف من كون الدلالة في المقام وضعية فان الدلالة الوضعية لا يتفاوت الحال فيها بين ظهور فائدة اخرى للاشتراط وعدمه الا ان يقال باعتبار الوضع
للقيد المذكور وحينئذ لو تنبع هو تعسف كيف ولم يعهد نحوه في شيء من الاوضاع اللفظية نعم يوافق ذلك القول بكون الدلالة الحاصلة في المقام عقلية صونا لكلام
الحكيم عن اللغوية كما سيجيء الاشارة اليه وهو غير ما اختاره المصنف ويدفعه ان ذلك انما يلزم لو التزم المصنف كون الدلالة في المقام وضعية حاصلة من تعلق
الوضع به او تضمن الكل وليس في كلام المصنف ما يفيد ذلك اقصى الامر ان يكون الدلالة عنده وضعية حاصلة من تعلق الوضع بما يلزم منه ذلك فرجوعه الى النبا
في المقام لا يتعين ان يكون لاجل اثبات الموضوع له بل يمكن ان يكون من جهة اثبات وضعه لما يلزم منه ذلك لينتقل بسببه اليه حسبما مر بيانه وح فيمكن ان يكون ظهور
فائدة اخرى للاشتراط صارفا للفظ عن حقيقته اعني الدلالة على التوقف والارتباط الملزوم لانتفاء الحكم بانتفائه فيكون الاستعمال مجازا او يقال بكون التعليق
والاشتراط ظاهرا في ارادة التوقف الملزوم للانتفاء بالانتفاء نظرا الى فهم العرف من اجل انصراف المطلق الى الفرد التام او الشايع وح فيرتفع الفهم المذكور بانضمام
امر اخر اليه يقتضي ظهور ثمرة اخرى للاشتراط غير الانتفاء بالانتفاء من غير لزوم تجوز في المقام وكان هذا هو الاظهر في المقام حسبما ياتي بيانه وان لم يوافق لما
ذكره المصنف قوله ويجوز ان يكون فائدة في الاية لا يخفى ان مجرد قيام الاحتمال المذكور غير نافع في المقام مع ابتناء المعنى الاول الى الوضع اذ ثمرة القول بتحقق المفهوم هو
الحمل عليه عند دوران الفائدة في الاشتراط بين الوجهين نعم انما يتم ذلك بناء على كون الدلالة في المقام عقلية كيف ولو كان مجرد احتمال ملاحظة فائدة اخرى قاضيا
بانتفاء المفهوم لجرى في كثير من الشروط فلا يتحقق هناك مفهوم في الغالب ومع انحصار الفائدة في افادة الانتفاء لا يبعد تسليم المنكر له فيؤول ذلك الى انكار المفهوم
وقد يحمل كلامه على ان سقطها ملاحظة الفائدة المذكورة حتى يكون صارفا عما وضع له قوله او ان الاية نزلت يريد بذلك ان مورد الاية هو خصوص من يردن التعفف
فعلق الحكم على الشرط المذكور تنصيصا على بيان الحكم في مورد النزول ولا يريد بذلك مجرد احتمال نزوله فيمن يردن التعفف ويكرههن المولى ليرد عليه ان قيام
نظير الاحتمال المذكور حاصل في اكثر الشروط قوله ولا ريب ان الظاهر يدفع بالقاطع قد يقال انه ليس ملحوظ المستدل لزوم جواز الاكراه على البغاء بناء على حجية المفهوم اذ ليس ذلك مما
يتوهمه احد في المقام بل مراده لزوم دلالة الاية على ذلك فلا بد من صرفها عنه من جهة الاجماع بناء على القول المذكور وذلك لا يناسب مقام البلاغة لكون الاشتراط ح
خالية عن الفائدة بل مخلة بالمقصود يتوقف فهمه على ملاحظة الدليل من الخارج ومثله لا يليق بكلام البلغاء فضلا عن كلامه تعالى وح فلا يلائمه ما ذكره في الجواب
هذا وهناك وجوه اخر قد يتمسك بها القائل بنفي المفهوم المذكور لا باس بالاشارة الى جملة منها منها انه لو دلت لكانت باحدى الثلث وكلها منتفية اما
المطابقة والتضمن فظ كيف ولو دل عليه باحد الوجهين لكان منطوقا واما الالتزام فلان من شرطه اللزوم العقلي او العرفي وكلاهما منتفيان في المقام اذ
انه لا ملازمة بين حصول الجزاء عند حصول الشرط وانتفائه عند انتفائه لا عقلا ولا عادة ولذا لا يراد بها الانتفاء عند الانتفاء في كثير من المقامات ويدفعه
اخيرا كون الدلالة في المقام تضمنية حسبما ذهب اليه بعض المحققين كما سيجيء الاشارة اليه انشاء الله نعم فلا وجه لدعوى ظهور فساده ولا لزوم كونه منطوقا
لما عرفت من ان مناط الفرق بين المنطوق والمفهوم كما نصوا عليه كون متعلق الحكم مذكورا في احدهما غير مذكور في الاخر وفيما نحن فيه انما هو عدم المذكور لا

التحقيق

التحقيق كما سنبينه انشاء الله فالاظهر في الجواب ان يقال بحصول الدلالة الالتزامية لا بد من حصول الملازمة بين ثبوت الجزاء عند ثبوت الشرط وعدمه عند عدمه لوضوح خلافه بل لان المفهوم من القضية الشرطية شيء يلزم من ارادته الانتفاء عند الانتفاء اما عقلا او عادة او عرفا نظرا الى جريان المخاطبات العرفية على ذلك وانصراف ذلك منه عند الاطلاق ومنها انه قد جرت الاستعمالات بذكر الشرط تارة وارادة الانتفاء بالانتفاء وتارة مع عدم ارادته وقد وقع استعمال الفصحاء والبلغاء على الوجهين وقد حكي عن الشيخ الحر انه ذكر في الفوائد الطوسية مائة وعشرين اية من القرآن لم يوجد فيها مفهوم الشرط وذكر ان الآيات التي اعتبر فيها مفهوم الشرط لا تكاد تبلغ هذا المقدار وكذا الاخبار واكثر كلام البلغاء فكيف يوثق به ويجعل دليلا على ارادة المتكلم له من غير قيام قرينة عليه ويدفعه ان مجرد ورود الاستعمال على الوجهين لا ينافي ظهوره في ارادة الانتفاء بالانتفاء كما هو الحال في سائر الالفاظ الا ترى ان استعمال الامر في الندب فوق حد الاحصاء ومع ذلك ينصرف عند التجرد عن القرائن الى الوجوب ويحمل عليه كما هو ظ بعد ملاحظة فهم العرف فكذا الحال في المقام مع ان كون الشيوع هنا بتلك المثابة غير معلوم ظ لمجرد ورود الاستعمال على الوجهين لا يقضي بتردده بين الامرين ومنها انه لو دل لكان اما بالعقل او بالنقل والاول لا ربط له بالاوضاع والثاني اما متواتر او احاد والاول غير ثابت والا لقضى بارتفاع الخلاف وحصول الثاني لا يتم في المقام اذ الاحاد لا يفيد العلم والمسئلة اصولية لا بد فيها من العلم وضعفه مما عرفت اذ اقصى ما يلزم من الوجه المذكور لو تم القضي بالوقف في الحكم لا بنفي الدلالة كما هو المدعى وقد جرت طريقة المتوقفين على الاحتجاج بمثل ذلك في امثال هذه المقامات لا ان يقال ان قضية الوقف هو نفي الحكم بالمفهوم في مقام الحمل ومنها حسن الاستفهام عن حال انتفاء الشرط فانه يفيد اجمال اللفظ وعدم دلالته على حكم انتفائه اذ مع الدلالة عليه لا يحسن الاستفهام كما لا يحسن الاستفهام عن مفهوم الموافقة بعد ملاحظة المنطوق وهو ظ الفساد كما عرفت في نظائره والفرق بين ذلك ومفهوم الموافقة ظ لصراحة الاول دون الثاني ومنها انه يصح التصريح بالمفهوم بعد ذكر المنطوق من غير ان يعد ذلك لغوا فيصح ان يقال ان جاءك زيد فاكرمه وان لم يجئك لم يجب عليك اكرامه ولو دل الاول على الثاني لكان ذكر الثاني بعد الاول لغوا مستهجنا وليس كذلك كما يشهد به العرف ويضعفه ان ذلك واضح اذ فائدة ذكر المفهوم التصريح بما يقتضيه ظ وهو امر واقع في الاستعمالات مطلوب في المخاطبات سيما اذا كان للمتكلم اهتمام في بيان الحكم ومنها انه لو دل على ذلك لزم التناقض والتاكيد عند التصريح بنفي المفهوم او بثبوته والاول باطل والثاني خلاف الاصل وكان ذلك ثمة لزم في قولك لا تقل لوالديك اف واضربهما او ولا تضربهما وجوابه ظ اذ لا تناقض في المقام اقصى الامر قيام ذلك قرينة على الخروج عن ظ التعليق و انه اذا دل الدليل على انتفاء الحكم المذكور من التعليق كان التصريح به تاكيدا ولا مانع منه والفرق بين ذلك وبين المثال المفروض ظ وذلك لمفهومية المثال في حرمة الضرب كما اشرنا اليه ومنها انه لا فرق بين قولنا زك الغنم السائمة من التقييد بالوصف وزك الغنم ان كانت سائمة من التقييد بالشرط وكما يصح التعبير عما هو المراد بالتركيب الوصفي يصح التعبير عنه بالتقييد بالشرط من غير فرق بين التعبيرين في المفاد وكان التقييد بالوصف لا يفيد انتفاء الحكم مع انتفاء الوصف فكذا التقييد بالشرط مضافا الى ان كلا من الشرط والوصف من المخصصات الغير المستقلة فاذا كان مفاد تخصيص الوصف قصر العام على الموصوف بالوصف المفروض مع السكوت عن حال فاقد الوصف فكذا الحال في التخصيص المستفاد من الشرط وجوابه ظهور الفرق بين التعبيرين ولو عند القائل بحجية مفهوم الوصف فان مفهوم الشرط اقوى دلالة عنده واما عند المفصل في الحجية كما هو الاشهر فالامر واضح وكون التخصيص الحاصل بالصفة بالسكوت عن غير محل الوصف لا يقضي بجريانه في الشرط مع اختلافهما في المفاد كيف وهو منقوض بالاستثناء لاشتراكه مع الاستثناء في كونه مخصصا غير مستقل مع ظهور نفيه لحكم العام عن المخرج ومنها انه لو دل على الحكمين لجاز ان يبطل حكم المنطوق ويبقى ارادة المفهوم كما يجوز عكسه مع انه لا يجوز ذلك وفيه مع عدم وضوح الملازمة المدعى انه انما يتم لو قلنا بكون دلالته على الانتفاء بالانتفاء تضمنية وهو ضعيف كما سيجيء بيانه انشاء الله واما لو قلنا بكونها التزامية فهي انما تتبع ارادة المنطوق فمع عدم ارادة المنطوق من اين يجيء الدلالة على الاخر هذا وحجة القول بالتفصيل بين الخبر والانشاء ان الجملة الواقعة بعد ادوات الشرط انما تقع شرطا للحكم المتكلم بالجزاء على ما يشهد به التبادر كما في قولك ان طلع الشمس فالزمان نهار وقضية ذلك انتفاء الاخبار مع انتفاء الشرط المفروض لا انتفاء الحكم نفسه اذ عدم حصول الاخبار بشيء لا يستلزم عدمه بخلاف الانشاء فان انتفاء الانشاء يستلزم انتفاء اصل الحكم الحاصل بذلك الانشاء مع انه ليس هناك واقع مع قطع النظر عن الانشاء الحاصل فان حصول الواقعي له تابع لما يدل عليه لفظ الانشاء والجواب عنه بان الحجة المذكورة لا تفيد نفي الدلالة على الانتفاء في شيء من الصورتين بل تفيد خلافه فان المقصود في المقام دلالة الاشتراط على انتفاء الحكم المعلق على الشرط بانتفائه وقد قضى بالحجة المذكورة في كل من الصورتين ويسلمه القائل المذكور وغيره انه يجعل المعلق على الشرط هو الحكم بمعنى المصدر دون النسبة التامة وهو كلام اخر لا ربط له بدلالة المفهوم وان كان فاسدا في نفسه اذ الظ كون الشرط شرطا لنفس النسبة لا للحكم بها كما هو ظ من ملاحظة الاستعمالات دون مرتبة الاسناد اليه وما يحكى من كونه شرطا للحكم في بعض الامثلة فهو خارج عن ظ اللفظ متوقف على الاضمار او التجوز نظرا الى القرينة القائمة عليه فليس الكلام فيه ومرجع التفصيل المذكور الى التفصيل في دلالة انتفاء الشرط على انتفاء اصل الحكم اعني النسبة التامة بين الوجهين المذكورين لا التفصيل في الدلالة على الانتفاء بالنسبة الى الحكم الذي علق عليه الشرط المذكور كما هو محط الكلام في المقام فالقائل بالدلالة مفصل بالنظر الى ما يقول الاكثر باطلاق الانتفاء بالانتفاء بالنسبة اليه فمن باطلاق الانتفاء بالنسبة الى ما يعتقد تعلق الشرط به ويمكن تقرير الحجة بوجه اخر يفيد التفصيل في اصل الحكم المعلق عليه وذلك بان يقال ان تعليق الحكم على الشرط انما يفيد الحكم بوجوده على تقدير حصول ذلك الشرط من غير اشعار فيه بملاحظة نفسه بانتفاء ذلك الحكم عند انتفائه ولا منافاة له بل يجوز فيه الامران ولذا جرت الاستعمالات المتداولة في كلام الفصحاء والبلغاء على الوجهين الى غير ذلك مما يتمسك به القائل بنفي المفهوم لكن يلزم من ذلك انه اذا كان المعلق عليه حكما انشائيا انتفاء ذلك الانشاء بانتفاء شرطه فانه لما كان الحكم الانشائي حاصلا بايجاد المتكلم وانشائه وكان ايجاد المتكلم تابعا للفظ الدال عليه مع تقييد المتكلم الجملة الانشائية بالشرط المفروض لا يكون الانشاء الحاصل بذلك الكلام شاملا لغير تلك الصورة وقضية ذلك انتفاء الانشاء المذكور بانتفاء الشرط وهذا بخلاف الاخبار اذ ليست النسبة الحاصلة هناك تابعة لايجاد المتكلم وانما هي امر واقعي حاصل في نفسه مع قطع النظر عن اخبار المتكلم به فاذا فرض بيان المتكلم لحصول الحكم في بعض الفروض لم يكن فيه دلالة على انتفائه في غير تلك الصورة لكن قد عرفت وهن ذلك فان القول بانتفاء ذلك الانشاء المخصوص بانتفاء شرطه مما يقول به القائل بحجية المفهوم والقائل بنفيه لذا يجري ذلك بالنسبة الى الالقاب ايضا ولا يقول احد من المحققين بحجيته فرجع الكلام المذكور الى

القول بنفي حجية المفهوم راسا وقد عرفت ما فيه وعرفت تصحيح دلالته على انتفاء مطلق النسبة الانشائية بالنسبة الى الانشاءات ايضا واما حجية المفصل بين
الشرع وغيره فلم نقف عليها وكان الوجه فيه ما استند اليه الثاني في حجية المفهوم مع ما دل من الاخبار على اعتبار المفهوم كما اشرنا الى جملة منها واشتهار العمل به فيما
عن سلف فقد من المفاهيم حتى انه حكى الشهيد الثاني في التمهيد عن بعض الفقهاء اجماع الاصوليين على حجية مفهوم قوله اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا وحكى
بعض الاصحاب عن بعضهم حكاية الاجماع على اعتبار المفهوم في قوله اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء وفيه ما عرفت من وهن الوجه المذكور للنافين والروايات الواردة
في ذلك واستدلال العلماء بالمفاهيم من الشواهد على المختار ولا اشعار فيها باختصاص ذلك بعرف الشرع تفصيلا هذا ولنتمم الكلام في المرام برسم امور احدها ان
المدار في حصول المفهوم في المقام على دلالة الكلام على التعليق وربط احدى الجملتين بالاخرى بان يفيد اناطتها بها فلا فرق اذن بين الادوات الدالة عليه كان ولو
الموضوعتين لخصوص التعليق وافادة الاشتراط والاسماء المتضمنة لمعنى الشرط كمهما وكلما ومتى ومن ونحوها ولو كان ذلك في بعض الاحيان من جهة قيام شاهد
عليه كما في الذي ياتيني فله درهم وان اختلف الحال فيها وضوحا وخفاء فان قلت اذا كان الموصول في المثال المفروض غير مفهم للشرطية في نفسه لزم ان يكون ارادة ذلك
منه خروجا عن مقتضى وضعه فيلزم ان يكون مجازا وهو خلاف الظاهر ح فكيف يجمع بين الامرين قلت ما ذكر من التجوز انما يلزم اذا قلنا باستعمال الموصول في خصوص
الاشتراط بان يكون المراد افادته له بنفسه كما هو الشأن في المعاني المجازية وان كانت افادته بتوسط القرينة وليس كذلك بل الظاهر ارادة التعليق من الخارج كارادة الفاء
في الجزاء فافادة الاشتراط هناك انما يجيء من القرينة وذلك كاف في المقام وقد يقال بنحو ذلك في الاسماء المفيدة للاشتراط الا ان هناك فرقا من جهة غلبة تلك الارادة
فيها وقلتها في غيرها وقد ذهب بعض ائمة العربية الى القول باسميتها ان قبلها ويؤيد ما قلناه الفرق في افادتها ذلك بين الوقوع في صدر الكلام وغيره كما في قولك
من جاءك فاكرمه واكرم من جاءك وكذا كلما جاءك زيد فاكرمه واكرم زيدا كلما جاءك وكيف كان فالمدار في المقام على فهم التعليق والاشتراط لا على وضع اللفظ له
غاية الامر ان ما وضع اللفظ بازائه يحمل عليه الى ان يجيء قرينة على خلافه وما يستفاد منه التعليق لامر اخر يتبع حصول ذلك الامر ويختلف الحال في تلك الافادة ظهورا
وخفاء من جهة اختلاف المقامات وظهور القرينة وخفائها كما هو معلوم من ملاحظة الاستعمالات ومن ذلك الوقوع في جواب الامر كما في قولك اكرم زيدا اكرمك
وقد يتمسك لاثبات المفهوم المستفاد من ذلك في الاية الشريفة هذا وقد يوهم بعض تعبيراتهم في المقام اختصاص الحكم بالتعليق بكلمة ان بخصوصها حيث قرروا
المسألة في خصوص التعليق بها كما في المحصول وفي بعض الزبدة وغيرهما وليس كذلك بل الظاهر انما عبروا بذلك على سبيل التمثيل حيث ان كلمة ان هي الشايعة في التعليق كيف وما ذكروه
من الدليل يعم الجميع وقد نص جماعة من علماء الاصول ايضا على التعميم وفهم العرف حاصل في الجميع وهو ظ ثانيها ان دلالة المفهوم في المقام هل هي من قبيل التضمن
والالتزام او انها دلالة عقلية غيرهما منه وجهه في الدلالة اللفظية اقوال اوسطها اوسطها والمختار عند بعض افاضل المحققين هو الاول والمعروف الى اكثر
اصحابنا المتاخرين هو الثالث لنا ان مفاد الاشتراط تعليق الحكم بالشرط وارتباطه واناطته به بحيث يفيد توقفه عليه كما مر بيانه ومن البين ان توقف
الشيء على الشيء لا يعقل الا مع انتفائه بانتفائه فمدلول المنطوق هو الحكم بالوجود عند الوجود على سبيل توقف الثاني على الاول والانتفاء بالانتفاء من اللوازم
البينة للتوقف وليس جزء من مفهومه كما لا يخفى والحاصل ان مفاد التعليق على الشرط كمفاد قولك هذا شرط في هذا او متوقف على كذا فكما ان كلا من اللفظين
دال بالدلالة الالتزامية على انتفاء المشروط بانتفاء الشرط وانتفاء المتوقف بانتفاء ما يتوقف عليه فكذا في المقام وان اختلفا في ظهور الدلالة فالدلالة هنا
من قبيل المنطوق كما مرت الاشارة اليه وهنا من قبيل المفهوم فان قلت ليس مفاد قولك هذا متوقف على هذا الا اناطة وجوده بوجود الاخر وعدمه بعدمه
فيكون الانتفاء عند الانتفاء مدلولا تضمنيا كذلك قولك هذا شرط في كذا لاخذ الانتفاء عند الانتفاء في معنى الشرط فكيف يعد ذلك من دلالة
الالتزام ويستند اليه في محل البحث قلت الظاهر ان الدلالة على الانتفاء بالانتفاء في المفاهيم التزامية فان توقف الشيء على الشيء هو افتقاره اليه بحيث لا يتحقق
الا بتحققه فالانتفاء بالانتفاء من لوازم المعنى وقيوده بحيث يكون التقييد داخلا والقيد خارجا كما لا يخفى عند التامل الصادق وكذا الحال في لفظ الشرط وهو
ارتباط خاص يلزمه الانتفاء عند الانتفاء فالماخوذ فيه هو التقييد المذكور واما نفس القيد فهي خارجة عن معناه وتعريفهم له بانه ما يلزم من عدمه العدم ولا
يلزم من وجوده الوجود تعريف باللازم كما هو ظاهر لفظ اللزوم الماخوذ في حده فاذا كانت الدلالة في صريح لفظ الشرط والتوقف التزامية فكيف تكون دلالة الجملة
الشرطية الظاهرة في التوقف والشرطية تضمنية فالتحقيق انه ليس مفاد التعليق على الشرط الا الحكم بوجود الجملة الجزائية عند وجود مفاد الجملة الشرطية
على سبيل توقفه عليه واناطته به والانتفاء عند الانتفاء من لوازم تلك الاناطة والارتباط المدلول عليها بالمنطوق حجة القول بكون الدلالة تضمنية وجوه
احدها ان الحكم بالانتفاء عند الانتفاء مندرج في الموضوع له داخل فيه كما هو مقتضى التبادر وفهم العرف اذ المفروض فهمهم من التعليق المفروض الوجود عند
الوجود والانتفاء عند الانتفاء فكل من الامرين جزء من المعنى الموضوع له فلا يكون التزاما اذ هو دلالة اللفظ على الخارج اللازم وهذا ليس بخارج ثانيها ان الدلالة
الالتزامية لا تستدعي كون المدلول بها مرادا للمتكلم اذ المعتبر فيها هو اللزوم الذهني ليحصل الانتقال من احدهما الى الاخر وقد تكون بين الملزوم ولازمه الذهني
معاندة في الخارج كالعمى والبصر فمقتضى الدلالة الالتزامية هو الفهم والانتقال الى المعنى واحضاره في البال وهو غير كونه مرادا من اللفظ مقصودا بالافادة
فبعد البناء على ثبوت الدلالة على الانتفاء في المقام وهو مراد قطعا فلا تكون الدلالة عليه التزامية ثالثها ان اللزوم الذهني منتف في المقام فلو لم نقل بكون الدلالة
في المقام تضمنية لزم انكار الدلالة اللفظية في المقام بالمرة وهو فاسد اذ من المعلوم ان هناك مدلولين احدهما منطوق العبارة وهو الحكم بالوجود عند الوجود
والاخر مفهومها وهو الحكم بالعدم عند العدم ومن الواضح ان الحكم بالوجود عند الوجود لا يستلزم الحكم بالعدم عند العدم بوجه من الوجوه فيتبين من
ذلك ان القول بالدلالة اللفظية في المقام يستلزم القول بكونها تضمنية ويرد على الاول ما عرفت من ان المفهوم عرفا من التعليق المذكور ليس الا الحكم بالوجود
عند الوجود على سبيل توقف الثاني على الاول واناطته به واللازم من ذلك هو الحكم بالانتفاء عند الانتفاء حسبما قررنا فليست دلالته على الانتفاء بالانتفاء
على نحو الدلالة على الحكم بالوجود عند الوجود ليكون كل منهما تضمنية يشهد بذلك التامل في مفاد الجملة المذكورة منه وملاحظة تقدم فهم الاول على الثاني والانحلال
منه اليه ومجرد فهم الامرين منها لا يقضي بكون الدلالة تضمنية بعد كون طريق الفهم منها على ما ذكرنا حسبما مر بيانه ومنه يظهر الجواب عن الثالث فليس مفاد

منهم من حكى وهو الاصح منه سلمه

المنطوق

المنطوق مجرد الحكم بالوجوب عند الوجوب على الاطلاق بل مقيدا بالنحو المذكور واستلزام ذلك للانتفاء عند الانتفاء اخرى لا يخفى على الثاني ان مجرد
كون الدلالة التزامية وان لم يقض بكون اللازم مرادا لكن لا يلزم من ذلك عدم دلالته عليه مطابقة والحق في ذلك التفصيل وذلك لان اللازم ان كان من
اللوازم الذهنية للشيء ولو بحسب العرف من غير ان تكون هناك ملازمة بينهما في الخارج كما في العمى والبصر فمن الظاهر ان ارادة الاول لا يقضي بارادة الثاني
وانما يتبعه الثاني في الفهم خاصة وان كان اللازم المذكور مما لا ينفك عنه الشيء في الخارج كما اذا كان مما لا يتحصل ذلك المعنى في الخارج بدونه فلا شك في كونه
مرادا نظرا الى عدم حصول المراد الا به غاية الامر ان لا يكون مرادا من نفس اللفظ ابتداء اذ المفروض خروجه عن المعنى المراد ولا يستلزم ذلك ان لا يكون مرادا اصلا و
يتضح ذلك بملاحظة سائر المقامات الا ترى ان قولك هذا فوق هذا يدل على تحتية الاخر وقولك ذلك تحت هذا يدل على فوقية ذلك وقولك هذا متوقف على
كذا يدل على انتفائه بانتفائه وكذا قولك هذا شرط في هذا الى غير ذلك من الامثلة فاللوازم المذكورة وان كانت خارجة عن مدلول اللفظ الا انها مرادة التزاما
نظرا الى عدم تحقق تلك المعاني الحقيقية الا بها نعم لو لم يكن هناك لزوم ذهني ولو عرفا بين المعنيين لم يعد ذلك من الدلالة اللفظية بمعناها المعروف وان كان اللازم
حاصلا قطعا والدلالة عليه حاصلة ايضا بملاحظة مدلول اللفظ بعد تصور الطرفين والنسبة ومع ضم الواسطة الخارجية اليها ايضا كما هو الحال في وجوب المقدمة
بالنسبة الى ما دل على وجوب ذيها والحاصل ان المدلول الالتزامي ان كان لازما خارجيا للمعنى المطابقي كان مرادا في الجملة على وجه اللزوم التبعية فان كان مع ذلك
لازما ذهنيا كان مدلولا لفظيا والا خرجت الدلالة عليه من الدلالات اللفظية وعلى كل حال فليس ارادة ذلك اللازم في المقام باستعمال اللفظ فيه اذ ذاك انما
يكون بارادته من اللفظ ابتداء على ما مر تفصيل القول فيه في محله وليس ذلك من شان المداليل الالتزامية عندنا ولو اريد من اللفظ كذلك لكون اللفظ مستعملا فيه
فهو اذن مندرج في المطابقة من تلك الجهة لكونه مجازا فيه وقد عرفت سابقا ان الاظهر اندراج المجاز في المطابقة حجة القول الثالث انه لو كانت الدلالة لفظية لكانت
باحدى الثلث وكلها منتفية نظرا الى ان مفاد التعليق المفروض مدلوله لغة وعرفا ليس الا ارتباط الوجوب بالوجوب والحكم بوجوب احدهما على تقدير وجود الاخر ومن
البين ان الانتفاء عند الانتفاء ليس عين ذلك ولا جزءه ولا لازمه فلا يندرج في شيء من الثلث وانهم قد نصوا على ان التعليق على الشرط انما يقتضي الانتفاء
عند الانتفاء على القول به ان لم يظهر للشرط فائدة سواه واما مع تحقق فائدة اخرى سوى ذلك فلا دلالة فيه على الانتفاء وهذا لا يتم مع كون الدلالة عليه لفظية اذ
مجرد وجود فائدة اخرى للتعليق لا يقضي بالخروج عن مدلول اللفظ وصرفه عما وضع بازائه اذ لا بد من البناء عليه حتى يثبت المخرج في القول باشتراط وضعه لذلك
المفهوم لعدم ظهور فائدة اخرى حتى انه لا يكون مع ظهور فائدة اخرى موضوعا لذلك فلا ينصرف الاطلاق عليه مستنكر جدا وكانه عديم النظير في الاوضاع اللفظية
ذلك كاف في دفعه واما الوجه في الدلالة العقلية فهو على ما قرره بعض الافاضل ان اللفظ لما كان واردا بالاطلاق ولم يكن يتعلق بذكر القيد غرض في الظاهر سوى انتفاء
الحكم بانتفائه يحصل الظن بانه لانتفاء الحكم عن غير محل القيد فلولا ملاحظة ذلك لكان اعتبار القيد عبثا لغوا لا حاجة الى ذكره وان لم يكن حاجة الى تركه ايضا فان
الواجب عند الحكيم ترك ما لا حاجة الى ذكره وتركه لان العبث فعل ما لا فائدة في فعله لا ترك ما لا فائدة في تركه فحاصل الاستدلال ان المظنون والمعلوم انحصار فائدة
القيد المذكور في انتفاء الحكم عن غير محل القيد فلولاه لزم العبث مظنونا ان نفينا او مظنونا والمعلوم خلو كلام المتكلم عن العبث فيتبع العلم او الظن بانتفاء
الحكم عن غير محل القيد عند المتكلم وهو المط ثم قال ان هذا الوجه يعم سائر المفاهيم سوى مفهوم اللقب ويختص بما اذا انتفى الفائدة في التقييد سوى الانتفاء
المذكور وقد يورد عليه باختصاص الوجه المذكور بما اذا كان المتكلم حكيما اذ لا يجري ذلك في غيره فلا تكون الدلالة حاصلة بالنسبة الى الكلام الصادر من سائر
المتكلمين ويدفعه ان الظاهر من قاعدة الوضع البناء على صون الكلام عن اللغو مع الامكان حكيما كان المتكلم او غيره حتى يتبين الخلاف نعم يرد عليه ما افاده بعض
افاضل المحققين من ان هذا التقرير انما يتم اذا علم انتفاء ما عدا التخصيص من الفوائد ومع هذا الفرض فالنزاع مرتفع اذ لا خلاف في ارادة ذلك مع انتفاء
غيره من الفوائد في كلام الشارع والا لزم اللغو والعبث تعالى الله سبحانه عنه وانما الخلاف فيما اذا دار الامر في الشرط بين ان يكون للتخصيص او لغيره فهل الاصل الحكم
بالاول حتى يظهر خلافه او لا بد من التوقف حتى يقوم دليل منفصل عليه فالقائلون بالحجية ذهبوا الى الاول والباقون الى الثاني فالشرط المذكور من
القائل بحجية المفهوم غفلة ورجوع الى القول بعدم الحجية قلت كان مقصود القائل المذكور ترجيح هذه الفائدة على الفوائد المحتملة وحاصل كلامه انه ان
كان هناك فائدة ظاهرة غير ذلك فلا دلالة في التعليق على الانتفاء واما اذا لم يكن هناك فائدة اخرى في الظاهر وان قام احتمال فوائد عديدة فالظاهر كون الفائدة
هو التخصيص والمنوط انحصار الفائدة فيه فانه اظهر الفوائد ويومي اليه قوله ان المظنون والمعلوم انحصار فائدة التقييد له فليس ما ذكره مقصورا على صورة
العلم بانتفاء سائر الفوائد كما ذكره في الايراد فعلى هذا لو فرض انتفاء الظن في خصوص بعض المقامات فلا دلالة عنده لتمسك بالوجه المذكور والايراد عليه
من هذه الجهة نعم يتوجه عليه منع ما ادعاه من الظهور اذ لم يبين وجها لاستظهارها ومع ذلك فقد ذكر في آخر كلامه ان الوجه المذكور مخصوص بما اذا انتفى الفائدة
في التقييد سوى الانتفاء المذكور وذلك يدفع ما ذكرناه من التوجيه المذكور الا ان يؤول القيد المذكور بما لا يخالف ذلك ولا داعي اليه ثم ولبعض الافاضل في
تقرير الدلالة العقلية مسلك اخر محصله ان كل متكلم عاقل اذا امكن تادية المراد بلفظ مطلق فلم يكتف به وعبر بالمقيد يعلم انه اراد بذلك افادة امر لا يفيده
من اللفظ المطلق فان لم تكن هناك فائدة سوى انتفاء الحكم بانتفاء القيد فلا نزاع في حصول القطع او الظن بارادته انما النزاع فيما اذا كان هناك فوائد عديدة
ولا دليل على تخصيص احديها بالارادة فهل يتوقف في ذلك ويقدم بعضها فنذكر انا اذا تتبعنا التعليقات على الشروط وجدنا الاغلب فيها البناء على
الفائدة المذكورة فليرجح البناء عليها بالنسبة الى غيرها من جهة ملاحظة تلك الغلبة والكثرة فاذا رأينا جملة شرطية لا قرينة فيها على ملاحظة فائدة معينة
من تلك الفوائد يحصل لنا الظن بتوسط استقرائنا لخلوها عن الفائدة او بعدها بانه من القسم الغالب ثم استشكل في جواز الاعتماد على الظن المفروض
لعدم دليل قاطع على حجيته فان القدر المعلوم من حجية الظن في الالفاظ ما كان من جهة الدلالة المطابقية او الالتزامية البينة ولو كان للزوم فيها عرفا
قلت ما ذكره من التشكيك في حجية الظن المفروض على فرض حصوله فلا ريب فيه وهذا اذ ليس الظن المفروض ظنا عقليا خارجيا بل من قبيل القرينة المنضمة
الى اللفظ المبينة للمراد ولا ريب في الاكتفاء بالقرائن الظنية اذ لم يعتبر احد في القرينة ان تكون مفيدة للعلم ومن الظاهر ان المخاطبات العرفية في ذلك على الظن

والامور المفيدة للظن كما لا يخفى ولو سلم اعتبار العلم في القرائن العقلية المنضمة الى الالفاظ الكاشفة عن المراد بها فلا يجرى ذلك بالنسبة الى الغلبة
المذكورة لو فرض جريانها في المخاطبات على الرجوع الى الغالب في حمل الالفاظ حتى انه قد يرجح المجاز المشهور على الحقيقة لقوة الشهرة حسب ما مرّ بيانه ومن هنا
يظهر المناقشة في عدّ الوجه المذكور من الادلة العقلية لرجوعه اذن الى القرينة العرفية ثم انه يبقى الكلام في كون الغلبة المدعاة في المقام باعثة الى حد يوجب الظن
لو قطع النظر عن سائر الوجوه المفيدة لذلك وهو في حيّز المنع وعلى فرض كونها كذلك فلا منافاة فيها لما بيّنّا بل هي مؤيدة لحملها على ما قلناه ولا يمنع ذلك من الرجوع
الى التبادر كما هو الشأن في غيره من الموارد لامكان قطع النظر عن ملاحظة الغلبة والرجوع الى التبادر والمنع من حصول الفهم في المقام مع قطع النظر عن ملاحظة
ما ذكر مدفوع بما بيّنّاه من الدليل والوجهان المذكوران لعدم افادة اللفظ ذلك مدفوعان اما الاول فبما بيّنّا من التبادر وغيره واما الثاني فبالمنع من كون مجرد وجود
فائدة اخرى باعثا على الصرف من ذلك نعم لو ظهر ان هناك فائدة اخرى ملحوظة للمتكلم تقضي ذلك بصحة عنده وهو ظاهر بناء على ما استظهره من انصراف التعليق الى ذلك لكونه
اظهر فيه فاذا قامت القرينة على ملاحظة فائدة اخرى في التعليق تعيّن له ولو بفتح ما نبّه عليه من دون لزوم تجوّز كما سيجيء بيانه ان شاء الله واما على القول بكون
المفهوم مدلولا تضمنيا او التزاميا باللزوم البيّن لما وضع له اللفظ فلا بد من التزام التجوّز ويجعل ذلك حينئذ قرينة صارفة عن الحقيقة كما نص عليه بعض هؤلاء
ثم ثالثها قد عرفت ان المختار كون دلالة التعليق المذكور على انتفاء الجزاء بانتفاء الشرط من قبيل دلالة الالتزام فلو قام دليل على عدم ارادة المفهوم وان التعليق — اى ثالث الامور
انما حصل لفائدة اخرى فهل هناك تجوّز في اللفظ نظرا الى دلالته انتفاء اللازم على انتفاء الملزوم فلا يكون اللفظ مستعملا فيما وضع له او لا تجوّز في اللفظ
نظرا الى ان ذلك امر خارج عن موضوع اللفظ فعدم ارادته في المقام لا يقضي بالخروج عن مقتضى الوضع وجهان وانت خبير بان الوجه الثاني انما يتم اذا كان
اللزوم في المقام عرفيا لا عقليا اذ يصح القول بتخلف اللازم لقيام دليل عليه اما اذا كان اللزوم عقليا حسب ما عرفت فلا يصح ذلك لامتناع الانفكاك ح
فيكون عدم حصول اللازم اذن دليلا على عدم ارادة الملزوم فيلزم الخروج عن مقتضى المنطوق لقاضي بالتجوّز في اللفظ حسب ما ذكر في الوجه الاول ثم يمكن
ان يقال ان مفاد التعليق على الشرط هو ربط الجزاء بالشرط وهو ظاهر في توقفه عليه اناطته به واللازم من ذلك عقلا هو الانتفاء بالانتفاء الا ان دلالة التعليق
على التوقف المذكور ليس بالوضع بل من جهة ظهور التعلق فيه بحسب العرف كما هو نظيره من انصراف الطلب الى الوجوب فاذا قام دليل على عدم ثبوت المفهوم ظهر عدم
كون التعليق هناك لافادة التوقف بل لامر اخر كما في قولك ان ضربك ابوك فلا تؤذه واكرم زيدا ان اكرمك وانا مالك وكنا الحال في وجوه نعرفها في كتب الفقهاء
حيث يراد به مجرد الفرض والتقدير الى غير ذلك ولا تجوّز في شيء منها لحصول التعليق وربط احدى الجملتين بالاخرى في الجملة الذي هو مفاد ادوات الشرط غاية الامر
عدم دلالتها على التوقف والاناطة وليس ذلك مما وضع له بخصوصه بل انما يستظهر ذلك منه حين الاطلاق على الوجه الذي قررناه فاذا قامت قرينة على خلافه لزم الخروج
عن مقتضى الظهور المذكور وهذا الوجه غير بعيد بعد امعان النظر في ملاحظة الاستعمالات العرفية وظاهر القوم التزام التجوّز على ما يستفاد من ملاحظة دليلهم
المذكور وهذا هو المتعيّن لو قيل بكون الدلالة على المفهوم تضمنية لكونه استعمالا للفظ الموضوع للكل في الجزء كما انه يتعيّن البناء على الحقيقة لو قلنا بكون الدلالة
عقلية حسب ما مرّ رابعها المعروف بينهم عموم الحكم في المفهوم بمعنى انتفاء الحكم على جميع صور انتفاء الشرط ولا يظهر فيه خلاف بينهم سوى ما ذكره العلامة في اثناء دفع
احتجاج الشيخ للمنع من سور ما لا يؤكل لحمه بقوله كل ما لا يؤكل لحمه يتوضأ من سوره ويشرب حيث قال انه يكفي في صدق المفهوم مخالفة المسكوت عنه للمنطوق في الحكم
الثابت فيه وح لا تدل الرواية على ان كل ما لا يؤكل لحمه لا يتوضأ من سوره ولا يشرب بل جاز انقسامه الى قسمين احدهما يجوز الوضوء به والشرب منه والاخر لا يجوز فان
الانقسام الى القسمين حكم مخالف للمنطوق ثم اورد على ذلك بانه اذا تساوى احد قسمي المسكوت عنه والمنطوق في الحكم انتفت دلالة المفهوم والفرض البناء على دلالته
واجاب عنه بانتفاء الدلالة لحصول التنافي بين المنطوق والمفهوم بما ذكره وسواء في المخالفة وهو كما ترى صريح في البناء على عدم العموم في المفهوم وكلامه المذكور وان كان
بالنسبة الى مفهوم الوصف الا انه بعينه جار في مفهوم الشرط ايضا واعترض عليه بعض محققي المتاخرين بان فرض حجية المفهوم يقتضي كون الحكم الثابت للمنطوق منفيا
عن غير محل النطق والمراد بالمنطوق في مفهوم الشرط والوصف ما تحقق فيه القيد المعتبر شرطا او وصفا مما جعل متعلقا له وبغير محل النطق ما ينتفي عنه القيد من تلك
المتعلق ولا يخفى ان متعلق القيد هنا هو قوله كل ما اي كل حيوان اذ القيد المعتبر هو كونه مأكول اللحم فالمنطوق هو مأكول اللحم من كل حيوان والحكم الثابت له هو
جواز الوضوء من سوره والشرب منه وغير محل النطق هو ما انتفى عنه الوصف وهو غير المأكول لحمه من كل حيوان وانتفاء الحكم الثابت للمنطوق يقتضي ثبوت المنع لانه
اللازم لرفع الجواز قال وان فرض عدم جعل شيئا فليتوضح بالنظر الى مثال المشهور واعني قوله في سائمة الغنم زكوة فانه على تقدير ثبوت المفهوم يفيد نفي الوجوب في معلوفة العلوفة
بلا اشكال والتقريب فيه ان التعريف في الغنم للعموم وهو متعلق القيد اعني ... فالمنطوق هو السائمة من جميع الغنم والحكم الثابت له هو وجوب الزكوة
فاذا فرضنا دلالة الوصف على النفي عن غير محله كان مقتضيا هنا النفي الوجوب عما انتفى عنه الوصف من جميع الغنم فيدل على النفي من كل معلوفة من الغنم واورد
عليه بعض افاضل المحققين بان المنافي لعموم المفهوم انما يتم على ان اللازم للقول بحجيته هو اقتضائه نفي الحكم الثابت للمنطوق عن غير محل النطق على وجه رفع
الايجاب الكلي فلا ينافي الايجاب الجزئي وهو صريح كلام العلامة حيث قال وهو لا يدل على ان كل ما لا يؤكل لحمه لا يتوضأ من سوره ولا يشرب بل جاز انقسامه الى
قسمين فما ذكر من ان فرض حجية المفهوم يقتضي كون الحكم الثابت للمنطوق منفيا عن غير محل النطق ان اراد به السلب الكلي فهو كيف وهو عين النزاع والا فسلم
ولا يجدي نفعا انتهى كلامه رفع الخلل في مقامه ... قلت لا يخفى ان الموضوع في المثال المفروض هو كل حيوان والقيد المأخوذ فيه المعلق عليه الحكم المذكور هو كونه مأكول
اللحم فيكون مفاد العبارة الحكم على كل واحد من الحيوان بعدم المنع من سوره مع وصف كونه مأكول اللحم فقضية ذلك بناء على القول بالمفهوم ثبوت المنع بالنسبة الى
سور احاد الحيوان مع انتفاء القيد المأخوذ فيه فمرجع هذا التعليق الى تعليق الحكم في كل فرد لوجود القيد المذكور فيه فيرتفع الحكم عن كل منها مع انتفائه وح فكيف
يتصور القول بالاكتفاء في صدق المفهوم برفع الايجاب الكلي نعم لو كان عموم الحكم وشموله للافراد معلقا على الوصف المذكور صح ما ذكره لقضاء انتفائه برفع ذلك
العموم مع انتفائه فيكتفي في مفهومه برفع الايجاب الكلي حسب ما ذكر لكن ليس مفاد المنطوق ذلك اصلا كما لا يخفى ثم ان توضيح الكلام يستدعى بسطا في المقام فنقول
انه قد يراد بعموم المفهوم شمول نفي الحكم الثابت للمنطوق لجميع صور انتفاء الشرط ووجوهه فيكون الحكم الثابت في صورة وجود الشرط منفيا عن ذلك الموضوع على جميع

صورة

صورة انتفاء ذلك الشرط بمعنى عدم توقف انتفائه على قيد آخر بل بمجرد انتفاء الشرط المفروض ينتفي الحكم وقد يراد به شمول نفي الحكم لجميع صور الانتفاء بحيث يتكرر
انتفاء ذلك الحكم بحسب تكرر انتفاء الشرط مثلاً إذا قال إن لم يجئك زيد فلا يجب عليك إكرامه يكون مفاده على الأول أنه مع حصول المجيء كيف كان يجب الإكرام ولا
يدل على تعدد الإكرام وتكرره بحسب تكرر المجيء وإن قيل بإفادته العموم على الوجه الثاني أفاد ذلك وأنت خبير بأن من الواضح المستبين عدم اقتضاء التعليق
المذكور بالعموم على الوجه الثاني في المثال المفروض أصلاً نعم قد يستفاد منه ذلك أيضاً في بعض الصور والتفصيل أنه قد لا يكون المنطوق مشتملاً على العموم أصلاً
لا في الاشتراط ولا في الموضوع ولا في الجزاء كالمثال المتقدم وقد يكون هناك عموم أما في الاشتراط نحو كلما أهانك زيد لم يجب عليك إكرامه أما في الموضوع سواء
كان استغراقاً أفرادياً كما في قولك كل ماء إن كان قدر الكر لم يتنجس بالملاقاة أو بدلياً كقولك أي حيوان إذا كان مأكول اللحم جاز الوضوء من سؤره وأما في متعلق الشرط
نحو إن أتاك زيد في كل يوم من شهر رمضان فزره في العيد وأما في الجزاء المترتب على الشرط نحو إن جاءك زيد فأعطه كل ما عندك وإن كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء وفي
هاتين الصورتين قد يكون العموم استغراقياً أفرادياً وقد يكون بدلياً موضوعاً للعموم كذلك ويكون عمومه البدلي من جهة الإطلاق ويختلف الحال فيها حسب ما سنشير
إليه إن شاء الله تعالى فهذه وجوه خمسة أما الأول فلا يفيد إلا رفع ذلك الحكم مع انتفاء الشرط من غير دلالة على التكرار أصلاً ولا فرق بين كون الشرط والجزاء إيجابيين أو سلبيين
أو مختلفين غير أن كلاً من الشرط والجزاء إن كان إيجابياً اكتفي في صدقه بمجرد حصول فرد منه وإن كان سلبياً توقف على رفع الجميع هذا في المنطوق وأما في المفهوم
فالأمر بالعكس فإنه في الإيجابي يتوقف على رفع الجميع وفي السلبي يكتفى فيه بحصول فرد منه من غير فرق في ذلك بين الشرط والجزاء فلا بد من نفي الجميع في الأول على الأول
حتى يحكم بنفي الجزاء وعلى الثاني لا بد من عدم إدخال شيء من أفراد الجزاء في الوجود ويكتفى بوجود فرد منه في الحكم بترتب الجزاء في الثاني على الأول وثبوت فرد من
الجزاء على الثاني والمراد بعموم المفهوم ما قررناه من كون الانتفاء حاصلاً على جميع صور انتفاء الشرط من غير توقف على قيد آخر لكونه على نحو خاص أو
في صورة مخصوصة لما عرفت من دلالة التعليق على توقف المعلق على وجود المعلق عليه وقضاء التوقف عقلاً بانتفاء المتوقف عند انتفاء المتوقف عليه مطلقاً
ففي المثال المفروض لو تحقق المجيء على أي نحو كان وجب الإكرام ولا يدل على وجوبه كلما تكرر المجيء أصلاً وأما الثانية فتفيد الحكم بتكرر انتفاء الجزاء كلما تكرر
انتفاء الشرط ففي المثال المفروض يجب عليه الإكرام في كل صورة انتفت الإهانة والوجه فيه ظاهر نظراً إلى إفادة العبارة اشتراط كل صورة من صور الجزاء بصورة من الشرط
فينتفي الجزاء في كل من تلك الصور بانتفاء الشرط فيها ويثبت خلافه فينحل التعليق المفروض إلى تعليقات شتى والمستفاد منه إذن انتفاء الحكم في كل منها بانتفاء
شرطه وأما الثالثة فالحكم فيها كالثانية لا لاعتبار الاشتراط إذن في كل واحد من آحاد الموضوع فيلزمه الحكم بالانتفاء بحسب انتفاء الشرط في كل من تلك الآحاد ففي
المثال الأول يحكم بالتنجس بالملاقاة في كل ماء مع انتفاء كريته وفي الثاني يحكم بالمنع من الوضوء من سؤر أي حيوان لا يؤكل لحمه وأما الرابعة فقد يكون الحكم بالجزاء
فيها معلقاً على حصول الجميع وعدم حصوله أو على حصول أي منها أو عدم حصوله كان فعلى الأول يتوقف ثبوت الجزاء على حصول الجميع وينتفي بانتفاء بعض منها أي بعض
كان وعلى الثاني يفيد عكس المذكور وعلى الثالث يفيد ترتب الجزاء على أي واحد كان من تلك الآحاد وترتب نفيه على حصول بعض منها أي بعض كان وعلى كل
حال فلا دلالة في العبارة على التكرار لا في المنطوق ولا في المفهوم وأما الخامسة ففيه توقف ثبوت العموم على تقدير حصول الشرط فإن كان الجزاء موجبة كلية دل
المنطوق على توقف الإيجاب الكلي على حصول ذلك الشرط فيكون مفاد مفهومه رفع الإيجاب الكلي الحاصل بالسلب الجزئي على تقدير انتفاء الشرط من غير دلالة
فيه على السلب الكلي بوجه من الوجوه وإن كان الجزاء سالبة كلية دل على توقف السلب الكلي على حصول الشرط المفروض فيكون مفهومه رفع السلب الكلي الحاصل
بالإيجاب الجزئي عند انتفاء الشرط من غير اشتغال فيه بالإيجاب والسلب الكلي هذا إذا كان عمومه أفرادياً وأما إن كان بدلياً فإن كان إيجابياً أفاد في المنطوق ترتب
حصول فرد منه على الشرط المذكور والاكتفاء فيه بأي فرد كان وأما في المفهوم السلب الكلي إذ ثبوت الحكم على وجه العموم البدلي إيجاب جزئي فيكون رفعه
في المفهوم السلب الكلي ومنه يعلم عدم الفرق بينه بين كونه موضوعاً للعموم البدلي كما في المثال المتقدم وما يستفاد منه ذلك من جهة الإطلاق
كما إذا قال إن جاءك زيد فأعطه شيئاً فإن مفهومه عدم وجوب إعطائه شيئاً على سبيل السلب الكلي على تقدير عدم المجيء وإن كان سلبياً أفاد
استغراق الآحاد في المنطوق فيكون مفاده في المفهوم رفع السلب الكلي فهو في الحقيقة مندرج في القسم المتقدم إذا عرفت ذلك فقد ظهر لك أن
ما ذكره المحقق المذكور قدس سره انتصاراً للعلامة إنما يتم لو كان مفاد الحديث المذكور من قبيل القسم الخامسة ليكون مفاده رفع الإيجاب الكلي الصادق
بالسلب الجزئي حسبما قرره وليس الحال كذلك بل هو من قبيل الصورة الثالثة حيث إن العموم فيها إنما اعتبر في الموضوع وقد عرفت قضاء ذلك عموم المفهوم
على الوجه الذي قررناه فما ذكره العلامة من جواز الانقسام إلى القسمين في جهة المفهوم كما ترى ومن غريب الكلام ما رأيته في تعليقات بعض الأعلام على كتاب
مدارك الأحكام حيث قال والاحتجاج بمفهوم قوله إذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء على تنجس ما دون الكر بملاقاة كل واحد من النجاسات نظراً إلى عموم شيء المذكور
في المنطوق فيسري العموم إلى المفهوم أيضاً فكما يفيد منطوقه عدم تنجسه لكل شيء من النجاسات يفيد مفهومه تنجسه بكل منها ووجه ذلك أنه لما دل عدم تنجسه
بشيء من النجاسات على الكرية كان ذلك بمنزلة تعليق عدم تنجسه بكل واحدة واحدة منها على ذلك فينحل ذلك التعليق إلى تعليقات عديدة ويكون مفاد
كل منها تنجس الماء بها مع ارتفاع الشرط الذي هو الكرية وأنت خبير بالبون البين بين ما ذكره وما هو مفاد التعليق المذكور في الرواية إذ من الواضح
أنه ليس المعلق هناك على الشرط المذكور إلا عدم تنجسه بشيء من النجاسات أعني السلب الكلي وقد عرفت أنه لا دلالة في انتفاء الشرط إلا على انتفاء ذلك
الحكم الحاصل بالإيجاب الجزئي ولا دلالة في ذلك على حصول التعليق بالنسبة إلى آحاد النجاسات أصلاً لمن يمكن انتفاء الحكم منه على سبيل الإيجاب الكلي
كيف ولو صح ما ذكره لكان مفهوم قولك إذا أهانك زيد فلا تعطه شيئاً من مالك الحكم بجواز إعطائه جميع ماله مع انتفاء الإهانة وقولك إن لم تقل أي
من السنة فلا تتصدق بشيء على الفقراء الحكم بتصدق جميع الأشياء عليهم مع قدرة إلى غير ذلك من الأمثلة مع أن الفساد في قضية بجلائه كما هو في غاية الوضوح
عند ملاحظة العرف والظاهر أن ما ذكره في المقام إنما نشأ من الخلط بين ما فصلناه من الأقسام الخمسة فإنه لو كان المنطوق مقيداً بقيد عمومي ذلك القيد
في المفهوم أيضاً فإن كان الكلام ذلك القيد مأخوذاً في الشرط كما في قولك إن جاءك زيد في سنة البيع كذا دل على نفي الحكم على تقدير عدم مجيئه في ذلك

الوقت سؤال جائز في وقت الحاجة وان اختلفا في الجزاء دل على انتفاء ذلك المقيد عند فوات شرطيهما ما قال ان جاءك زيد فاكرم العلماء الطوال دل الاشتراط على عدم وجوب اكرام خصوص العلماء الطوال عند عدم مجيئه دون مطلق العلماء فالحكم في غير الطوال مسكوت عنه اثباتا ونفيا في المنطوق والمفهوم نعم لو قلنا بحجية مفهوم الوصف دل على عدم وجوب اكرام غير الطوال في صورة المجيء وفي صورة عدم مجيئه يكون الحكم فيهم مسكوتا عنه بتلك الملاحظة ايضا فان التقييد بالصفة انما هو في صورة المجيء خاصة وربما يعزى الى البعض دلالة مفهوم الشرط على انتفاء الحكم عنهم مطلقا مع انتفاء الشرط فمن ثبت القول بمفهوم موجبا مطلقا اذا كان التقييد بالمتصل واما اذا كان بالمنفصل فهل يقضي ذلك باعتبار التقييد في المفهوم ايضا وجهان من اطلاق اللفظ فيكون المفهوم ايضا مطلقا غاية الامر قيام الدليل على تقييد المنطوق فيقتصر عليه اخذا بمقتضى الاطلاق في غيره ومن قيام الدليل على التقييد بمنزلة المفهوم تابع للمنطوق فاذا كان المنطوق مقيدا في الواقع تبعه المفهوم في ذلك وكان هذا هو الاظهر ولو خص العام في المنطوق فهل يقضي ذلك بتخصيص المفهوم ايضا الاظهر ثبوته في المنطوق للمستثنى خلاف حكم المستثنى منه في المفهوم لا يثبت له خلاف حكمه بل المستثنى هناك مسكوت عنه اذ الاشتراط المذكور انما يثبت للمستثنى منه فيفيد نفي ذلك الحكم الثابت للباقي عند فقد الشرط المفروض ولا يسري الاشتراط الى المستثنى حتى يفيد نفي الحكم الثابت له عند فوات ذلك الشرط وهو ايضا يجري في التخصيص بالمنفصل ما ذكرناه في التقييد به سادسها انه ذكر بعضهم لحجية مفهوم الشرط وغيره شرطان الاول ان لا يكون ثبوت الحكم في غير محل النطق اولى او مساويا للمحل النطق كما في قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق وقولك ان ضربك ابوك فلا تؤذه الثاني ان لا يكون الحكم واردا مورد الغالب كما في قوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم وقول الصادق (ع) في الصحيح يجوز شهادة الرجل لامرأته والمرأة لزوجها اذا كان معها غيرها وفي الاحكام انه اتفق القائلون بالمفهوم على ان كل خطاب خصص محل النطق بالذكر فخرج مخرج الاعم الاغلب لا مفهوم له وقريب منه ما في المستصفى وعن بعض شروح المبادي حكاية الاتفاق عليه وذكر في النهاية في مفهوم الوصف انه اذا خرج التقييد مخرج الاغلب فانه لا يدل على النفي اتفاقا كما في قتل الاولاد فانه غالبا لخشية الاملاق ويظهر من نهاية المسؤول وجود الخلاف فيه فانه بعد ما ذكر ان ذلك هو المعروف قال ونقل امام الحرمين في البرهان عن الشافعي ثم خالفه وكيف كان فالوجه فيه انه لما كان الاطلاق منصرفا الى الغالب كان ذكر الشرط او الوصف حاصلا له في الغالب كان الشرط او الصفة مساويا للمشروط والموصوف فلا يراد بهما افادة التخصيص وانما يراد بهما نكتة اخرى غير الانتفاء بالانتفاء وعلله بعض الافاضل بان النادر هو المحتاج الى التنبيه في الافراد الشايعة حاضرة في الاذهان عند اطلاق اللفظ المعرى فلو حصل احتياج في الافهام من اللفظ فانما يحصل في النادر فالنكتة في الذكر لا بد ان تكون شيئا اخر الا تخصيص الحكم بالغالب وانت خبير بان مجرد ما ذكره لا اشعار فيه لرفع المفهوم وعدم افادة الانتفاء بالانتفاء وليس المقصود بالتقييد المفروض بيانا لاثباته على ثبوت الحكم في محل القيد حتى يتوجه عدم الاحتياج اليه مع ورود القيد مورد الغالب نظرا الى الاكتفاء فيه بالاطلاق بل المقصود بيانا على اعتبار المفهوم انتفاء الحكم عن غير مورد القيد اعني الفرد النادر ولا السكوت عنه ولا اشعار في الوجه المذكور بخلافه حتى يلزم ان تكون النكتة في الذكر شيئا اخر كما لا يخفى الثالث ان لا يكون التقييد لاجل وقوع السؤال عنه كما اذا قيل اكرم زيدا ان جاءني فتقول اكرمه ان جاءك او هل في الغنم السائمة زكوة فتقول في الغنم السائمة زكوة ونحوه او تقدم السؤال عما اذا ورد ذلك عند وقوع الواقعة الخاصة او نحو ذلك من الاسباب الباعثة على تخصيص الذكر اذ لا دلالة اذن في ذلك على انتفاء الحكم بانتفائه وانت خبير بان مرجع هذه الشروط الى امر واحد هو عدم قيام شاهد على عدم ارادة الانتفاء بالانتفاء بحيث يخرج العبارة بملاحظته عن ظهورها في ذلك سواء ظهر منه خلافه او تساوي الامران لخروجه بذلك عن افادة الانتفاء بالانتفاء وهو مبني على ما استظهرناه من ظهور التعليق في ذلك من غير ان يكون اللفظ موضوعا لخصوص ما ذكر اذ ليس الظهور المذكور الا من جهة الاطلاق فاذا رجح عليه الظهور الحاصل من ذلك زال الاول ولزم الاخذ بالثاني ولو تعادلا لزم الوقف في الثاني بينهما لانتفاء الظهور واما على قول من يجعل الدلالة وضعية فتلك قرينة صارفة له عما وضع له ان كان صرفها على سبيل الظهور لما عرفت من الاكتفاء في الصرف واما مع التساوي فلا تكون صارفة عن الحمل عليه الا انها تجعله ايضا بين الوجهين محتملا للامرين فلا يمكن الحكم بارادة الحقيقة وقد عرفت فيما مر ان قرينة المجاز قد تعادل ظهور اللفظ في الحقيقة فيتوقف في الحمل كما هو الحال في المجاز المشهور عند قوم وكيف كان فلا حاجة في المقام الى اعتبار الشرط المذكور اذ المقصود ظهور اللفظ في افادة المفهوم مع انتفاء القرينة سندا هو لا ينافي انتفاء الظهور لقيام القرينة على خلافه سابعها انه لو علق امورا على الشرط فان كانت تلك الامور مذكورة بلفظ واحد فالظاهر اناطة المجموع بذلك الشرط فيكون مقتضى المفهوم انتفاء المجموع بانتفائه الحاصل برفع البعض الا ان يظهر من اللفظ او الخارج اناطة الحكم في كل منها بالشرط كما في قولك ان جاءك زيد فاكرم العلماء فان الظاهر كون المفهوم منه عدم وجوب اكرام العلماء عند انتفاء المجيء وهو ظاهر في عدم وجوب اكرام احد منهم وان كان رفع الايجاب الكلي حاصلا بالسلب الجزئي فالظاهر من اللفظ في المقام هو السلب الكلي والوجه فيه ما قررناه من ظهوره في اناطة الحكم في كل من الاحاد بالشرط المذكور وان كانت مذكورة بالفاظ متعددة فالظاهر اناطة كل منها بالشرط المذكور فينتفي كل منها بانتفائه الا ان تقوم في المقام قرينة على اناطة المجموع به فلا يفيد مفهومه ح ما يزيد على انتفاء البعض ثامنها انه لو علق الامر بشيء على كل من شرطين فان صح فيه التكرار فالظاهر من تكرار الامر تعدد المطلوب فينتفي كل منها بانتفاء شرطه وان لم يصح فيه التكرار او قام الدليل على كون المطلوب شيئا واحدا فهل القول بتوقفه على الشرطين معا لدلالة كل من التعليقين على توقف الامر على حصول ذلك الشرط فاذا اخذ بهما لزم القول بتوقفه على حصولهما فيكون كل منهما مقيدا لاطلاق الامر فيه مما لا يخفى والحق ان يقال انه في الجمع فيهما هو البناء على توقف الامر على احد الشرطين فيحصل التكليف بحصول اي منهما وقضية منطوق كل منهما حصوله بحصول ذلك الشرط وقضية مفهومه انتفائه بانتفائه فيكون منطوق كل منافيا لمفهوم الاخر فيقيد بقضية الجانب المنطوق على المفهوم تاسعها انه ذكر صاحب الوافية ان ثمرة الخلاف في المفهوم انما تظهر فيما اذا كان مخالفا للاصل كما اذا قيل ليس في الغنم زكوة اذا كانت معلوفة فانه يصح وجوب الزكوة في السائمة ولا يقول بمقتضاه من لا يقول بحجية مفهوم الشرط بخلاف من يقول بحجيته واما اذا قيل في الغنم زكوة اذا كانت سائمة افاد نفي الزكوة في المعلوفة ويقول به من يقول بحجية المفهوم ومن لا يقول به غاية الامر استناد المثبت في ذلك الى المفهوم والمنفي الى الاصل والنافي الى مجرد الاصل وذلك لا يثمر في اصل المسألة اذ هما موافقان فيه قال ودعوى حجية المفهوم من القائل بها انما تثمر لو يحصل من ذلك فانه لما كان حكم الاصل ذلك مقررا في العقول خلط الامر عليه بين مقتضى الاصل ومدلول اللفظ فتوهم كون ذلك

مدلول اللفظ

مدلولا للفظ هذا كلامه مشروحا واورد عليه غير واحد من افاضل المتاخرين بما توضيحه انه وان كان الحال كك فى الصورة الثانية فينطابق الاصل والنص على القول
بالحجية وينفرد الاصل عنه على القول بالنفى ويشترك الوجهان فى ثبوت الحكم الذى هو ملحوظ نظر الاصولى الا ان هناك فرقا بينا بين الثبوتين فانه ان ثبت الحكم ح
بالاصل لم يقاوم شيئا من الادلة الدالة على خلافه فان حجية الاصل مغياة بقيام الدليل على خلافه فبعد قيامه لا يقوم حجة فى المقام حتى يعارض الدليل المذكور
واما اذا كان الثبوت بالنص ودلالة المفهوم فهو يعارض ما يدل على خلافه ولا بد من ملاحظة الترجيح ومجرد كون هذا مفهوما لا يقضى بترجيح الاخر عليه اذ رب
مفهوم يترجح على المنطوق ومع الغض عنه فقد يكون الدليل من ذلك الجانب ايضا مفهوما فلا بد من ملاحظة الترجيح بينهما على القول بحجيته بخلاف ما لو قلنا
بسقوط المفهوم وزاد بعض الافاضل فى المقام انه اذا كان المفهوم حجة كان الحكم المستفاد منه ماخوذا من قول الشارع فلا حاجة فى اثباته الى الاجتهاد بخلاف ما لو
بنى على الرجوع الى مجرد الاصل فان الاخذ بمقتضاه يتوقف على الاجتهاد واستفراغ الوسع فى البحث عن الدليل المخرج عنه ولا يجوز الاخذ بمقتضاه قبل الفحص
عن الدليل فان الاصل عام والعمل بالعام قبل الفحص عن المخصص غير جائز وانت خبير بوهن هذه فان كلا من العمل بالاصل والنص عندنا يتوقف على الاجتهاد و
بذل الوسع ولا ينهض شئ منهما حجة قبل الاجتهاد وبذل الوسع فلا فرق بينهما فى ذلك بالنسبة الينا غاية الامر حصول الفرق بينهما كك فى اول الامر بالنسبة الى
المشافهين ومن بحكمهم حيث انه لا حاجة بعد السماع من المعصوم الى بذل الوسع فى ملاحظة المعارضات وغيرها فى العمل بقوله ع بخلاف الاخذ بالاصل المذكور
ونحوه ولا يجرى ذلك بالنسبة الينا حسبما فصل القول فيه فى محله ثم لا يذهب عليك ان ما تقدم من الايراد باثبات الثمرة فى الصورة الثانية ايضا غير جيد
فانه انما تترتب هذه الثمرة فى مواضع نادرة ومقصود صاحب الوافية كون معظم الثمرة فى صورة المخالفة للاصل كما اشار اليه فى كلامه لا انحصار الفائدة فيه مطلقا
حتى يورد عليه بامكان ترتب ثمرة اخرى من تلك الجهة نعم ما ذكره من بيان منشا الغفلة فى المقام فهو موهون جدا لوضوح الفرق بين استفادة الحكم من اللفظ و
الاصل وظهور عدم الفرق فى الغرض المذكور بين كون الحكم موافقا للاصل او مخالفا فان فهم توقف الجزاء على الشرط وانتفائه بانتفائه حاصل فى الصورتين قوله ره
اختلفوا فى التعليق على الصفة هذا هو مفهوم الوصف احد اقسام مفهوم المخالفة وهو على فرض ثبوته اضعف من مفهوم الشرط ولذا كان القائلون بمفهوم الشرط
اكثر من القائلين به وقد انكر جماعة ممن يقول به ومنهم المصنف ره والمراد بالصفة ما يعم النعت النحوى وغيره والاول يعم ما كان من الاوصاف كاكرم رجلا عالما
او غيرها كما اذا كان النعت جملة اسمية او فعلية كاكرم رجلا ابوه عالم واكرم رجلا اكرمك او من الظروف كاطعم رجلا من الفقراء او من النسب كاعط رجلا بغداديا
وقد يعم الحكم للصلات وسائر الاوصاف الماخوذة قيدا فى الموضوع او الحكم كالحال كاكرم عالما وانصر مظلوما وتواضع لافضل الناس والثانى يعم ما كان وصفا
صريحا كاسماء الفاعلين والمفعولين وافعل التفضيل ونحوها وما دل على الوصف وان لم يندرج فى الصفات كالمنسوبات نحو بغدادى ورومى ونحو كثرة الشعر
بمعادلة الوصف فان مفاده الشعر الكثير وعد من ذلك كان يمتلى بطن احدكم قيحا خير من ان يمتلى شعرا فان مؤداه الشعر الكثير وظاهر الغزالى فى المستصفى كون المنسوبات
من الالقاب وقد يخص النزاع فى المقام بخصوص الحكم المعلق على الوصف سواء كان نعتا نحويا او غيره بناء على الدلالة على الانتفاء بالانتفاء هنا من جهة التعليق
على خصوص الوصف الظاهر فى اناطة الحكم وكان هذا هو الاوفق بعنوان المسئلة ويمكن ان يجعل ذلك احد الوجهين فى البحث والاخر من جهة ملاحظة التقييد نظرا
الى استظهار كون القيد احترازيا دليلا على انتفاء الحكم بانتفائه وحينئذ يعم المسئلة سائر القيود المتعلقة بالكلام ولو من غير الاوصاف وبعض تعليلاتهم الاتية
يومى الى الوجه الاخير فيندرج فيه التقييد بالزمان والمكان والعدد فى وجه وكيف كان فالظاهر ان محل الخلاف فى الاقتضاء المذكور وليس من جهة الدلالة الوضعية
ضرورة عدم اندراج ذلك فى وضع شئ من الالفاظ المفردة المستعملة فى المقام لا فى الوضع العام المتعلق بالتراكيب الخاصة على الوجه الذى يرى فى محله اذ ذلك
الوضع لا يعتبر فيه خصوص تعليق الحكم على الوصف ولا كون الوصف المذكور متعلقا للحكم المفروض حتى يتصور فيه اخذ المعنى المذكور وليس هناك وضع
خاص يتعلق بالهيئة التركيبية حتى يقال بكونها موضوعة لذلك ولو قيل به فالقول بوضعها لذلك بعيد جدا وليس فى كلماتهم ما يفيد الدعوى المذكورة فا
لظاهر ان استفادة ذلك منه على القول به ليس الا من جهة استظهار ذلك من تعليق الحكم عليه فهو اذن مدلول عرفى حاصل فى المقام اما من جهة تعليق الحكم على الوصف
او من جهة التقييد وذكر الخاص مع اولوية تركه او لاختصاص الحكم فلا يلزم هناك تجوز فى اللفظ ولا فى الهيئة لو قام دليل على عدم ارادة المفهوم وانما يلزم هناك الخروج
عن الظ المذكور على القول به فالبحث فى المقام انما هو فى الدلالة الالتزامية العرفية وكان الظهور فى تقريرها على القول بها ان يقال فيها على نحو ما قدمناه بظهور التعليق
على الوصف والتقييد به فى اناطة الحكم به وتوقفه عليه ويستلزم ذلك عقلا انتفاء الحكم بانتفائه ويؤيده ما ذكرناه انه لا مجال للتوهم ثبوت المفهوم فى عدة من المقامات
التى يتعلق فيها الحكم بالوصف كما اذا قلت رايت عالما واكرم الامير رجلا عالما او مات اليوم فاضل او اهين فاسق الى غير ذلك من الامثلة الكثيرة اذ لا اشعار فى
تلك العبارات الدالة على الانحصار وانتفاء الحكم فى غير المقيد ولو كان ذلك من جهة الوضع لاطرد فى المقامات الا ان تقوم قرينة على خلافه فتقضى بالصرف
عنه لعدم فهمه فتبين ان ذلك انما هو من جهة الاستظهار المذكور وحيث انه يتبع الموارد التى يجرى فيها ذلك دون غيرها كالامثلة المذكورة ونحوها فالظ
عدم تعميم محل البحث لسائر ما يتعلق فيه الحكم بالوصف وان كان ظ اطلاق كلماتهم يعم الجميع الا انه لا بد من التقييد اذ لا مجال للتوهم جريان البحث فى نحو ما ذكر
من الامثلة ولو مع الخلو عن القرائن والاظهر فى بيان ذلك على ما يطابق كلامهم ان يق ان محل البحث ما اذا ورد التقييد فى مقام لا يظهر هناك فائدة اخرى
للتقييد سوى انتفاء الحكم وان احتمل هناك فوائد اخرى واما مع ظهور فائدة كما فى قولك رايت رجلا عالما ونحوه من الامثلة المتقدمة حيث انه لا يؤدى مفاد
رؤيته للعالم الا بذكر القيد فلا مجال اذن للدلالة على انتفاء الحكم بانتفاء القيد فليس الدلالة فى المقام الا من جهة كون الفائدة المذكورة اظهر الفوائد فى فهم العرف
او من جهة تعليق الحكم على الوصف المشعر باناطة الحكم به حسبما اشرنا اليه فيجى فى ذلك اقوى دلالة على ما قلناه ثم ان ههنا امورا ربما يتوهم منافاتها للخلاف المذكور
فى المقام ونقضها باعتبار هذا المفهوم من دون تامل منهم فيه لا بد من الاشارة اليها وبيان الحال فيها احدها ما اشتهر فى الالسنة من ان الاصل فى القيد ان يكون
احترازيا ولا يزال ترى بهم يلاحظون ذلك فى الحدود والتعريفات ويناقشون فى ذكر قيد لا يكون مخرجا لشئ وكذا لا يعرف الخلاف بين الفقهاء فى الاغلب الا من جهة
التقييدات المذكورة فى كلامهم وعدمها حيث انه يعرف اختلافهم فى المسائل من جهة اختلافهم فى القيود الماخوذة فى فتاويهم او اختلافهم فى الاطلاق والتقييد

وليس ذلك الا من جهة ظهور التقييد في كونه احترازيا والا لما افاد ذلك اصلا وثانيا ان ذلك امر جرت عليه الطريقة في المقامات المذكورة فان المتداول بينهم في الحدود والتعريفات هو ذلك وقد بنوا على ملاحظة الاحترازية في التقييدات وكذا الحال في بيان الاحكام المدونة في الكتب الفقهية بل في سائر العلوم المدونة ايضا فجريان طريقتهم على ذلك كاف في افادته له في كلامهم وكان مقصودهم من الاصل المذكور هو ذلك نظرا الى ما عرفت من بنائهم عليه ولا يقضي ذلك بكونه الاصل في الاستعمالات العرفية والمحاورات الدائرة في السنة العامة وثالثا ان المراد بكون القيد احترازيا ان يكون مخرجا لما لا يندرج فيه مما يشمله من الاطلاق او العموم الثابت لما انضم اليه ذلك القيد فاقصى ما يفيده ذلك هو الخروج عن مدلول تلك العبارة وما هو المراد منها في ذلك المقام لا عدم شموله لذلك الحكم له بحسب الواقع وبعبارة اخرى ان ما يفيده اختصاص الحكم الواقع بتلك الصورة وخروج المخرج من شمول ذلك الحكم له لا تخصيص المحكوم به بذلك حتى يفيد ثبوت خلافه للمخرج بحسب الواقع فالقيد التوضيحي المزول في الحدود غالبا هو ما لا يفيد اخراج شيء من الحد وانما ثمرته مجرد الايضاح والبيان فاقصى ما يفيده القيد الاحترازي في مقابلة التوضيحي هو ما ذكرناه وهذا مما لا مدخل له بدلالة المفهوم حيث ان المقصود دلالته على نفي الحكم عند انتفاء الوصف والقيد بحسب الواقع لكن لما كان المعتبر في الحدود مساواة الحد للمحدود ومطابقة المحدود للحد بحسب الواقع كان اللازم من ذلك انتفاء صدق المحدود على فاقد القيد فلزوم الانتفاء وانتفاءه مع انتفاء القيد انما هو من تلك الجهة لا من مجرد كون القيد احترازيا حتى يفيد حجية المفهوم حسبما عرفت من عدم افادته زيادة على ما بيناه في مقابلة القيد التوضيحي واعتباره كذلك في بيان الاحكام وان لم يكن مخلا بالمرام الا انه لا ينافي مقام تدوين الاحكام سواء كانت شرعية او غيرها من سائر العلوم المدونة اذ لا داعي هناك غالبا على الاختصاص الا من جهة عدم حكم ذلك الحاكم بما عداه فاذن ملاحظة المقام في تدوين الاحكام قاضية بذلك دون مجرد التقييد فظهر بما قررناه ان اصالة كون القيد احترازيا لا تنافي القول بنفي المفهوم اصلا وان دلالته على الانتفاء بالانتفاء في المقامين المذكورين انما هي من الجهة التي ذكرناها دون مجرد الاصل المذكور وثانيها ان عدهم الصفة من المخصصات المتصلة للعموم ولا خلاف لهم في ذلك في مباحث التخصيص وهذا ظاهر مساوق لما ذكر من انتفاء الدلالة في المقام وفيه ما عرفت من الفرق الظاهر بين تخصيص اللفظ بمورد الصفة وتخصيص الحكم به بحسب الواقع بان يدل على عدم ثبوت الحكم لغيره بحسب الواقع والذي يدل عليه التقييد المذكور هو الاول خاصة وهو مرادهم في مقام عدها من المخصصات والملحوظ في المقام هو الامر الثاني وهو يمكن اجتماعه مع الاول وعدمه فان قلت انهم عدوا ذلك في عداد سائر المخصصات المتصلة كالاستثناء والشرط والغاية وهي تدل على انتفاء الحكم في المستثنى ومع انتفاء الشرط وفيما بعد الغاية وليس مفادها مقصورا على مجرد رفع الحكم المدلول عليه بالعبارة حسبما ذكر والظاهر كون الجميع من قبيل واحد وان ذلك هو المراد بكونه من المخصصات قلت ليس المراد من عد المذكورات من المخصصات الا ما ذكرناه واما دلالتها على انتفاء الحكم المذكور بحسب الواقع بالنسبة الى المخرج فهو امر اخر لا دخل له بذلك ولذا وقع الخلاف فيها بالنسبة الى كل منها مع اتفاقهم على كونها من المخصصات فانه قد خالف ابو حنيفة ومن تبعه في الاستثناء من النفي والخلاف في مفهوم الشرط والغاية معروف وثالثها انهم اتفقوا عليه من لزوم حمل المطلق على المقيد مع اتحاد الموجب كما اذا قيل ان ظاهرت فاعتق رقبة وان ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة فانه لا اشكال عندهم حينئذ في وجوب حمل المطلق على المقيد مع انه لا معارضة بينهما فالمقتضي للحمل ليس الا البناء على دلالة المقيد على انتفاء الحكم بانتفاء القيد لتقع المعارضة بينه وبين اطلاق منطوق الاخر والا فلا منافاة بين ثبوت الحكم في المقيد وثبوته في سائر افراد المطلق ايضا غاية الامر ان يكون الدليل على ثبوته في المقيد من وجهين والدليل على ثبوته في المطلق من وجه واحد فالاتفاق على ذلك في المقام المذكور مناف للخلاف الواقع في المقام مع ذهاب كثير من المحققين في المقام الى نفي الدلالة ويؤيده انه ليس ما بنوا عليه من وجوب الحمل من جهة المعارضة بين منطوق الاول ومفهوم الثاني لرجحوا المفهوم الخاص على اطلاق المنطوق كيف ولو كان كذلك لما جرى في الالقاب لاتفاقهم على المنع من مفهوم اللقب مع انه لا كلام ايضا في وجوب الحمل كما اذا قال لعبده ان قدم ابي فاطعم الفقراء ثم قال ان قدم ابي فاطعم الفقراء الخبز واللحم فانه يجب ايضا حمل المطلق على المقيد من غير فرق بينه وبين غيره اتفاقا مع انه لا مفهوم له عند المحققين بل انما ذلك من جهة المعارضة بين المنطوقين فان الظاهر من الامر بالمطلق هو الاكتفاء في الامتثال باي فرد منه ولو كان من غير افراد المقيد وظاهر الامر بالمقيد هو تعين الاتيان به وعدم الاكتفاء بغيره نظرا الى ظهور الامر في الوجوب التعييني فلذا حكموا بحمل المطلق على المقيد جمعا بينهما عملا بهما لا لما توهم من دلالة الامر بالمقيد على انتفاء الحكم مع انتفاء القيد فان قلت على هذا لا ينحصر الامر في الجمع بينهما في حمل المطلق على المقيد لجواز حمل الامر بالمقيد على ارادة الوجوب التخييري قلت اما على القول بكون الامر مجازا فيه فترجيح الاول ظاهر اذ لا يستلزم حمل المطلق على المقيد تجوزا في المطلق ومع تسليمه فشيوع التقييد كاف في ترجيحه واما على القول بعدم كونه مجازا فلا ريب في كونه خلاف الظاهر منه كما ان التقييد مخالف للظاهر ايضا الا ان فهم العرف قاض بترجيح الثاني عليه وكفى به مرجحا وهو الباعث على اتفاقهم عليه بل ملاحظة الاتفاق عليه كاف فيه من غير حاجة الى التمسك بغيرها ولتفصيل الكلام فيه مقام اخر ومما قررنا ظهر ضعف ما ذكره شيخنا البهائي في الجواب عن الاشكال المذكور من التزام التقييد بالقول بعدم حجية المفهوم المذكور وقال فقد اجمع اصحابنا على ان مفهوم الصفة ليس بحجة كما نقله ره في نهاية الاصول فالقائلون بعدم حجية مفهوم الصفة يخصون كلامهم بما اذا لم يكن في مقابلتها مطلق ولو انفهم في حجيته ما اذا كان في المقابل مطلق ترجيحا للتاسيس على التاكيد انتهى وما حكاه من اجماع اصحابنا على حجية مفهوم الصفة فيه ليس بحجة وحكايته ذلك عنه ره سهو بل الذي حكاه هو الاجماع على حمل المطلق على المقيد واين ذلك من الاجماع على حجية المفهوم وكانه ره راى ان الوجه في حمل المطلق على المقيد هو ثبوت المفهوم المذكور فجعل الاجماع على الحمل اجماعا على ثبوت المفهوم من جهة الملازمة وقد عرفت ما فيه فان الوجه فيه هو ما ذكرنا حسبما قررناه ولا ربط له بالمفهوم وما علل به البناء على ثبوت المفهوم ح من ترجيح التاسيس على التاكيد لو تم جرى في غيره كما اذا قال اكرم كل عالم وقال ايضا اكرم كل فقيه او كل عالم صالح ولا يقول احد بتخصيص الثاني للاول الا ان يقول بثبوت المفهوم المذكور وكونه قابلا لتخصيص العام ومع الغض عنه فالتاكيد انما يلزم في المقام لو كان المطلق متقدما على المقيد اما لو كان بالعكس فلا تاكيد اصلا ولو تم فانما يتم لو صدر القولان من معصوم واحد بالنسبة الى مخاطب واحد اما لو كانا صادرين عن معصومين او تغاير المخاطبون من دون حكاية الاول عند ذكر الثاني فلا تاكيد كما في الاخبار المتكثرة الواردة من المعصومين بالنسبة الى المخاطبين المتعددين سيما اذا كان كل منهما بعد سؤال المخاطب ومع ذلك فالاجماع على حمل المطلق على المقيد يعم الجميع قوله وجعله الشهيد ره حجة في نفي البأس عن

القول بحجيته بل جعل مفهوم الغاية الذي هو اقوى من مفهوم الشرط راجعا الى مفهوم الوصف وقد حكى القول به عن المفيد وعن جماعة من العامة منهم الشافعي
ومالك واحمد بن حنبل والاشعري وامام الحرمين والبيضاوي والعضدي وجماعة من الفقهاء والمتكلمين وحكاه في النهاية والاحكام عن ابي عبيدة وجماعة من اهل
العربية وعزى هذا القول الى كثير من العلماء وعزاه الغزالي الى الاكثرين من اصحاب الشافعي ومالك قوله ونفاه السيد والمحقق والعلامة ووافقهم في ذلك كثير من اصحابنا
منهم ابن زهرة والشهيد الثاني بل عزى ذلك الى اكثر الامامية قوله وكثير من الناس قد اختاره الغزالي والامدي وقد حكى القول به عن ابي حنيفة والقاضي ابي بكر و
ابي علي وابي هاشم وابي بكر الفارسي وابن شريح والجويني والشاشي والقفال والمروزي وابن داود والرازي وجماهير المعتزلة واسنده الغزالي الى جماعة من حذاق
الفقهاء والامدي الى اصحاب ابي حنيفة وهنا قولان اخران بالتفصيل بل احدهما ما تقدم من التفصيل الذي ذكره شيخنا البهائي اذ لا اقل من ذهابه اليه ثانيهما ما حكاه
في النهاية والاحكام عن ابي عبد الله البصري من التفصيل بين ما اذا ورد في مقام البيان او في مقام التعليم او كان ما عدا الصفة داخلا تحت الصفة كالحكم بالشاهدين
لدخول الشاهد الواحد في الشاهدين وما اذا ورد في غير هذه الصورة ففي الوجوه الثلثة المتقدمة يفيد نفي الحكم عن غيرها بالصفة بخلاف الوجه الرابع وهذا القول
في الحقيقة راجع الى القول بنفي المفهوم وانما يستفاد المفهوم في تلك الصور لانضمام شهادة المقام وقد يزاد قول خامس وهو البناء على الوقف ولا نصدقون
وعليه الحاجبي في مختصره ويميل اليه كلام بعض افاضل المتاخرين ثم ان الاظهر عندي هو القول بعدم دلالة مجرد التعليق المفروض على الانتفاء بالانتفاء و
يدل عليه ان من الظاهر عدم كون ذلك معنى مطابقيا لتعليق الحكم على الوصف ولا تضمنيا له لما اشرنا اليه من ان وضع مفردات تلك الالفاظ ونحوها بافادة
ذلك والوضع النوعي المتعلق بها وما يتعلق بغيرها من الوضع الكلي المتعلق بالمبتدا والخبر والفعل والفاعل وغيرها على وجه عام جار في جميع الموارد من جملتها
ما اذا كان مورده وصفا وليس من جزء الموضوع له بتلك الاوضاع حصول الانتفاء بالانتفاء قطعا والا لجرى في الالقاب ونحوها ودعوى حصول وضع خاص لها
بالنسبة الى الاوصاف مما لا دليل عليه فهو مدفوع بالاصل بل الظاهر خلافه لاستكمال الكلام بالوضعين المذكورين فزيادة وضع اخر بعد ذلك خلاف الظاهر وكذا
القول بالخصوص الوضع العام بغيرها اذا كان مفروضه صفة ونحوه وحصول وضع خاص للهيئة بالنسبة الى ما يعرض من الاوصاف فيكون مفاده غير ما افاده الوضع العام
الاول يرد عليه ما ذكره من الدلالة على الانتفاء بالانتفاء خلاف الظاهر جدا اذ لا داعي الى الالتزام به مع عدم قيام الدليل عليه بل الظاهر حصول وضع واحد عام جار في جميع
كيف ولو التزم بذلك لم يجر في جميع المقامات لما عرفت من عدم اشعار التقييد بالوصف بذلك في كثير من المقامات حسبما اشرنا اليه فالتزام حصول الوضع الخاص المتعلق
بخصوص بعض الصور بعيد جدا عن ملاحظة اوضاع الهيئات بحيث لا مجال للالتزام به مضافا الى ما عرفت من عدم قيام شاهد واضح عليه حتى يلتزم من جهته بالتعسف
المذكور ومن ذلك يظهر انه عدم اعتبار معنى فيه يستلزم الانتفاء بالانتفاء عقلا فان اعتبار ذلك انما يتوقف على التزام احد الوجهين المذكورين بل لا
يبعد خروج ذلك كله عن موضع النزاع حسبما اشرنا اليه بقي الكلام في حصول الالتزام العرفي بعد دلالة اللفظ بحسب الوضع على تعليق الحكم على الوصف او
تقييد الاطلاق بالقيد بان يكون ذلك مفهما عرفا لارادة الانتفاء بالانتفاء نظرا الى ظهور التعليق على الوصف والتقييد المذكور في اناطة الحكم بالوصف
او القيد الظاهر في انتفاء الحكم بانتفائه وكون التقييد لفائدة واظهرها عند الاطلاق هو اناطة الحكم بالقيد المقتضي لانتفائه عند انتفائه وانت خبير بان دلالة
مجرد التعليق على الوصف على ذلك غير ظاهر وكذا التقييد بالقيد كما هو ظاهر بعد امعان النظر في العرف وملاحظة التعليقات والتقييدات الواردة في الاستعمالات
نعم فيها اشعار بذلك في كثير من موارده وبلوغه الى حد يجعله مدلولا للعبارة على حسب ما يلحظ في المحاورات العرفية غير ظاهر بل الظاهر خلافه لكن لو قام في المقام شاهد
عليه اندرج في مدلول العبارة ولا شك اذن في حجيته لما دل على حجية مداليل الالفاظ ويختلف الحال في ذلك بحسب اختلاف الاوصاف والقيود بحسب اختلاف
المقامات فرب صفة يفهم منه ذلك بقيام ادنى شاهد عليه وقد لا يكتفي بما يزيد عليه بالنسبة الى وصف اخر ويختلف الحال وضوحا وخفاء بحسب تقييد المطلق
المطلق بالوصف وتقييده بغيره وتعليق الحكم او علته على الوصف من غير حصول تقييد نظرا الى حصول وجهين لافادة المفهوم عند حصول التقييد بالوصف بخلاف
كل من الوجهين الاخرين فلا بد من ملاحظة المقامات واعتبار الخصوصيات فان الاشعار يكون مدلولا بقيام ادنى شاهد عليه وليس كلامنا في المقام
في ذلك وانما البحث في دلالة مجرد التعليق والتقييد على ذلك وعدمها والظاهر بعد التامل في العرف هو الثاني كيف والتقييد بالوصف مع كونه اظهر ما وقع فيه
الكلام في افادة المفهوم لا يبلغ حد الدلالة عليه ولا يزيد على افادته لذلك بملاحظة نفسه على مجرد الاشعار وانما يدل عليه في بعض المقامات بانضمام ملاحظة
المقام ما يشهد باندراج المفهوم فكيف يسلم ذلك في الوجهين الاخرين قوله اذ نفي الحكم عن غير محل الوصف الخ لا يخفى انه لو قيل بكون الدلالة في المقام
تضمنية فليس ذلك من جهة ادعاء كون ذلك جزء من المفهوم المذكور لوضوح خلافه بل انما يدعى دلالة العبارة على اثبات الحكم في محل الوصف واناطته بالوصف
المذكور معا فليس مدلول اللفظ عنده خصوص المعنى الاول حتى يدفع بظهور عدم اندراج نفي الحكم عن غير محل الوصف فيه فاللازم نفي وضعه للمعنى
المذكور ولا ربط لما ذكره بدفعه لا مع ادعاء عدم افادة اللفظ وضعا لما يزيد على ذلك وهو اول الكلام فلا بد من الاستناد فيه الى ما ذكرناه وبه يثبت
المعتصم قوله لكانت الدلالة عليه بالمنطوق لا بالمفهوم الخ قد عرفت مما مر في تحديد المنطوق والمفهوم عدم لزوم اعتبار كون الدلالة في المفهوم التزامية
حتى يلزم من كون الدلالة في المقام تضمنية ان يكون الدلالة خارجة عن حد المفهوم مندرجة في المنطوق وقد عرفت ما هو مناط الفرق بين المنطوق
والمفهوم وهو لا ينافي كون الدلالة عليه بالتضمن فتامل قوله فلانه لا ملازمة في الذهن ولا في العرف الخ لا يخفى ان من يقول بثبوت المفهوم المذكور لا يسلم كون
مدلول المنطوق هو مجرد وجوب الزكوة عند حصول الوصف المذكور حتى يقول بعدم ملازمته لانتفاء الحكم عند انتفائه كيف ولو كان كذلك لجرى بعينه في مفهوم
الشرط اذ مجرد الحكم بوجوب الجزاء عند حصول الشرط لا يستلزم عقلا ولا عرفا انتفاءه عند انتفائه بل قد عرفت ان من يقول هنا بالدلالة اللفظية فانما
يقول بدلالته على ثبوت الحكم عند حصول الشرط او الوصف على جهة الاناطة والتوقف عليه وهذا المعنى يستلزم الانتفاء بالانتفاء حسبما مر الكلام فيه
فما ذكره من انتفاء الملازمة بين الامرين غير مفيد في المقام الا بعد اثبات كون مدلول اللفظ هو ما ذكره دون ما يزيد عليه وهو اول الكلام هذا وقد
ذكر للقول المذكور حجج اخرى لا باس بالاشارة اليها والى دفعها منها ما اختاره الامدي من انه لو كان تعليق الحكم على الصفة قاضيا بنفي الحكم مع انتفائها

لما كان ثابتا مع عدمها لما يلزمه من مخالفة الدليل وهو على خلاف الاصل وقد ثبت الحكم مع عدمها كما هو الحال في ايات عديدة وغيرها وحاصل
هذا الوجه لزوم التزام المعارضة بين الادلة في موارد كثيرة وعدم المناص عن التزام الخروج عن الظاهر في التعليق المفروض وهو على خلاف الاصل
بخلاف ما لو قيل بانتفاء الدلالة فيه في ذلك ومنها ما اختاره في الاحكام ايضا وهو انه لو كان مما يستفاد منه ذلك لم يخل اما ان يكون مستفادا من صريح
الخطاب او من جهة ملاحظة ان تعليق الحكم عليه ليست له فائدة ولا فائدة سوى نفي الحكم بانتفائه او من جهة اخرى والاول ظاهر البطلان لوضوح انه لا
دلالة في صريح الخطاب عليه كيف ولا قائل به والثاني ايضا باطل لعدم انحصار الفوائد والثالث مدفوع بالاصل وفيه نعم انه يمكن ان يكون الدلالة
دالا عليه نظرا الى اللفظ نظرا الى ظهور التعليق فيه حسب ما يدعى في المقام او من جهة كون ذلك اظهر الفوائد في نظر العرف وعدم انحصار الفوائد فيه لا ينافي
اظهريتها في المقام ومنها انه لو دل على ذلك لعرف ذلك اما بالعقل او بالنقل والعقل لا مجال له في اللغات والنقل اما متواترا او احادا ولا سبيل الى الاول
لما وقع الخلاف فيه والثاني لا يفيد القطع مع ضعفه وقد مرت الاشارة الى دفع مثله في حجة المتوقفين ومنها انه لو كان تعليق الامر والنهي على الصفة دالا على النفي عن غيرها لكان
كذلك في الخبر ايضا ضرورة اشتراك الجميع في التخصيص بالصفة واللازم باطل ضرورة انه لو قال رايت رجلا عالما ورايت غنما سائمة لم يفد نفي الرؤية عن غيرها ما ذكر وفيه
انه قياس في اللغة ومع الغض عنه فالقول بانه ليس غير متجه بل الظاهر ان القائل بالمفهوم المذكور لا يفرق بين الخبر والامر والاستفادة منه عرفا يحصل في الاخبار ايضا فانه
لو قال القائل الفقهاء الشافعية فضلاء ائمة فان سامعه من فقهاء الحنفية وغيرهم تشمئز نفسه عن ذلك ويكره من سماعه وهو دليل على فهم التخصيص غاية الامر عدم
انفهامه في المثال المذكور وهو لا يدل على عدم دلالته على الانتفاء في الاخبار مطلقا ومنها ان التقييد بالوصف قد يكون مع انتفاء الحكم بانتفائه وقد يكون مع
ثبوته كما في قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق فلو كان حقيقة فيهما معا لزم الاشتراك ولو كان حقيقة في احدهما لزم المجاز فالاصل ان يكون حقيقة في القدر
الجامع بينهما حذرا من الاشتراك والمجاز وفيه ان ذلك ان تم فانما يتم في نفي الدلالة الوضعية وقد عرفت وهنها جدا في المقام بل لا يبعد خروجها عن محل النزاع كما مرت
الاشارة اليه واما الدلالة الحاصلة من جهة استظهار ذلك من التعليق على الوصف وتقييد الحكم به على حسب ما مر فلا يصح دفعها بذلك اذ لا يجري ايضا على القول المذكور
في شيء من الوجهين ومنها انه لو دل على ذلك لما حسن الاستفهام عن نفي الحكم عند انتفاء الصفة وعدمه وانتفائه والتالي ظاهر الفساد والملازمة ظاهرة فان ما دل
عليه الكلام لا يحسن السؤال عنه الا ترى لو قيل لا تقل لفلان اف لا يحسن ان يسأل عنه انه هل يجوز ضربه او شتمه وفيه ان الاستفهام انما يحسن مع قيام الاحتمال
سواء كان اللفظ ظاهرا فيه او كان مجملا وانما لا يحسن مع صراحته وغاية ظهوره كما في المثال المذكور ومنها انه لو دل على المفهوم لكان قوله ادوا زكوة السائمة والمعلوفة
واحسن الى المحتاج والغني منها متناقضا لمكان دلالة المفهوم وفيه بعد ما عرفت من الفرق البين في ذلك بين النص والظاهر انه لا مانع من الخروج عن مقتضى الظاهر بقيام
القرينة على خلافه سيما اذا كان ظهوره من الاطلاق بخلاف النص ومنها ان المقصود من الوصف انما هو تمييز الموصوف كما ان المقصود من الاسم تمييز المسمى فكما لا يفيد
تعليق الحكم على الاسم اختصاص الحكم به فكذا التعليق على الوصف وقد حكي في الاحكام الاحتجاج بذلك عن ابي عبد الله البصري والقاضي عبد الجبار وفيه بعد
كونه قياسا في اللغة منع كون المقصود من الوصف مجرد تمييز الموصوف ومع تسليمه فالفرق بين الامرين ظاهر فان الحاصل بالصفة تمييزها بالصفة بخلاف الاسم فان التمييز
به نفس المسمى وهو لا يبعث على اختلاف الفهم حيث ان تمييزه بالصفة قاض بتعليقه على الوصف وهو مومى الى العلية فيتفرع عليه الدلالة المذكورة واضعف منه
الاسم العام اولا ثم تمييزه بالصفة على وجه يخص بعض افراد ذلك المسمى يؤمي الى عدم شموله لسائر افراد ذلك المسمى ولا لما سماه ولا على وجه الاطلاق ثم
اعرض عنه الى تمييزه بالوصف الخاص وهذا بخلاف ما اذا سمي الخاص من اول الامر ومنها انه لو دل على ذلك لما استحسن ان يقال في الغنم السائمة زكوة وفي
المعلوفة لكونه تكرارا او نقضا الى وفاء التقييد بالوصف بافادة الحكم الثاني وليس كذلك قطعا وهو هين لوضوح الفرق بين دلالة المنطوق والمفهوم فكون الحكم
مدلولا على وجه الظهور لا يمنع من التصريح به لتثبيته في ذهن السامع ولا يعد لغوا حتى لا يستحسن ذكره سيما في مقام التاكيد ومجرد كون التاسيس اولى من التاكيد لا
يمنع في المقام مع شيوعه ايضا بل قضاء بعض المقامات بالاتيان به ومنها انه لو ثبت هناك دلالة المفهوم كان ثبوت دلالة المنطوق مجازا اذ يعد مثله من المفهوم خاصة كما انه
يجوز ارادة المنطوق وحده وليس كذلك قطعا وهو واضح لظهور كون دلالة المفهوم تابعة لدلالة المنطوق حاصلة بسببها فكيف يمكن حصولها منفردة بخلاف العكس
ومنها انه ليس في لغة العرب لفظ واحد يفيد المتضادين ويدل على حكمين مختلفين بالايجاب والسلب وهو واضح مع جميع ما تقدم عليه لوضوح وجوده في كلام
العرب كما في مفهوم الحصر وغيره مما ثبت من المفاهيم ولو بني على انكار الجميع فاي مانع من ثبوته في المقام ونحوه بعد قيام الدليل عليه وليس مشتملا على التضاد الممتنع
لوضوح اختلاف المتعلقين قوله لا يخلو تعليقه عليها عن الفائدة اه هذه الحجة هي الحجة المعروفة للنفاة وظاهرها يعطي ان القائل بثبوت المفهوم في المقام لا يقول
به من جهة الوضع وانما يقول به من جهة العقل وعدم خلو التقييد عن الفائدة اذ لو لم يستعمل في مقام انتفاء الحكم بانتفاء الوصف كان التقييد لغوا ولا يليق بالعاقل
من التحرز عنه كتكرار الكلام ولعلها فائدة زائدة على ما يطلب من التاكيد فانه لغو بحيث لا يجتنب عنه الا انه لو اتى به ولم يكن استعمالا مجازا وحيث تحري البناء على التحا
على عدم حمل كلام العقلاء على اللغو مهما امكن كان ذلك شاهدا على ارادته انتفاء الحكم بانتفاء الوصف ولا فرق في ذلك بين كلام الحكيم وغيره من العقلاء نعم يزيد
الدلالة وضوحا لو كان المتكلم حكيما ويختلف الحال فيها بحسب اختلاف مراتب الحكمة ويمكن تقرير الدليل المذكور على وجه يفيد الوضع بان يقال ان التوصيف لو لم
يرد به افادة ذلك كان لغوا فينبغي للواضع عن وضعه كذلك فلا بد ان يكون موضوعا للدلالة على مفهومه وليس ذلك الا ما ذكر من انتفاء الحكم بانتفائه وانت خبير بوهن
هذا التقرير فان التوصيف انما يراد بالوضع النوعي لافادة اتصاف الموصوف بالوصف المذكور تقول رايت زيدا العالم او زيدا العالم جاءني او رايت رجلا عالما
ويكون ذلك فائدة معتدا بها ملحوظة للواضع كافية في وضعه النوعي وح فلا بد للمستعمل من ملاحظة الفائدة عند استعمال لئلا يكون بيان الوصف المذكور
في المقام خاليا عن الفائدة فهذا امر يرجع الى حال المستعمل ولا ربط له بالوضع قوله اذا لم يظهر للتخصيص فائدة سواه اه يريد بذلك انه لما كان ارادة نفي الحكم
عن غير محل الوصف من جهة التحرز عن اللغو وعدم خلو التوصيف عن الفائدة فان ظهرت هناك فائدة اخرى كانت كافية للخلوص عن اللغو ولم يكن هناك
داع الى ارادة النفي المذكور ومجرد احتمال الارادة تقارنهما لا يكفي في الحمل عليه نعم لو كان موضوعا لذلك لم يكن مجرد ظهور فائدة اخرى صارفا عن معناه لامكان اجتماع

الفائدتين

كون

الفائدة بين بعضها ذكره من جزئيات إذ هو عن محل النزاع اشارة ابنه الى عدم النزاع هنا من جهة الوضع الا ان يدعي اختصاص الوضع بغير الصورة المفروضة
وهو كما ترى قوله ان المدعي عدم وجدان صورة اه لا يخفى ان بناء الاعتراض المذكور على كون محل النزاع فيما اذا لم يظهر حصول فائدة من تلك الفوائد
في المقام اذ مع ظهور حصولها يكتفى بها قطعا في الخروج عن اللغوية فلا حاجة الى اعتبار الفائدة المذكورة لانه اذا لم يحتمل حصول فائدة سواه حتى يتم بعد
وجدان صورة لا يحتمل حصول فائدة من تلك الفوائد فكان المعترض فهم من كلام المجيب حيث ذكر عدم انحصار الفائدة فيما ذكروه انها كثيرة فانه ان ظهر حصول
فائدة من تلك الفوائد في المقام اكتفي بها ولا نزاع اذن في انتفاء المفهوم لقيام عدم ظهور شيء من تلك الفوائد فالفائدة المذكورة راجحة على غيرها.
والحاصل ينصرف الاطلاق فيتم المدعى وح فكان حق الجواب المنع من الظهور والانصراف المذكور فان الاحتياج انما يكون مع لزوم اللغوية والعراء عن الفائدة
لو لم تفل بملاحظة الفائدة المذكورة وذلك انما يلزم لو لم يحتمل فائدة من تلك الفوائد لا ما اذا لم يظهر حصول فائدة سواه الوصف اذ مع قيام احتمال بعض منها
يرتفع الحكم باللغوية فلا يتم الاحتجاج دعوى ظهور الفائدة المذكورة بين الفوائد عند التردد بينها مما لم يوجد في الاحتجاج المذكور مضافا الى عدم قيام
دليل عليه على انه لو سلم ذلك فانه يسلم بمجرد الاظهرية في الجملة ولا يبلغ حد الدلالة بحيث يوجب صرف اللفظ اليه فاقصى الامر الاستحسان فاين ذلك
من المدعى ويمكن تنزيل كلام المجيب على ذلك فليس مقصوده تسليم ما ذكره المعترض من الشرط والقول بحصول ذلك الشرط في جميع الموارد حتى يرد عليه ان
الشرط المذكور هو الظهور دون مجرد الاحتمال بل الصواب عما ذكر حينئذ ان الاشتراط المذكور لا يبطله بمنع الاعتراض فيتبين ان المدعى عدم وجدان
صورة لا يحتمل فائدة من تلك الفوائد بمجرد الاحتمال المذكور كان في الاستغناء عن خصوص الفائدة المذكورة ويحصل به الخروج عن اللغوية وان لم يكن
تلك الفائدة ظاهرة فالفائدة المفروضة ان لم تكن متحققة الحصول فلا يمكن الا ان تجرد احتمالها كاف في دفع الحكم بغيرها الذي هو محذور اللغوية فيجب اذن
اثبات ما سواه الى قيام دليل اخر عليه واما هو كونه نبيا الله اعطاها فيه انه لو كان السبب في ذلك الجري مع انتفاء المفيد للبس كان خلو كان الاستهجان المذكور
من الجهة المذكورة لكان قوله الانسان لا يعلم الغيب مثله في الاستهجان وليس كذلك قطعا فان الحكم المذكور وان لم يحتج غضاضة توضيح الواضح الا ان في
صورة التقييد غضاضة اخرى اعظم منها وبعد الكلام من جهتها مستهجنا عرفا كما لا يخفى ثم ان للقول المذكور حججا اخرى لا باس بالاشارة اليها منها ان
ابا عبيد القاسم بن سلام من اجلاء اهل اللغة وقد قال بدلالة المفهوم في المقام حيث ذكر في بيان قوله ع لي الواجد يحل عقوبته وعرضه انه اراد به ان من ليس بواجد
لا يحل عرضه ولا عقوبته وقال في قوله ع مطل الغني ظلم ان مطل غير الغني ليس بظلم وقال في قوله ع لان يمتلي بطن احدكم قيحا خير من ان يمتلي شعرا وقد قيل انما
اراد من الشعر هجاء الرسول ص فقال لو كان ذلك المراد لم يكن لتعليقه ذلك بالكثرة والامتلاء الجوف معنى فان القليل من ذلك ككثيره والجواب عنه بانه يجتهد في ذلك
ولا يكون اجتهاده حجة على غيره من المجتهدين المخالفين له ولو سلم كون ذلك نقلا عن اهل اللغة فهو من نقل الاحاد فلا ينهض حجة في اثبات مثل هذه القاعدة
اللغوية وبانه معارض بمذهب الاخفش حيث حكي عنه انكار المفهوم المذكور وهو ايضا من اهل اللغة وبانه لا دلالة في كلامه على فهمه نفي الحكم عن فاقد الصفة من جهة
الوصف فلعله فهم من ذلك من جهة الاصل واختصاص النص بغيره لا الدلالة اللفظ على نفيه الجميع مدفوع اما الاول فبان اكثر ما ذكره اهل اللغة في اللغة
مبني على اجتهاداتهم ومذهب الطريقة على الرجوع الى اقوالهم لكونهم من اهل الخبرة وانسداد سبيل العلم الى المعاني اللغوية غالبا من غير جهتهم فلا مناص من
الرجوع الى كلامهم حسبما قرر في محله ولو بني ان الاصل في جميع ما يذكرونه من اللغة البناء على النقل حتى يتبين الخلاف الا اسقط الرجوع الى كلامهم فيه سد
باب اثبات اللغات وتحال عليها اتفقت الكلمة عليه من الاحتجاج بكلامهم الرجوع اليهم اما الثاني فهو موهون جدا فان المدار في اثبات اللغات على نقل الاحاد
واما الثالث فبان المثبت مقدم على النافي في مقام التعارض هذا ان ثبت الحكاية المذكورة على الاخفش فقد يستشكل بعض في انكاره لذلك اما الرابع
فبان ما حكي عنه غاية الظهور في فهم ذلك من التعليق بالوصف سيما ما حكي عنه في الرواية الاخيرة والاظهر في الجواب عنه ما عرفت من حصول الاشكال في التعليق
المذكور وانه يبلغ درجة الدلالة لتعلقه بقيام ادنى شاهد عليه والظن حصوله في الاخبار المذكورة نظرا الى مناسبة الوصف وان لم يكن ملاحظة فائدة اخرى في
التعليق المفروض سوى انتفاء الحكم بانتفائه وقد مرت الاشارة الى ذلك ومنها ما حكي عن ابن عباس من منع توريث الاخت مع البنت احتجاجا بقوله تعالى ان امرؤ هلك
ليس له ولد وله اخت فلها نصف ما ترك ففهم من تقييد توريث الاخت بعدم الولد الصادق على البنت عدم توريثها مع وجودها وهو من فصحاء العرب وترجمان القرآن
والجواب عنه باحتمال الاستناد في ذلك الى الاصل واستصحاب النفي الاصلي بعد اختصاص الاية بالصورة المذكورة ويدفعه انه لا وجه لاجراء الاصل في المقام للعلم
بانتقال المال الميت الى احد فتخصيص غير البنت دون الاخت مما لا وجه له لتعيين احدهما من جهة الاصل فليس الوجه فيه الاستناد الى الاصل وتجري غير ابن عباس
الامر ان المفيد لوجوبها والحق في الجواب ان ذلك استناد الى مفهوم الشرط لكون الشرط في الاية مجموع القيد والمقيد الحاصل بعد رفع القيد
المذكور ومع الغض عن ذلك فقد يكون فهمه لذلك من جهة ملاحظة المقام وقد عرفت ان ذلك غير بعيد بعد شهادة المقام ومنها ان المتبادر فيما لو قال الموكل لوكيله
اشتر لي عبدا اسود عدم الشراء الابيض فلو اشترى الابيض لم يكن ممتثلا وكذا لو قال الزوج لزوجته انت طالق ان دخلت الدار فهم منه انتفاء الطلاق مع عدم
الدخول في الدار وبالقياس عدم النقل يثبت كونه كذلك لغة ويدفعه ان عدم جواز شراء غير ما يصفه انما هو لعدم شمول الوكالة له لا لدلالة العبارة على نفي
الوكالة فيه وكذا الحال في الطلاق فانهما ذلك انما هو من جهة الاصل المقرر في الاذهان بعد اختصاص اللفظ بغيره ولا ربط لذلك بدلالة المفهوم
وبعبارة اخرى انما يفيد ذلك عدم شمول الحكم المذكور في الخطاب للمفروض لغير الاسود فلا يجب عليه شراء غير الاسود بهذا الخطاب وهو مما لا كلام فيه ولذا اتفق عليه
القائلون بحجية المفهوم ومنكروها ولا ربط له بدلالة المفهوم والقدر المسلم من التبادر في المقام مثل هو المفهوم المذكور لا دلالة على عدم جواز شراء غير الاسود مطلقا
وعدم كونه مطلقا لدرا البعيد الكلام حيث كان احدهما ايجابيا الاخر سلبيا فلا دعوى تبادره في المقام ممنوع عنه فقط ومنها ان الغالب في المحاورات سيما كلام
البلغاء ارادة المفهوم من الاوصاف وقصد الاحتراز من القيود والظن يلحق المشكوك بالاعم الاغلب فينبه دانه الاحتراز من القيود وصفا كان او غيره مما لا
ربط له بالمفهوم حسبما مر الاشارة اليه فان قضية ذلك اخراج الوصف المذكور مما ليس بذلك الصفة عن مدلول الكلام فلا يشمله الحكم المذكور ولا

بما كان المحدود ...

بعيد ثبوته له ودلالته على عدم ثبوت ذلك الحكم له بحسب الواقع كما هو المدعى لا مع قيام قرينة عليه كما اذا ورد ذلك في الحدود حيث انه يعتبر فيها المساواة للمحدود فدلالة
في الواقع مع انتفاء الوصف وغيره من القيود المأخوذة في الحد لم يكن الحد جامعا فلا يصح التحديد به فهو شاهد على ارادة المفهوم هناك ودعوى كون الغالب ارادة
المفهوم عند ذكر الاوصاف محل منع ولو سلم فاقتضاء الامر حصول الاغلبية في الجملة بلوغها الى حد [illegible] بانصراف الاطلاق اليه محل منع ومنها انهم اتفقوا على كون الوصف
من المخصصات كالشرط والغاية ونحوهما وقضية ذلك انتفاء الحكم بانتفاء الوصف ولو كان الحكم ثابتا مع انتفاء الوصف ايضا لم يكن العام مخصصا به وفيه
ما عرفت مرارا من ان قضية التخصيص اخراج ذلك البعض عن العام فلا يشمله الحكم المدلول بالعبارة سواء كان ذلك الحكم ثابتا له في الواقع او لا ولا دلالة في مجرد
التخصيص على ثبوت خلاف ذلك الحكم بالنسبة الى المخرج وقد مر تفصيل القول فيه ومنها ان اهل اللغة فرقوا بين الخطاب المطلق والمقيد بالصفة كما فرقوا
بين الخطاب المرسل والمقيد بالاستثناء فكما ان الخطاب المقيد بالاستثناء يفيد نفي الحكم بالنسبة الى المخرج بالاستثناء فكذا الحال في المقيد بالوصف بالنسبة
الى المخرج وعلى فرض انتفائها يلزم الرجوع في الزائد الى مقتضى الاصل فيحكم بكون المشترك بين الوجهين موضوعا له في الجملة ويتوقف في القدر الزائد بمجرد
الافادة لا يقضي بتعلق الوضع بالقدر الزائد ومنها ان التعليق بالصفة كالتعليق بالعلة فكما ان الثاني يوجب نفي الحكم لانتفاء العلة فكذا الاول وفيه
انه قياس في اللغة ومع ذلك فالفرق بينهما ظاهر ضرورة انتفاء المعلول بانتفاء علته بخلاف الوصف اذ لا دليل على حصول الانتفاء بانتفائه مضافا الى ورود المنع
على الثاني ايضا فقد يخلف العلة علة اخرى ولذا لم يقل احد من المنطقيين بكون رفع المقدم قاضيا برفع التالي ومنها ان التخصيص بالذكر لا بد له من مخصص والا
لزم الترجيح بلا مرجح ونفي الحكم عن غير محل الوصف صالح لذلك اذ لم يظهر هنا شيء اخر يصلح لذلك فيكون باعثا الى التخصيص فالظاهر انه المخصص في المقام الا ان
يظهر مخصص اخر ولا يحتج مضافا الى مناسبة لما الخطة والافراد ان الظاهر الى ذلك بدفع ان الفائدة المذكورة وان صح ان تكون باعثة على ذلك الا ان
الامر غير منحصر فيها لاحتمال غيرها من الفوائد ثم في كثير من المقامات ولا ترجيح مع احتمال الفائدة فيها ولو ظننا فلا كلام نعم يتم ما ذكر بالظهور الفائدة
المذكورة عند عدم ظهور فائدة اخرى في المقام على ما هو محل الكلام كما مر لكن لا يثبت بذلك المبادرة من الظهور وكذا الحال في المناسبة من الخطة والافراد
فلا يبلغ حد الدلالة لا يمكن الاتكال عليه في مقام الاستفادة واما حجة ابي عبد الله البصري على التفصيل المذكور فكانها استنباطها ذلك منه في الصور الثلث بحسب
فهم العرف دون غيرها من الموارد وقد عرفت ان مرجع ما ذكرناه من القول بعدمه لا انه نفس التعليق على ذلك كما هو مورد البحث في المقام واما استفادة ذلك منه فيما
ذكره ان سلم بحسب مقتضى المقام [illegible] وهو امر لا يأبى عنه القائل بالنفي المطلق لوضوح انه لا يقول بعدم امكان ان ينضم الى الكلام من القرائن الحالية والمقالية
ما يفيد معنى الانتفاء عند الانتفاء سواء كان على وجه التنصيص او الظهور وانما يقول بعدم دلالة التعليق على ذلك لا بدلالته على خلافه ونفيه اذ كلام القائل
بالاطلاق النفي يدل على ان التعليق على الوصف لا يدل على المذكور في شيء من المقامات والمفصل يقول بالفرق بين الموارد الثلثة وغيرها فيرجع الكلام في ذلك الى الكلام
في ان الخصوصية الحاصلة في الصور الثلث هل يفيد الانتفاء عند الانتفاء ام لا فالاول يقول بالثاني عدم الفرق بين الموارد في ذلك نعم يمكن ان يفسر الكلام بكلام
اخر يدل على ذلك الثاني يقول بالاول على ما هو الحال في التفصيلات المذكورة في ساير المسائل اذ لا يمكن القول به في شيء من المقامات الا بدعوى اختصاص بعض الصور
بما يميزها عن غيرها في الحكم والاوجه ان يقال ان القائل بالتفصيل ان ادعى ان نفس التعليق على الوصف في تلك الصور الثلث يدل على انتفاء الحكم بانتفائه صح
مقابلته بالقول بالنفي مطلقا بخلاف ما اذا عرض بسبب الدلالة الخصوصيات بها الرجوع الى امر اخر وهو انه هل في تلك الخصوصيات ما يفيد المعنى المذكور ام
فيوافق القول الاخر في عدم دلالة التعليق على الوصف على ذلك مط فان قلت ان الدلالة على ذلك في تلك الصور على التقدير مستندة الى الخصوصية دون نفس التعليق
والا لعم الحكم فما الفرق بينهما قلت فرق بين بين القول بقيام الدلالة بنفس التعليق على الوصف بشرط حصوله في تلك الموارد والقول بحصولها من القرائن المنضمة
الى التعليق فان الاول عين القول بالتفصيل والثاني راجع الى اطلاق النفي وظاهر القول المذكور بالتفصيل هو الاول [illegible] ويمكن الاعتراض
عليه بوجوه الاول المنع من دلالة الوصف على ذلك في الموارد الثلثة لو كان استناد الدلالة في تلك المقامات على تقديرها الى الخصوصيات الحاصلة فيها
بل هو الظاهر ويشهد به عدم ظهور الفرق في تلك الصور بين التعليق على الوصف او اللقب مع توافق الفريقين على اطلاق القول بنفي دلالة الثاني ولو تم
التفصيل المذكور في مفهوم الوصف لزم القول بمثله في مفهوم اللقب ايضا لجريان كلام المفصل فيه بعينه فان المحكي عنه تمثيل القسم الاول بما اذا قال
خذ من غنمهم صدقة ثم بينه بقوله في الغنم السائمة زكوة ونظيره في اللقب ان يقول خذ من اموالهم صدقة ثم يبينه بقوله في الغنم زكوة وتمثيل القسم الثاني بخبر
التخالف وهو قوله عليه السلام ان تخالف المتبايعان في القدر او في الصفة والسلعة قائمة فليتحالفا وليترادا وهو ان لم يرجع الى مفهوم الشرط امكن اعتباره
من حيث التقييد بالقدر والصفة ايضا وكان غرض المفصل منه جهة التقييد بقيام السلعة فانه من الوصف او رجوعه الى توصيف المتبايعين بما
لتخالفين في القدر والصفة وبنائه على ارجاع جميع جهات التخصيص الى الصفة كما يظهر من جماعة وتمثيل القسم الثالث بما مر من قوله احكم بشاهد والشاهد
الواحد داخل فيه فيدل على عدم الحكم به وهو راجع الى مفهوم اللقب بناء على شموله لمفهوم العدد او قريب منه الثاني ان الفرق بين القسمين الاولين غير
ظاهر لرجوع البيان الى التعليم والتعليم الى البيان فلا يكون هناك امران مختلفان وفيه ان المفروض في الاول وروده بعد صدور الحكم على سبيل الاجمال
على نحو ما جاء في بيان جملة من العبادات والمعاملات وساير الموضوعات الشرعية بعد ثبوت احكامها على الاجمال كما في الوضوءات البيانية والصلوة الواردة في
حج حجة الوداع الواقع بعد قوله عليه السلام خذوا عني مناسككم الى غير ذلك من الاقوال الكثيرة الواردة في مقام البيان المجري للمجمل وقولك الوضوء كذا
والصلوة كذا فيدل ذلك على اعتبار كل واحدة من الخصوصيات الواردة والكيفيات الواقعة في بيان تلك الامور المجملة حتى يثبت من الخارج على ما هو الحال في الحد
والتعريفات المذكورة في العلوم للزوم اطرادها وانعكاسها بخلاف الثالث فان الغرض منه وروده في مقام التعليم اعطاء القاعدة ابتداء من غير ان يكون
مسبوقا بوروده مجملا ومع قطع النظر عنه فيدل على اعتبار كل واحد من القيود المأخوذة فيه في الحكم ان لا بنى التعليم وبنا القاعدة الا لذلك في تلك الخصوصية
قد يظهر من وروده عقيب السؤال عن مطلق الحكم لضرورة تطابق الجواب والسؤال وقد يظهر من قرائن الاحوال الثالث ان ما ذكر في القسمين على الاطلاق

بسبب التوصيف فلا يكون المخرج مسكوتا عنه حكما [illegible] بقوله المذكور [illegible] اللغة مضافا الى انه قياس في اللغة [illegible] الاستثناء بخلاف الوصف [illegible] الحكم [illegible] غاية الامر ان يقتضي [illegible] الحكم المذكور [illegible] ومنها انه لو كان [illegible] بالصفة [illegible] الحكم بانتفاء الوصف [illegible] الاول على [illegible] الرجوع الى اماراته [illegible]

من الافعال له

غيره

عنه ثم ان الكلام قد يقع مسوقا لبيان تمام الحكم المجعول في جميع موارده فيدل على انتفائه بانتفاء كل من القيود المأخوذة فيه وصفا كان او لقبا او غيرهما وقد
قد يكون مسوقا لبيان ثبوت الحكم في المقام المخصوص نظرا الى تعلق الغرض ببيانه دون غيره او لخصوص مانع من بيان الحكم في غيره فلا يدل انتفاء القيد
المأخوذ في الكلام بمجرده على انتفاء الحكم في سائر الموارد وان كان من الاوصاف الا على القول باعتبار مفهوم الوصف وقد يشك في ذلك فلا يمكن الا
ستدلال به ورود في مقام البيان بعد قيام الاحتمال وقيد ان الغرض من ورود الكلام في مورد التعليم والبيان ليس على ما ذكر كيف وهذا المفهوم حاصل
فظهر منه ورود التعليق المذكور لافادته مناط الحكم وان احتمل ان يكون تخصيصه بالذكر لفائدة اخرى ايضا الا ان ما ذكر الظاهر بقرينة المقام
لكنك قد عرفت ان الفرض المذكور خارج عن محل المسئلة الرابع ان ما ذكر في الصورة الثالثة انما يصح حيث يتعلق الحكم بالعدد المعين فيفيد نفيه
عما دونه او بالمركب فيفيد نفيه عن بعض اجزائه وصفا كان او لقبا او غيرهما ومن المعلوم ان تعلق الحكم على العدد المعين او المركب المخصوص قد
يفيد انتفائه في ابعاضهما نظرا الى انتفاء الكل بانتفاء جزئه وقد لا يفيد ذلك حيث يتعلق بعض الاغراض ببيان حكم ذلك الموصوف وغيره
وقد يفيد ثبوت الحكم في البعض من ذلك بطريق اولى فيندرج في مفهوم الموافقة كما يأتي بيانه في مفهوم العدد انشاء الله تعالى من البين لاختلاف الحال في ذلك بحسب
اختلاف المقامات فلا وجه لاطلاق القول بثبوت المفهوم في المقام المذكور واما القول بالوقف فمأخذه القدح في ادلة الفريقين او دعوى تعارض
الادلة من الجانبين وانتفاء المرجح في البين وح فمن المعلوم ان قضية الاصل عدم الدلالة فان الحكم بثبوت الدلالة كالحجية يتوقف على قيام الشاهد عليه
والعلم به وكذلك الاصل عدم تعلق قصد الواضع بافادة المفهوم المفروض فان شك في الدلالة الوضعية كان الاصل عدم الوضع وكذا الحال في الدلالة
العقلية او في قيام القرينة على ارادة المعنى المذكور فمع الشك في ذلك يصح نفيه بالاصل وح فنقول ان كان هناك عموم او اطلاق يدل على ثبوت الحكم في
غير محل النطق او على نفيه فيه تعين الاخذ به اذ لا يمكن دفع الدليل عن الدليل بالشك هذا اذا لم يكن هناك معارضة بين المطلق والمقيد كما اذا قال المولى
لعبده اكرم العلماء ثم قال اكرم العلماء الفقهاء وتوهم الاجماع على اثبات المفهوم في تلك الصورة وحمل المطلق لاجله على المقيد كما يظهر من كلام شيخنا
البهائي قدس سره وهم فاحش بل يتوقف على القول باثبات المفهوم ثم بان فيه الخلاف الواقع في المفهوم انما يتم دعوى الاجماع مع ثبوت المعارضة بين المطلق و
المقيد من غير تلك الجهة كما في المثال السابق وهو قوله اعتق رقبة واعتق رقبة مؤمنة لاستناد الحكم فيه الى ظهور الامر الثاني في الوجوب التعييني فلا بد
معه من حمل المطلق على المقيد فالاجماع على الحمل انما يسلم في مثله ولا ربط له بدلالة المفهوم الا انها على القول بها موكدة للحمل ولا يصح الفرق في ذلك على
القولين بين سبق المطلق او تأخره مع ان مقتضى التعليل المنقول عن شيخنا البهائي الفرق بينهما في ذلك كما مرت الاشارة اليه ثم لم يقل به احد مضافا
الى ما يرد عليه مما تقدم ذكره واما اذا لم يكن هناك عموم او اطلاق يدل على ثبوت الحكم في فاقد الوصف ونفيه فاللازم مع الوقف في ذلك كالنافي الرجوع الى مقتضى الاصل
العملي لعدم ظهور الدليل الاجتهادي في محل المسئلة على التقديرين الا ان الثاني يقول بانتفائه والاول انما يقول بعدم ظهوره فلا بد له من الفحص عما له
المعتبر فيه ومع تعين الرجوع الى الاصل فان اقتضى البرائة او الاشتغال لزم البناء على احدهما في ذلك لا تعين الاخذ بالحالة السابقة في موارد الاستصحاب
والعمل بمقتضى الاحتياط في موارده فالحال في ذلك يختلف باختلاف المقامات على حسب اختلاف الاصول العملية في مواردها وقد ظهر مما مر في تقرير كلام
شيخنا البهائي حجة القول الرابع المستفاد منه وجوه الاعتراض عليه مما استفيد هذا القول من كلامه بناء على حسب ما فهمه في ذلك الدلالة على تصوير
القول بالتفصيل فيه وزعم بعض الفحول انه لم يوافقه عليه احد منهم على هذا فيمكن استفادة قول اخر في المسئلة من كلام جماعة من الاصوليين ولو
في غير المقام منها التفصيل بين ذكر الموصوف في الكلام واعتماد الوصف عليه وعدمه فان المستفاد من كلام غير واحد منهم عد القسم الثاني من مفهوم اللقب
مع القول بعدم حجيته بل دعوى الوفاق عليه او اختصاص محل المسئلة بالقسم الاول كما نص على ذلك بعضهم في تعليق الحكم على الفاسق في اية النبأ عند
الاحتجاج بها على حجية اخبار الاحاد وربما يظهر ذلك ايضا من تقرير بعضهم لمحل النزاع فان منهم من عبر عن محل المسئلة بان تعلق الحكم على الذات
موصوفة باحد الاوصاف كقوله عليه السلام في الغنم السائمة زكوة هل يدل على انتفاء الحكم عما ليس له تلك الصفة كما في غاية المأمول ومنهم من عبر عنه بالخطاب
الدال على حكم مرتبط باسم عام مقيد بصفة خاصة كما في الاحكام والمنية وغيرهما والوجه فيه ان العمدة في اثبات المفهوم عند القائلين به هو لزوم اللغو
في الكلام على تقدير مساواة الموصوف لغيره في الحكم المعلق عليه في ذلك انما يتم مع ذكر الموصوف وتخصيصه بالوصف بعد التعميم اما مع عدمه فلا يلزم ما ذكر
غايته الامر قصر البيان على حكم مورد الوصف لا يرد المحذور المذكور على قصده بالبيان دون غيره وفيه ان المستند في اثبات المفهوم المذكور لا ينحصر فيما ذكر
لامكان استناده في ذلك الى اشعار الوصف بالعلية ومن البين عدم الفرق بين المقامين في ذلك ولو سلم الانحصار امكن ان يقال ان العدول عن
العنوان الاعم الى المقيد بالوصف الخاص في كلام البلغاء لا يقع الا لفائدة وحصره في ذلك اظهر الفوائد اكملها هو ارادة الانتفاء عند الانتفاء حسبما مر تقريره
في الاحتجاج بذلك ويجري في المقامين مما اورده في الحجة المذكورة من النقض والابرام غاية الامر ان يكون الدلالة عند القائل بها مع ذكر الموصوف اوضح واظهر
وذلك لا يوجب الفرق بينهما في اصل الحكم ويشهد بذلك ان كلام الاكثر في عنوان المسئلة يعم المقامين ففي كلام السيد وجماعة من الاصوليين ان تعلق
الحكم بصفة لا يدل على انتفائه بانتفائها وفي الغنية ان تعلق الحكم بصفة ليس بدال على نفيه عما انتفت عنه وفي العدة ان الحكم اذا علق بصفة
الشيء هل يدل على ان ما عداه بخلافه مع انتفاء تلك الوصف بخلاف حاله مع وجوده وفي المعارج تعلق الحكم على الصفة لا يدل على نفيه عما عداها وفي النهاية ان تقييد
الحكم بالوصف هل يدل على نفيه عما عداه وفي التهذيب الحق ان عدم الوصف لا يقتضي عدم الامر المعلق به وفي المبادي ان الامر المقيد بالصفة لا يعدم
بعدمها وفي كلام جماعة منهم الغزالي والعبري التعبير عنها بان تعليق الحكم باحد صفتي الشيء هل يدل على نفيه عما يخالفه في الصفة واما ما ذكره الامدي في باب
الاحكام فقد صرح في اخر المسئلة بان تخصيص الاوصاف التي تطرء وتزول كقوله السائمة يجب فيها الزكوة يلحق بهذه المسئلة في الحكم كالحكم نفيا او اثباتا
وح فكان الاولى ادراجه في عنوان المسئلة كما صنعه غيره ويؤيده اطلاق التعبير في كلامهم عن المسئلة بمفهوم الوصف ومما يشهد بذلك ايضا ما ستسمعه

في كلامهم من الاحتجاج بما نقلوه عن ابي عبيدة من اثبات المفهوم في التعليق على وصف الغنى في الحديث (والواجد) مع عدم ذكر الموصوف فيهما وتوهم بناء الاحتجاج بذلك على ثبوت
ثبوت الحكم في محل المسئلة بالاولوية القطعية بعيد عن كلامهم كيف وهم لا يقولون به في الاصل على تقدير ان ابا عبيدة احتج بمفهوم اللقب فكيف يتمسكون به في
ان الامر بان يقيد المحكوم به لا يدل على النفي الا ان يكون علة وبنفيه عن غيره كانه لا يرتاب في التفصيل في محل المسئلة لانه لا يعم صورة التصريح بعلية الوصف او رجوعه
الى مفهوم العلة فهو امر اخر غير ما نحن فيه نعم يمكن ان يعد من التفصيل ما يشعر به كلام البعض من التفرقة في محل المسئلة بين الوصف والمناسب للعلية كقوله
اكرم العلماء واهن الفساق ولا تركن الى الظالمين وامثال ذلك وغيره كما في المثال المعروف في السائمة زكوة ونحو ذلك فيقال بثبوت المفهوم في الاول دون
غيره ووجهه ظهور الكلام عرفا على الاول في افادة العلية ان لم يصرح بها فيرجع الى مفهوم العلة بخلاف الثاني وفيه ان مجرد المناسبة انما يفيد صلاحيته للعلية
وذلك اعم من الوقوع والقابلية حاصلة في القسم الثاني ايضا ولو حصل الظن بالعلية في القسم الاول امكن المنع من التعويل عليه اذ الظن المطلق لا عبرة به في
اثبات العلية ودعوى رجوعه الى الظن الحاصل من الالفاظ فيندرج في الظنون المخصوصة محل منع للفرق بين ظهور اللفظ في المعنى المفهوم منه ولو بالتبع
بحيث يعد مدلولا له عرفا وحصول الظن بامر اخر خارج عن مدلول الكلام لاندراج الاول تحت ما دل على حجية الالفاظ المعتبرة في جميع اللغات ورجوع الثاني الى مطلق
الظن وان كان للفظ مدخلية في حصوله اذ من المعلوم ان كون الوصف علة للحكم امر خارج عن مدلول الكلام وانما استفيد ذلك من مجرد المناسبة فيندرج في
العلة المستنبطة الا ان يدعى الاجماع على حجية الظن المراد من اللفظ بقول مطلق كما يظهر من بعضهم ثم ان في مفهوم العلة كلاما ياتي الاشارة اليه ان شاء الله تعالى نعم
ومنها التفصيل بين الاوقاف والوصايا والنذور والايمان ونحوها فيعتبر مفهوم الوصف في امثال تلك المقامات وغير ذلك فلا يعتبر نظرا الى القول به من كلام
شيخنا الشهيد الثاني في تمهيده حيث قال في مفهومي الشرط والوصف انه لا اشكال في دلالتهما في مثل ما ذكرنا كما اذا قال وقفت هذا على اولادي الفقراء وان كانوا
فقراء او نحو ذلك ويرد عليه ان اثبات المفهوم في تلك الموارد انما هو لاختصاص الانشاء بالموصوف بالوصف المفروض فينتفي في غيره اذ ليس للكلام الانشائي
خارج يطابقه او لا يطابقه وانما يوجد مدلوله بنفس هذا الانشاء المخصوص فاذا اختص مورده بالقيد المخصوص انتفى عن غيره وهذا بخلاف تعليق الحكم الشرعي
على الوصف لكونه امرا واقعيا ثابتا في نفس الامر والكلام مسوق لبيانه فيجري فيه الخلاف فما ذكر من الامثلة خارج عن محل المسئلة ويشهد بذلك انه لو قيد
شيئا من ذلك بالالقاب قطعنا بانتفائه في غيرها كالوقف على زيد او على المسجد او اوصى لعمرو او وكله او باع داره او نحو ذلك في سائر العقود والايقاعات
ببعض الالقاب الى غير ذلك فانه لا يشك في انتفائها في غير مواردها مع توافق على عدم حجية مفهوم اللقب اي ونفي القول بحجيته فلا انه لحجيته دلالة الكلام
على ما ذكر وقطعيته بل لا يبعد خروجه عن المفاهيم بناء على ذلك انه لا يتصور هناك منافاة بين ايقاع المعاملة على الوجه المخصوص وبعض الوجوه او الانتفا
وايقاعها ايضا على الوجه الاخر ولو في زمان واحد فلو دل الاول على معنى الانتفاء عند الانتفاء لزم منه المنافاة بين العقدين وفساده ظاهر للقطع بعدم تحقق
المنافاة بين بيع الدار وبيع العقار ولا بين بيع الدار الموصوفة ببعض الاوصاف وبين بيع الدار الاخرى وكذا الحال في الوقف والوكالة والوصية والنذر و
سائر العقود والايقاعات وغيرها فليس الدلالة في ذلك للمفهوم الذي هو على تقدير ثبوته من اضعف الدلالات بل من الوجه الذي ذكرناه كما لا يخفى
وقد مر في مفهوم الشرط التنبيه على ذلك ومنها التفصيل بين الخبر والانشاء فان التعليق على الاوصاف في الاخبار لا يكاد يدل على انتفاء المخبر به عن المخبر عنه
بانتفائها في الخارج غايته عدم تعلق الاخبار به لا اشعاره بعدم وجوده في نفس الامر كقولك اكرمت رجلا عالما او ضربت فاسقا وجاءني العبد الصالح ومررت
بالمظلوم فنصرته ورايت الفقير فاغنيته والظالم فانتقمت منه الى غير ذلك فان شيئا من ذلك لا يفيد نفي وقوع تلك الافعال عن غير المتصف بتلك الاوصاف في
الواقع وانما تعلق الغرض ببيان المذكور وان هذا بخلاف الانشاء لوضوح انتفاء مدلولها عن غير المتصف بالاوصاف التي علقت عليها وهذا التفصيل
قد يستفاد من كلام بعضهم في غير المقام مقتضيا عدم ثبوت المفهوم في الاخبار الواردة في بيان الاحكام الشرعية الا مع ورودها على جهة الانشاء كالامر و
النهي وغيرهما وهو ضعيف جدا لوضوح اشتراك الاخبار والانشاء في عدم تعلقهما بغير المذكور وامكان حصول الحكم في الواقع بالنسبة الى غيره بغير الانشاء
المفروض كما يمكن وجوده في الخارج من غير ان يتعلق الاخبار به لا بخبر اخر غير المفروض ومستند القائل بالمفهوم من ظهور الكلام في اناطة الحكم بالوصف و
لزوم خلوه عن الفائدة او نحو ذلك جار في المقامين على نهج واحد لذا لم يفرق احد في مدلول الروايات المشتملة على بيان الاحكام الشرعية وبين التعبير بين
غاية الامر انتفاء الدلالة على المفهوم في الاخبار في جملة من المقامات كما يجري مثله في الانشاء ايضا وذلك امر اخر لا يمنع من ثبوت المفهوم في غيرها فلا فرق بين
قولك يجب اكرام الرجل العالم في افادة المفهوم وعدمها كما لا يخفى والقول بان الانشاء حيث لا خارج له يطابقه او لا يطابقه لا يمكن تعلقه بغير المذكور فينتفي
عن غيره بخلاف الاخبار مدفوع اولا بجريانه في مطلق القيود من الالقاب وغيرها وثانيا باشتراكهما في اختصاص موردهما بالشخص المذكور وامكان تعلق
نوع اخر بغيره وثالثا بما مر بيانه في مفهوم الشرط وياتي توضيحه في مفهوم الغاية ايضا ومنها التفصيل بين التوصيف بصفة الغير وما يؤدي مؤداه كقولك
اكرم الناس غير الكفار وسوى الفساق وغير ذلك فيدل على انتفاء الحكم بانتفاء الاول دون غيره ذهب اليه بعض المتاخرين وهو خروج عن محل الكلام
اذ الاول يجري مجرى الاستثناء ويفيد مفاده ولا كلام عندنا في دلالته اذن على المعنى المذكور واين ذلك مما نحن فيه من دلالة التعليق على الوصف
على الوصف من حيث هو على ذلك ومنها التفصيل بين الوصف الصريح والوصف المفهوم من الكلام او بضميمة قرائن المقام كالوصف المستفاد من قوله
عليه السلام لئن يمتلي جوف احدكم قيحا خير من ان يمتلي شعرا اذ لا تنافي الاكثر عدم الفرق بين المقامين لذا احتجوا بقول ابي عبيدة في المثال المذكور و
نحوه الا ان ظاهر العنوان لا يتناوله ومنها التفصيل بين الوصف الظاهر في المدح او الذم او التاكيد او الجواب عن السؤال المخصوص او غيرها من
الفوائد وما لا يظهر منه سوى اناطة الحكم به فان الاول يفيد التوضيح ونحوه ولو ظهر هناك مانع من غيره او جهة لم يظهر بيان الحكم في غير مورد الوصف لما
ط في الاخير فالظاهر خروج الاول عن محل المسئلة كما مرت الاشارة اليه في محل النزاع وكذا الوصف المساوي للموصوف او الاعم مطلقا كما في قولك اشتهي
العسل الحلو لمحض التوضيح وان امكن اشعاره باناطة الحكم بمطلق الحلاوة لكنه ضعيف جدا ومنها التفصيل بين التوصيف بالوصف الوارد في

فمورد

على ما ذكرنا المسئلة من تنقيح محل النزاع ... سائمة الغنم كما ذكره السيد الاستاد ... الشيخ وصاحب ... والغزالي والبيضاوي والعضدي وابن الحاجب وابن شريح وغيرهم ... بالموصوف المذكور ... ومنهم من ذكره في امثلة ... الشهيد الثاني ... هو ... بالاستناد في ... البناء الى المفهوم الوصف ... وان انكره بعضهم ... مع الوصف ... اما عام او مطلق ... ان دلالة الموصوف لا يثبت الا بالصلة ... من المبهمات ... الصلة ... انما هي ... معنى ... فالتكلف ... واللام في بعض الاوصاف ... على معنى الموصول ... يجيء في ذلك ... ومنها التفصيل ... بين الوصف ...

في مورد الغالب كما في قوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم وغيره فلا دلالة في الاول على المفهوم لظهوره في ارادة التوضيح بتنزيل الافراد النادرة منزلة المعدوم
فلا يظهر منه ارادة الانتفاء عند الانتفاء ولا اقل من الشك فلا يمكن الاحتجاج به ثم يمكن التفصيل في ذلك بين غلبة الوجود وغلبة الاطلاق ويقابل
الاول ندرة الوجود والثاني ندرة الاطلاق كما تواتر بذلك في شمول المطلقات للافراد النادرة عدمه فعلى الثاني لا يكون الموصوف شاملا للفرد لنا
من الامثلة التي ذكروها في بيان المسئلة والاحتجاج عليها كتمثيل البصري بحديث لقا لف ولشاهد من احتجاج بعضهم بما جاء في تقييد الاستغفار
بالسبعين في الاية الشريفة وبقوله عليه السلام الماء من الماء حيث جعلوه منسوخا بحديث التقاء الختانين وتمسك ابن عباس بقوله تعالى ليس له ولد
وغير ذلك الظاهر من كلمات اكثر القائلين بمفهوم الوصف الفرق بين الاوصاف وغيرها من القيود في التقييد بالوصف عندهم خصوصا في ناصية
الدلالة على ذلك فكان المعول عليه عندهم دعوى ظهور التعليق على الوصف في اناطة الحكم القاصية بانتفائه عند انتفائه والظاهر في ذلك بين
الوصف الواقع في الكلام او موضوعا للحكم مستقلا كما تريد التنبيه عليه للتسمية بين مقتضى التعليلين المذكورين من قبيل العموم من وجه لتحقق الاول
في التقييد بغير الوصف والثاني في غير القيود والحق ما عرفت من ان كل من الامرين استظهار الابلغ بمجرده حد الدلالة المعتبرة في الاستدلال الا اذا انضم
اليه من خصوصيات المقام ما يفيد ذلك المعنى ويدل عليه بحسب العرف كما في القيود والاوصاف الواقعة في مقام البيان في مقام حمل الظهور في الحصر او حيث
يحصل الظن المعتبر بانحصار فائدتها في ذلك عند ظهور عدم تعلق الغرض بسائر الفوائد المتصورة الثاني انه ذكر جماعة من العامة ان مفهوم المشتق الدال
على الجنس مثل قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام راجع الى مفهوم الصفة معللين بان المراد بهما ما هو اعم من النعت النحوي فالمقتضى اذن في
الباغوني وعدة العلامة والاما بريبا من اللقب كان الغرض من ذلك جهة اشتقاقه من الطعم الراجع الى الوصف في المعهود ودونا شتقاق المزيد
من المجرد وان لم يفد معنى الوصفية كما يظهر من العنوان اذ ليس له مدخلية في افادة المفهوم وان كان الاول يفهم كل لعدم ملاحظة المعنى الاصلي في استعمالها
كما في الالقاب الدالة بحسب الاصل على ما يوجب المدح او الذم لزوال المعنى الوصفي بالتسمية فينتفي عنه تلك الخصوصية لذا عبروا باللقب عن مطلق الاسم
كما يستشعر اليه انتم نعم فالمثال المذكور وغيره من الاسماء المشتقة الدالة على المعنى الجنسي مندرج في اللقب بعينه اذ لا فرق بين الاعلام باقسامها و
اسماء الاجناس فيجري فيه الكلام في مفهوم اللقب لغيره نعم في جملة الاسماء والقيود الواقعة في الكلام خصوصيات تشعر بارادة المفهوم وتدل عليه على حسب اختلاف
المقامات لاجلها ووقع فيها خلاف اخر بالنسبة عليه ثم وذلك كاسماء الاعداد المعينة والمقادير المتحصنة في سائر الهيئات التركيبية وخصوصيات الاحوال
الخاصة والازمنة والامكنة المخصوصة ونحوها فان تعليق الحكم عليها يشعر بالاناطة بها او توقفه عليها فاذا انضم اليها من خصوصيات المقام ما يوجب
بلوغه حد الدلالة او يقضي بظهور اختصاص الفائدة في افادة المفهوم دل على الانتفاء عند الانتفاء وليس في لفظ الطعام شيء من تلك الخصوصيات فلا
مجال لتوهم الفرق بينه وبين غيره من الالقاب كما لا يخفى نعم حكي عن الامام في البرهان ان جميع جهات التخصيص راجعة الى الصفة فان المحدود والمعدود
موصوفان بحدهما وعدهما وبنى عليهما البواقي هذا وان كان يشعر به كلام جماعة منهم في الامثلة والاحتجاجات الا انه مخالف لكلماتهم في عنوان المسئلة
لتوقفه على استفادة المعنى الوصفي ولو ضمنا كما هو ظ ولذا اطلقوا عدم العبرة بمفهوم اللقب الثالث ان تعليق الحكم باستفائه في ذلك الجنس دون
غيره واما تعليقه على ذلك الجنس من اللقب فلو فرض اثبات المفهوم في مثله دل على انتفاء الحكم في غيره سواء كان موصوفا بالوصف المفروض او لا
بصفته فلا مجال لتوهم الدلالة على انتفاء الحكم بانتفاء الوصف المفروض في سائر الاجناس اذ المفهوم انما يتبع المنطوق ومحصله انتفاء الحكم
المذكور فيه عن موضوعه بانتفاء صفته وربما يسبق الى بعض الاوهام ان تعليق وجوب الزكوة على سائمة الغنم يقتضي نفي الزكوة عن المعلوفة في
جميع الاجناس وحكى الرازي عن بعض الفقهاء من اصحابه القول بذلك معللا بان السوم يجري مجرى العلة في وجوب الزكوة فيلزم من انتفائه
العلة انتفاء الحكم وهو وهم فاحش اذ قضيته بالحق بالضرورة بان يقال العلة سوم الغنم دون مطلق السوم انه لم يتعرض فيه لحكم سائر الاجناس نفيا
ولا اثباتا ومن البين ان النفي في ذلك تابع للاثبات فهو من الوضوح بمكان الرابع انه قال العلامة في الوصف المتضادات اذا علق الحكم على احدها
اقتضى نفيه عن الاخر عند القائل بدليل الخطاب هل يقتضي نفيه عن النقيض اشكال انته خبير بان مقتضى المفهوم انتفاء الحكم بانتفاء الوصف
على نفي انتفائه بانتفاء علته سواء تحقق هناك ضد المفروض الوصف او لا مع الشك في حصول الوصف المفروض يتبع نفيه بالاصل ومبني على انتفاء
الحكم فيه فتدبر الخامس انه ذهب بعضهم الى ان مفهوم الوصف على القول به يخالف المنطوق في الكلية والجزئية فاذا قلت كل غنم سائمة فيها الزكوة كان
مفهومه ليس كل غنم معلوفة كذلك وان قلت بعض السائمة فيها الزكوة كان مفهومه لا شيء من المعلوفة كذلك ويظهر من بعضهم خلافه في ذلك الحيثية قال مفهوم
قولنا كل حيوان ماكول اللحم متوضأ من سؤره يشرب انه لا شيء ويتوجه بان المراد انها لافادة كون مدخولها غاية لها كما ترى وكان منه قوله هو
قبل القتيل بلا غاية ولا منتهى غاية وقوله انقطعت عنه وقد يطلق على ما دخلت عليه ادات الغاية ولذا يعبر عن دخوله في المغني خروجه حيث يقال الغاية
وخروجها اما لا يؤكل لحمه كذلك وقد تقدم في مفهوم الشرط ما يغني عن اطالة الكلام في ذلك قوله والاصح ان التقييد بالغاية يدل على مخالفة ما بعدها لما
قبلها من جملة المفاهيم مفهوم الغاية وهو ثالث اقسام مفهوم المخالفة الذي يعبر عنه بدليل الخطاب وهو اقوى من الاولين كما يأتي ولا بد من تحرير محل
النزاع فيه فنقول ان الغاية قد يطلق ويراد بها فائدة الشيء وثمرته كما يوجد في اوائل العلوم بعد تعريف العلم وبيان موضوعه ان غايته كذا وقد يطلق ويراد
بها تمام المسافة زمانا او مكانا كما في قولهم من لابتداء الغاية والى لانتهائها ويتوجه بان المراد انها لافادة كون مدخولها غاية وبهاية كما ترى وكان منه قوله
عم هو قبل القبل بلا غاية ولا منتهى غاية وقوله انقطعت عنه الغايات وقد يطلق على ما دخلت عليه ادات الغاية ولذا يعبر عن دخوله في المغني وخروجه بدخول
الغاية وخروجها وقد يطلق على نهاية الشيء بمعنى الجزء الاخير منه الذي ينتهي به ذلك الشيء اليه بنفسه او بحسب محله او زمانه او مكانه فيدخل فيه وان قلنا
بخروج ما بعد الادات كما تقول غاية مرامي ومنتهى مقصدي كذا وغاية في الباب كذا مع احتمالها للمعنى الثاني وقد يطلق على حد الخارج عنه المنفصل

باخره وان قلنا بدخول ما بعد الاداة كما في قولك غايات الدار لهنا باطها ويراد بها حدودها وكان منه قوله عليه السلام هو غاية كل غاية ومثله قولك يا غاية
امل الاملين ورجاء الراجين ورغبة الراغبين ومطلب الطالبين ومنى المحبين وما اشبه ذلك يريد بذلك انتهائها اليه وكان الاول ماخوذ من احد
الاخيرين فان فائدة الشيء وثمرته هي غايته التي ينتهي ذلك الشيء اليها وينقطع عندها فكانها نهايته وحده اما باعتبار دخولها ووقوعها في اخره لانها المقصود
منه فلا يطلب دائما امرا زائدا على ايجاده او خارجا عن ذلك الشيء فكانها حدة التي يتصل به واما الثاني فيمكن ان يكون اطلاق الغاية عليه من باب اطلاق اسم الجزء
على الكل لعدم تبادر المجموع من اطلاق الغاية وانما يطلق عليه احيانا لقيام القرينة عليه كما قد يطلق المنتهى على تمام الشيء لا خصوص جزئه الاخير كما في
منتهى المطلب الكلام وغاية المامول والمرام وفي الدعاء اسالك بمنتهى الرحمة من كتابك اي بجميعه كلها اذ الوصول الى الغاية وصول الى الجميع و
الثالث يرجع الى احد الاخيرين على اختلاف القولين وهل هو مشترك بينهما لفظا او معنى او حقيقة في احدهما مجاز في الاخر وجوه مبنية على ان الاصل
دخول الغاية في المغيا او خروجها عنه او هو قابل للمعنيين صالح لكل من الوجهين حتى يقوم قرينة على احد الخصوصين من الوجوه ان يقال ان هذا الكلام
ان اريد به تحقيق معنى الغاية كان احرى بالبناء على الاول والتفرع عليه لوضوح ان الاصل حمل اللفظ على حقيقته الى ان يقوم هناك قرينة او شاهد
على الخروج عنها او هو ظ وان رجع الى تحقيق معنى الاداة فيتم الخلاف المعروف بين النحاة والاصوليين هو ان مدخول الى وما يؤدي مؤداها هل يدخل
في المغيا بها اولا وعلى الثاني فهل فيه دلالة على خروجه عنه او لا يدل على شيء من الامرين الا بقرينة من الخارج هذا الخلاف لا يبتني على تحقيق معنى الغاية ولا
هو مما يتفرع على الخلاف المذكور فيمكن القول بدخول الغاية وخروج ما بعد الاداة فيكون موضعها الانتهاء الغاية يعني انقطاعها عندها فلا يكون
ما بعدها غاية ويمكن العكس ايضا فيكون انتهائها بانتهاء مدخولها اذ الغاية هنا بمعنى المسافة فيكون الغاية بالمعنى المذكور خارجة عنها الا ان
الظ من كلماتهم والمعروف في السنتهم ان يكون ما بعد الاداة غاية فيكون قولك صم الى الليل في معنى صم صياما غايته الليل وذلك يقتضي توافقهما في
المدلول وزعم بعضهم ان خروج غاية الشيء عنه ضروري وانما يرد لفظ الاخر بين المعنيين لا لاطلاقه عليهما وهو كما ترى والذي يقتضيه التحقيق
والنظر الدقيق ان معنى الغاية والاخر والنهاية بحسب اصلها وحقيقتها انما يقع فيما بين الجزئين المذكورين الداخل والخارج فليس شيء منهما بحقيقته
غاية الشيء المسمى واخره ومنتهاه وكذا الحال في المبدأ فانه يقابل المنتهى فحقيقتهما امران موهومان اعتباريان منتزعان من طرفي الشيء الممتد
كالسطح المتوهم بين الجسمين فيدخل ما بعد الاداة فيما بعد الغاية بالمعنى المذكور على القول بخروجه عن المغيا وفيما قبلها على القول بدخوله وحيث ان
بمقتضى الامر الاعتباري المذكور بعيد عن فهم العرف ولا يترتب عليه كثير فائدة فقد يتوهم كان المستفاد من لفظ الغاية ونحوها احد الجزئين المتصلين به
عليه جرت الاستعمالات الشايعة لكونه اقرب المجازات الى الحقيقة تتساوى نسبتهما اليه بنفسه ليس من حيث نفسه الا انه قد يغلب الاستعمال في احدهما فيحمل
المطلق عليه ومنه نشأ الخلاف في الدخول والخروج فليس الاستعمال في شيء منهما بحسب الاصل واقعا على حقيقته كيف وهما مركبان من اجزاء غاية
البين خروج ما سوى الجزء الاخير من الاول والاول من الثاني عن معناها فكذا الجزءان فاطلاقه عليهما لانضمامها او قربها اليه ولذا لا يطلق على الجزء
البعيد عنه كالنصف الاخير النهاية والاوائل في البداية وكلما قرب الى الطرفين كان اقرب الى الصدق بحقيقة المبدأ والمنتهى والاول والاخر نعم قد يوجد
بحيث يكون اللفظ حقيقة في احدهما لكثرة الاستعمال فيه وشيوعه كما هو الظاهر من لفظي الاول والاخر فيمكن الجمع بين هذا الوجه وكل واحد من الاقوال
والوجوه الاتية فقد يتوهم يصير حقيقة في الجزء الخارج مثلا نظرا الى كثرة الاستعمال فيه خاصة فلا يحمل على الداخل الا بقرينة او بهما مع تقابلهما
الا انه ينصرف الى الخارج لكون الاستعمال فيه اكثر كما علله جماعة من النحاة بذلك والا فالاصل تساوي نسبة الامرين الى المعنى الاصلي في البداية والنهاية
وانما يختلفان بالعوارض فلا استبعاد في التفصيلات الاتية كالتفصيل بين الطرفين او بين المجانسين وغيرهما او بين لفظي حتى والى او بين الاقتران بمن
وعدمه الى غير ذلك مع غاية بعد اعتبار تلك الخصوصيات في الوضع وندرة اشتراك اللفظ بين المتقابلين حتى ظن امتناعه اذ بعد ما لاحظنا الامر نشبه
الاستعمال يراعي في كل مقام على حسبه ان تحديث الحقيقة فتم هذا وربما يسبق الى بعض الاوهام ان الخلاف في مفهوم الغاية انما وقع في نفس الغاية واما
المرافق ما بعد الغاية فلا خلاف في مخالفته لما قبلها في الحكم قال الفاضل ... وقد بقي الكلام في الاخر نفسه في قوله الى المرافق اخره وليس النزاع في دخول ما بعد المرافق وذكر
شارح الشرح في توضيحه ان النزاع لم يقع فيما بعد الغاية اذ لم يقل احد بدخول ما بعد المرافق في الغسل وانما النزاع في نفس الغاية كما عنونه السيد
ونفس المرفق هل يلزم انتفاء الحكم فيه ولا معنى لمفهوم الغاية سوى انها لا تدخل في الحكم بل ينتفي الحكم عندها تحقيقا وربما يرشد الى هذا الكلام ما ذكره
العلامة في غير موضع من كتبه والرازي من التفصيل في محل المسألة بين صورة انفصال الغاية عن المغيا بفصل محسوس وعدمه فانه انما يناسب الكلام
في نفس الغاية اما فيما بعدها فلا يعقل الفرق بين الصورتين ولا يخفى عليك ما فيه فان بين المسألتين بونا بعيدا اذ النزاع في احديهما في دلالة المنطوق
وفي الاخرى في المفهوم والخلاف في الاولى انما هو في دلالة الكلام على موافقة الغاية للمغيا في الحكم ودخولها فيه وعدمها وفي الثانية في دلالته على مخالفة
ما بعدها لما قبلها فيه وعدمها بعد القطع بعدم الدلالة على توافقهما في الحكم فنفي الخلاف عن مخالفته لما قبلها في الحكم كما عن بعضهم ممنوع جدا بل
ما سيد قطعي لكن الخلاف في ذلك بين الخاصة والعامة ظاهر مشهور وينادي به عباراتهم وادلتهم في عباراته المعتبرة وغيره من الاصوليين كالسيد
والفاضلين والعميدي والامدي والرازي وغيرهم في عنوان المسئلة وبيان ادلة الفريقين صريح في ذلك نعم ما ذكره من انه لم يقل احد بمشاركة ما
بعدها لما قبلها في الحكم ظاهر ولا ربط له بما هو المقصود من افادة المعنى المفهومي نعم بان الخلاف المذكور في نفس الغاية ايض على القول بخروجها عن
المغيا فيقال ان التقييد بالغاية هل يدل على انتفاء الحكم عن نفس الغاية وما بعدها ام لا واما على القول بدخولها في المغيا فلا بد من تخصيص
الخلاف المذكور بما بعدها كما هو المعروف في عنوان المسئلة وكذا على القول بنفي الدلالة على كلا الامرين والتوقف في ترجيح احد القولين واما الغاية
بالمعنى الذي ذكرناه فلا يصح واسطة بين ما قبلها وما بعدها الا بالاعتبار فلا يقع فيها الكلام ولفظ الغاية في كلام المص يحتمل المعنى المذكور ويشمل مع

الامرين

الامرين المذكورين ويحتمل ارادة ما بعد الادات فيكون ساكتا عن حكمه بنفسه وقد يحمل على نفس الادات فيختص بدخولها بناء على احتمال العضد ومن
ينظر في المسئلة وموضع ما عرفت من محل المسئلة بعيد عن معنى الغاية اذ لم يظهر استعمالها في الادات بنفسها والتبس من معانيها فلا تغفل وما في
المسئلتان في مدخول من وما قبلها ايضا من قال بثبوت مفهوم الغاية ينبغي ان يقول بمثله في البداية والثاني في يلزمه القول بنفي الدلالة هنا ايضا بجريان
ادلة الفريقين في كل من المقامين على مثال الاخر وكذلك من قال بدخول ما بعد الى في المغيى بها ينبغي ان يقول بدخول ما بعد من فيه ايضا اذ الحكم فيه ان لم
يكن اظهر فليس باخفى منه ولا قيل وقد يتوهم من كلام نجم الائمة اختصاص الخلاف بالاول لدعوى نفي الخلاف عن خروج الثاني وهو وهم نعم لا يلزم العكس لامكان
القول بالتفصيل بينهما في ذلك كما يأتي ثم نعم ثم الظاهر انه لا فرق في محل المسئلة بين ادوات الابتداء والانتهاء كمن والى وحتى وغيرها وهل يأتي
الكلام في لفظ الاول والاخر والبداية والنهاية والابتداء والانتهاء وامثالها يحتمل ذلك اذا الادوات المذكورة متضمنة لتلك المعاني ولا فرق بين الدال
والمدلول في افادة المعنى المفهوم وقد دلالتها على انتفاء المحدود بها سابقا او لاحقا ظاهر واما الادوات فيمكن ارجاع الخلاف فيها في تعيين الامر
المحدود دون الحكم او الموضوع والكلي او الفرد لبعد الخلاف في اناطتها لتلك المعاني ولا في استلزام تلك المعاني للانتفاء المذكور ثم واما المسئلة
الاخرى فيمكن اختصاصها بمن والى اما كلمة حتى فان كانت عاطفة فلا اشكال في دخول ما بعدها في الحكم لانها بمنزلة الواو واما الخافضة فيظهر من بعضهم
نفي الخلاف ايضا في دخول ما بعدها فيما قبلها حكى ذلك عن الشيخ شهاب الدين القرافي وانكره ابن هشام قائلا ان الخلاف في ذلك مشهور وانما الاتفاق في
العاطفة لكن المستفاد من كلام جماعة منهم الجزم بالدخول تنبيه ان من حقها ان يدخل ما بعدها في الحكم نص على ذلك الزمخشري في المفصل وتبعه
ابن هشام وابن الحاجب وجوز ابن مالك الدخول وعدمه سواء كان مدخولها جزءا او ملاقيا لاخر جزء قال نجم الائمة ومذهب ابن مالك قريب لكن الدخول
اكثر واغلب قال والاظهر دخول ما بعد حتى في حكم ما قبلها بخلاف الى وعن جماعة منهم الشيخ عبد القاهر والرماني والاندلسي وغيرهم ان الجزء داخل في
الكل كما في العاطفة والملاقي غير داخل والاظهر الاول وكذا الحال في الابتداء نعم لا شك في استفادة الخروج من امثال قوله تعالى حتى يطهرن وحتى تعطوا
الجزية وحتى تنكح زوجا غيره وحتى تفيء الى امر الله وحتى يرجع الينا موسى وحتى انهم نصرنا وحتى يلج الجمل وحتى مطلع الفجر الى غير ذلك فلا تغفل وجملة القول
في المسئلة ان المحكي عن الاكثر في كلام جماعة منهم خروج حد الابتداء والانتهاء المجلي دبها وعزاه التفتازاني في الثاني الى اكثر النحويين حتى قال ان القول بالدخول
مطلقا شاذ لا يعرف قائله ونسبه الشهيد الثاني الى اكثر المحققين في المغانم الصحيح وقال نجم الائمة ان الاكثر على دخول حد الابتداء والانتهاء في المحدود فاذا قلت
اشتريت هذا الموضع الى هذا الموضع فالموضعان داخلان ثم ذكر بعد الاقوال ان المذهب هو الاول وعلله في المغني ايضا بان الاكثر مع القرينة عدم الدخول
وقيل بدخولها مطلقا حكاه جماعة وربما يقال بدخول الاول دون الثاني وفصل غير واحد منهم بين المجانس وغيره فان كانا من جنس المغيى حكم بدخولهما فيه كما صرح
به الشهيد في الذكرى حيث قال بدخول الحد المجانس في الابتداء مثل بعت الثوب من هذا الطرف الى هذا الطرف وعزاه جماعة في الثاني الى المبرد وحكاه ابن هشام
ونجم الائمة قولا وفصل اخرون بين ما اذا كان احدهما منفصلا عن المغيى بمفصل محسوس فيخرج عن الحكم وما اذا لم يكن كذلك فيدخل قاله السيوطي في التنقيح
منهما معا وبه صرح الشهيد الثاني في الانتهاء وعليه يحمل كلام العلامة في غير موضع من كتبه والرازي كما يأتي ثم نعم وامتيازه بان اختلاف الجنس يلازم
الانفصال اذ لا يطلب في دامه فاصل لو فيظهر الفرق بين التفصيلين في المجانس لامكان الفاصل المحسوس فيه وقد يتفق اختلاف الجنس في غير المحسوس فيظهر
الفرق فيه ايضا فيكون النسبة بينهما من قبيل العموم من وجه لا يخفى بعده فان تقييد الفاصل بالمحسوس انما يراد به فيما يكون المغيى محسوسا ففي مثل الملكات
النفسانية وغيرها انما يتحقق الفصل باختلاف الجنس وقد يكون الغاية من الازمنة والامكنة او الاحوال المفارقة وليس بذلك من اختلاف الجنس ما بد
يكون من المجانس حيث يتفق مثلها في المغيى ايضا ومنهم من جمع بين التفصيلين فاكتفى في الدخول باحد الوصفين كما يظهر من الذكرى حيث علل الحكم بدخول
المرفق في الغسل بكل من الوجهين وحكي عن الشهيد قولا بدخول الغاية الا ان تقترن بما يخرجها ويعلم من هذا التشجير الى هذا فلا يدخل الغاية ثم وتوقف
اخرون بين الدخول والخروج فلا يحمل اللفظ على احدهما الا بدليل من خارج ويتصور ذلك على وجوه احدها التردد بين القولين او الاقوال عند الجزم
بصحة احدها او فساد ما سواه فيتوقف في تعيين المعنى الموضوع له او المعنى المراد من اللفظ الثاني الجزم باشتراكه لفظا بين المعنيين فيكون التردد في الثاني دون
الاول فيتوقف حمله على احدهما على القرينة المعينة الثالث الجزم بعدم الدلالة على شيء منهما وصلاحيته لكل منهما الى ان يقوم دليل على احدهما فيكون
موضوعا للقدر المشترك بين الامرين هذا هو الظاهر من كلام جماعة منهم صاحب الكشاف حيث قال ان الى للغاية واما دخولها وخروجها فيدور مع
الدليل الى ان قال وقوله تعالى الى المرافق لا دليل فيه على احد الامرين وقال في مشرق الشمسين ان غاية الامر وغيرهما وليس في ذلك من باب الاشتراك بين
المتنافيين حتى ينافي تجوزه نظرا الى انتفاء الفائدة في وضعه على الاشتراك اللفظي وفقدان القدر الجامع بين الوجود والعدم على العقود وانما يكون اللفظ
على الوجه المذكور موضوعا للقدر المشترك بين طرفي المغيى وحديه الخارجين المتصلين بهما بمعنى عدم كونه بحسب الوضع اللغوي مفيدا لارادة شيء من
الامرين بل يجتمع مع ارادة كل منهما وان كانت الخصوصية موقوفة على قيام قرينة عليها الا انه يكفي في قرينة الخروج عدم قيام قرينة على ارادة الدخول لصدق
الغاية على اقرب الامرين ولانه المتيقن من ارادة المتكلم فيرجع القول المذكور الى القول الاول الا ان الفرق بينهما يظهر في اثبات المفهوم في نفس الغاية
وعدمه فعلى الاول يلحق الغاية بما بعدها ويحكم بمخالفتها في الحكم لما قبلها مثلها الحال في حد الابتداء فيلحق بما قبله بخلاف الوجه المذكور لجواز اشتراكهما
الحدين للمحدود في الحكم وانما لا يحكم فيها للزوم الاقتصار في القدر الداخل على المتيقن فيرجع في نفس الحدين الى مقتضى الاصل فان اقتضى اشتراكهما للمحدود
او لما قبله او بعده حكم باحدهما والا لزم نفي الحكمين عنهما وان كان مخالفتهما مع الجانبين في الحكم الواقعي مستبعدا الا ان العلم الاجمالي باحد الحكمين
فلا يمنع من نفيهما جميعا بالاصل وذلك مما يختلف بحسب اختلاف المقامات هذا اذا لم يكن هناك عموم او اطلاق يدل على اثبات الحكم المفروض في نفس
الحدين او نفيه عنهما والا تعين الاخذ به على كل من الوجوه الثلثة غاية الامر الجزم بعد المعارض على الاخير بخلاف الاولين لاحتمال معارضة الاطلاق بما له

الحدين الا ان الاحتمال لا يجدي في ذلك شيئا اذ لا يجوز دفع اليد عن الدليل الشرعي بمجرد الاحتمال وههنا احتمال رابع مبني على ما ذكرناه من كون حقيقة
الغاية امرا اعتباريا وانما شاع استعمالها واستعمال اداتها فيما يقرب منه من احد الطرفين فالتوقف في تعيين احد المجازين كما ان سائر الاقوال ح مبنية
على ترجيح احدها بالشهرة والاستعمال وقد ظهر بما ذكرنا ان القول بالخروج مط او في بعض الصور ايضا يتصور على وجهين احدهما القول بدلالة اللفظ
على خروج الغاية عن المغيى كما بعدها وينبغي ان يكون الدلالة ح فانه باداة الغاية فيكون موضوعة لانقطاع الحكم دونها او دلالة عليه بغير الوضع
ومثله الحال في حد الابتداء والاخر القول بعدم الدلالة على الدخول فلا يمكن الحكم بدخول الحدين نظرا الى انتفاء الشاهد عليه فيبنى على خروجها من
باب الاقتصار على القدر المتيقن وكلام اكثر القائلين بالخروج لا يابى عن ارادة هذا المعنى فيمكن الجمع بينه وبين القول بالوقف بالمعنى الاخير كما عرفت بل
قد يوجد في كلماتهم ما يشهد بذلك وما نقول بالتفصيل ايضا باقسامه يتصور على وجهين احدهما القول باختلاف المقامات فيكون الدلالة على كلا
الوجهين مستندة الى الوضع والاخر القول بكون الخصوصية في احدى الصورتين قرينة على احد الامرين مع اتحاد الوضع اللغوي فيهما وهو الظاهر لبعد
الاختلاف في الوضع اللغوي على الوجه المذكور مع مخالفته للاصل والقول بالوقف ايضا يتصور على وجهين احدهما الجزم بالدلالة على احد الامرين من
الدخول والخروج والتوقف في التعيين استبعادا للسكوت عن حكم الحدين مع بيان حكم الطرفين منطوقا ومفهوما فينبغي اندراجه في احد المدلولين والاخر
التردد بين الدلالة وعدمها ايضا ثم ان الدلالة على احد الوجوه المذكورة يمكن ان تكون وضعية فيكون مستندة الى وضع الادات لما يفيد ذلك او لوضع
انه لا ما يفيد لوضع مدخولها في الدلالة على ذلك ويمكن ان يكون مبنية على دعوى انصراف اللفظ الى احد المعنيين او ظهوره فيه من غير ان يكون مستندا
الى نفس الوضع اللغوي هذا وفي المسئلة احتمال اخر وهو التفصيل بين الجزء والكل فيقال بالدلالة على دخول البعض دون الكل حيث يكون احد الحدين
مركبا ذا اجزاء والا فلا يدخل ولا يخفى ان القول بدخول البعض متوجه في مقامين احدهما فيما اذا توقف العلم باستيعاب ما بين الحدين على ادخال البعض
من باب المقدمة كالسعي فيما بين الصفا والمروة فيرجع الى القول بالخروج لوضوح ان المقدمة خارجة عن ذي المقدمة والاخر فيما اذا كان مدخول الحرف
مشتركا بين الكل والبعض فيصدق بادخال البعض فيرجع الى القول بالدخول حجة القول بالخروج مط وجوه منها انه المتبادر من اطلاق اللفظ حيث لا يكون
هناك قرينة على احد الامرين ويصح سلبه عن المغيى الاخر فانا لو قلت سرت الى الكوفة ليس سيرا الى الكوفة قطعا وكذلك الصوم في الليل ليس صوما الى الليل قطعا ويشهد به
صدق الامتثال للامر المحدود مع الاقتصار على ما بين الحدين وفيه ان صدق الامتثال يمكن ان يكون من جهة كونه القدر المتيقن من الخطاب لا من جهة الدلالة
على خصوص ما يفيد الخروج منها ان ذلك مختار اكثر النحاة والاصوليين فان حكاية الشهرة عليه مستفيضة في كلمات الفريقين ولا ريب انه يفيد الظن
بالوضع او المراد من اللفظ سيما مع شذوذ القول بالدخول كما نص عليه بعضهم فيه ما عرفت من ان كلمات القوم لا تابى عن ارادة الاقتصار على المتيقن في الحكم
فلا تدل على ارادة خصوص المعنى المذكور ومنها انه الاكثر في استعمالات الواقعة في كلمات العرب لو مع القرينة كما نص عليه نجم الائمة وابن هشام وغيرهما فيجب
الحمل عليه عند التردد اذ الظن يلحق المشكوك فيه بالاعم الاغلب وفيه ان كثرة الاستعمال مع القرينة لا يدل على الحقيقة ما لم يتبادر المعنى من نفس اللفظ
الا ترى ان الاستعمالات المجازية في كلام العرب اكثر من الحقايق حتى قيل ان اكثر اللغات مجازات وذلك لان المجازات ابلغ من الحقايق والعرب انما تقصد
البلاغة في تفهيماتهم ويرد عليه ايضا ان المقصود من الاحتجاج بكثرة الاستعمال تشخيص المراد من اللفظ ولا ريب في حصول الظن به من ذلك سواء كان ذلك مستندا
الى الوضع او غيره وانما المقصود من اثبات الوضع ايضا تشخيص المراد نعم ان ثبت كونه مجازا في ذلك كان الاصل عدمه واما مع خروج الخصوصية عن
الوضع وغلبة وقوع الاستعمال في المقام المخصوص فيحصل الظن بارادته ولا يلزم التجوز وثانيا ان الغالب وان كان هو الاستعمال المجازي المبني على ملاحظة
العلاقة لكن في تلك حيث يتعين المعنى الحقيقي اما مع الشك فيه والعلم بغلبة الاستعمال في المعنى المخصوص وندرة وقوعه في غيره فيمكن الاستناد اليه في كونه
حقيقة في ذلك اذ الظاهر عدم ملاحظة العلاقة في تلك الاستعمالات الشايعة وعدم ابتنائها على القرينة فتدبر وانت خبير بان الوجه المذكور وان تم
فلا يدل على وضع الادات لخصوص المعنى المذكور حتى يكون مجازا في غيره فيمكن وضعه لما يعم الامرين فلا تغفل ومنها ان الغاية انما يطلق على نهاية
الشيء وما اليها فيكون خارجة عن المغيى وكذا كل ما يدل عليها حتى قال الباغنوي ان الذي يطلق على كلا الامرين هو لفظ الاخر فانه كما يطلق على الطرف الخارج
عن الشيء كذا يطلق على الذي ينقطع الكل عنده كما يقال الانبياء ادم واخرهم محمد صلى الله عليه وآله واما لفظ الغاية وكلمة الى التي للغاية فالظاهر انها تستعمل
فيما اذا كان ما بعدها خارجا عما قبلها والا لم يكن للغاية والنهاية فان كون نهاية الشيء خارجا عنه ضروري واما كلمة الى التي لم تكن ما بعدها خارجا عما قبلها
فهي بمعنى مع ليست للغاية فكان خارجا عما نحن فيه وربما يؤيد ذلك ان المرافق حيث كانت عند الاصحاب داخلة في المغسول جعلوا لفظة الى في الاية
بمعنى مع كما ورد النص في ذلك ذكره جماعة من مفسري الاصحاب وفيه ان دعوى الضرورة على خروج نهاية الشيء عنه ممنوعة جدا بل الظاهر عدم الفرق بين معنى الاخر
والنهاية لاطلاقهما على كلا الامرين ثم انه لا يلزم في موارد ظهور الدخول ان يجعل الى بمعنى مع لندرة استعمالها فيه ولذا نقل نجم الائمة وغيره الخلاف المذكور
في الى التي للغاية ثم ذكر مجيئه بمعنى مع ومثله بقوله تعالى الى اموالكم وقوله تعالى الى المرافق ثم جعل التحقيق عدم كونها بمعنى مع لانها اي تضيفوا الى اموالكم و
مضافة الى المرافق وعلى ما ذكرنا فلا حاجة في الاية الى التكلف المذكور لثبوت استعمالها بمعنى الغاية في كلا المقامين نعم يحتمل الامران في الاول لعدم و
روده في انتهاء الغاية ومنها ان الاصل عدم الدخول لدوران الامر فيه بين الزائد والناقص ومن المعلوم انه مع دوران الحادث بين الاقل والاكثر يتعين
الاقتصار على القدر المتيقن وفيه انه ان اريد بذلك الاصل العملي في الشبهة الحكمية يوقف التمسك به على كون المغيى مخالفا للاصل فلا اطراد مع انه لا
يؤثر في اثبات الوضع ولا في دلالة اللفظ وان اريد ان الاصل عدم دخوله في مدلول اللفظ او عدم تعلق غرض الواضع به او عدم تعلق ارادة المتكلم
بما هو منه ففيه ان الدلالة على الدخول مخالف للاصل كذا الدلالة على الخروج مع دوران الامر بينهما لا مجال لاثبات احدهما بالاصل والمدعى انما هو الدلالة
على الخروج ليترتب عليه الحكم بمخالفة الغاية للمغيى في الحكم كما بعدها بمقتضى الدليل الاجتهادي وكيف يتمسك فيه بالاصل العملي الذي لا يثبت عدم جواز

نعيين الحادث بالاصل سيما مع اقتضاء ضمير المثل بل الاصل خروج كل من الامرين عن مراد المتكلم وعدم دلالة اللفظ على شيء منهما فتعين الرجوع الى الاصل
العملي في نفس الحكم كما ذكر فلا يبطل بالمدعى الا اذا حملنا كلام القائل بالخروج على الوجه المذكور ومنها حسن الاستفهام عن حكم الغاية فيدل على خروجه
عن المغيا اذ مع فرض الدخول لا يحسن الاستفهام عنه وفيه انه كما يدل على عدم الدخول كذا يدل على عدم الخروج ايضا فلو تم ذلك لدل على نفي كل من
الامرين وهو خلاف المقصود الا على الاحتمال المذكور ومع تقدير ما المبتنى ومن البين حسن الاستفهام المفيد للعلم او لتقوية الظن معها ومنها تحقق الا
ستعمال في كل من الامرين وصحة اطلاق اللفظ على كل الوجهين فيدل على كونه حقيقة في القدر المشترك بينهما اذ الاصل في الاستعمال الحقيقة لمخالفة كل
من المجاز والاشتراك للاصل ومن البين ان القدر المشترك بين الدخول والخروج انما يتحقق مع خروجه عن المدلول وفيه اولا ان الاستعمال اعم من
الحقيقة كما تقرر في محله وثانيا ان الجواز لازم على كل من الاقوال للزوم على الوجه المذكور وايضا عند استعمال اللفظ في كل من الخصوصيتين وثالثا انه لا يوافق
المدعى اذ المقصود هو الدلالة على خصوص ما يفيد الخروج ليترتب عليه الحكم بمخالفة الغاية لما قبلها فلا يعقل البناء بالاصل المذكور ولعله مما ذكر ان الوجوه
المذكورة بالدلالة على وضعها للاعم وخروج كل من الخصوصيتين مع انتفاء القرينة عن مدلول اللفظ والحجة القول بالدخول ان البداية بمعنى الجزء الاول
والغاية بمعنى الجزء الاخر ومن البين ان اول الشيء واخره متقابلان وداخلان في ذلك الشيء فارادة الخروج خروج عن مدلول اللفظ المتبادر من الاطلاق
ذلك كما في قولك قرئت الكتاب من اوله الى اخره واشتريت الثوب من هذا الطرف الى هذا الطرف وفيه المنع من كون الغاية بالمعنى المذكور والمنع من كون
اداتها موضوعة لذلك بل كانه اعادة للمدعى ومصادرة على المطلوب والمنع من استناد فهم الدخول الى الاطلاق بل الى القرينة كلفظ الاول والاخر والطرف
في المثالين وحجة التفصيل بين الطرفين انه المتبادر من نفس اللفظ عند عدم القرينة كما في قولك قرئت القران من سورة كذا الى سورة كذا والكتاب من
فصل كذا ويشهد به جواز الحكم بمقتضاه في العقود والايقاعات المتعلقة بالغايات المحدودة كما لو اجر نفسا او ما له من السبت الى الجمعة او منعت نفسها من
اول الشهر الى الحادي عشر مثلا او نذر الصوم مثلا من اول الشهر الى الشهر المقبل او من الصيف الى الشتاء او شرط لنفسه الخيار من شهر كذا الى شهر كذا
او شرط في المكاتبة اداء المال الى الشهر الفلاني او قيد المزارعة والمساقاة في القرض والحبس والمضاربة والشركة وغيرها الى يوم معلوم او قال المولى لعبده
افعل كذا يوما من كذا الى يوم كذا الى غير ذلك من الامثلة فان المستفاد منها دخول الاول وخروج الاخر مع وضوح انتفاء القرائن في تلك الموارد لتساوي نسبة الدخول
والخروج فيها الى حال المتكلم فيكون التبادر المذكور ناشئا من حاق اللفظ فيدل على الحقيقة وايضا فلا شك في ان من للابتداء والى للانتهاء ولا معنى
للابتداء بالشيء الا دخوله ولا للانتهاء عند الشيء الا خروجه ويضعف بعد التفرقة بين الطرفين المتقابلين ومن المعلوم ان مفهومي الابتداء والانتهاء امران
متضادان ومتعلقهما متقابلان واقعان في طرفي الغاية وحدتهما فلا وجه لدخول احدهما وخروج الاخر مع انا لم نقف على مصرح بذلك الا من نادر من المتأخرين
بل ربما يوهم كلام بعض الائمة اختصاص الخلاف بالاخر حيث نقل عن الاكثر على عدم دخول حد الابتداء والانتهاء في المحدود وقال بعضهم ما بعد الى ظاهر في الخروج
الى اخر كلامه ويمكن الجواب عن الوجه الاول اولا ان الامثلة مختلفة في ذلك فكما ان المفهوم من الامثلة المذكورة ما ذكر كذا المفهوم من امثلة اخرى هو الخروج
مطلقا كما في الامر بالسعي من الصفا الى المروة ومن المروة الى الصفا وبعتك او وهبتك الارض من قرية كذا الى قرية كذا ومن اخرى هو الدخول كما في نحو
قرأته من اوله الى اخره وغسلته من قرنه الى قدمه وسرت من الكوفة الى البصرة الى غير ذلك واذا كانت الامثلة مختلفة في المعنى المفهوم منها لم يمكن الاحتجاج
بشيء منها ويمكن ان يقال ان القرائن في الامثلة المذكورة قائمة على ارادة ما ذكر ظاهرة في ذلك بخلاف الاولى لما عرفت من تساوي نسبتي الدخول والخروج
الى ما هو عليه من الحال وظاهر المقال فان من امر عبده بالفعل المعين من يوم كذا الى كذا صح امتثاله مع خروج الثاني دون الاول وكذا الحال في الامثلة
المتعلقة في العقود والشروط والنذور والايمان والعهود وغيرها وللمنع من ذلك مجال لامكان الاستناد الى بعض القرائن في اكثرها والاقل من جريان
العادة على التعبير بذلك عن المعنى المذكور فيكون العادة هي القرينة واما ما لا يقترن بشيء من القرائن فيمكن المنع من استفادة المعنى المذكور منه وثانيا
ان صدق تلك الالفاظ مع خروج الغاية يمكن ان يكون مبنيا على صدق اجزاء اللفظ لكل من الامرين وصدق الامتثال على كل من الوجهين مقتصر على
المتيقن استنادا الى الاصل ويمكن ان يقال ان ذلك ايضا احد حجج التفصيل المذكور فيكون الخروج مبنيا على الاصل والدخول مستندا الى دلالة
اللفظ وعن الوجه الثاني ان دلالة الابتداء بالشيء على دخوله والانتهاء عنده على خروجه مستند الى حرفي الجر والظرف بتعلقهما بلفظي الابتداء والانتهاء
ونحن نمنع وضع الادات للمعنى المذكور ويمكن التعبير عن معناها بعكس المذكور بان يقال يكون من للابتداء عند الشيء والى للانتهاء بالشيء فلا يمكنه ذكره
حجة التفصيل بين المجانس وغيره وجود المفصل وعدمه ولزوم التحكم على القول بالخروج مع انتفاء المميز وتوقف الاستيعاب والامتثال على الدخول في
غيره مضافا الى فهم العرف في المقامين والاول والاخير ممنوعان والثاني مع كونه خلاف المدعى انما يقتضي دخول جزء من الطرفين لو في غير المجانس كما في
قولك صم الى الليل وقد يقتضي المقدمة عكس المطلوب فضلا عن عدم الدخول كما لو كان حكم الخارج عما بين الحدين مخالفا للاصل على انه قد يمنع ذلك
المقدمة كما لو قطع اليد من نفس المرفق فينتفي المقدمة بخلاف فرض الدخول بالاصالة لبقاء محل الفرض فيه وحجة التوقف بالمعنى الاول تعارض الادلة من
الجانبين وضعفها بما عرفت وبالمعنى الثاني وقوع الاستعمال في كل من الامرين فيدل على كونه حقيقة في كل منهما بناء على صحة التمسك بالاستعمال على
الوضع واما بالمعنى الثالث فيظهر وجهه مما ذكرناه من الاقتصار على المتيقن في الحكم باحد الامرين عند فقد النص للاصل وحسن الاستفهام وغير ذلك
مما عرفت واما بالمعنى الرابع فيظهر وجهه من الرجوع الى التبادر وعدم صحة السلب ونحوهما من امارات الحقيقة والمجاز فاذا انعقد المعنى الحقيقي كان في اكثر الموارد
لزم التوقف عن الحكم بالدخول فالاصل عدمه الا مع القرينة ومنها اختلاف الجنس ووجود المفصل فيحكم بالخروج وبان العادة في حد الابتداء فيحكم بالدخول
وقد تقدم ان ذلك هو القدر المتيقن من قول الاكثر بالخروج هو الاقوى وهذا تمام الكلام في نفس الغاية وما يقابلها من البداية واما ما خرج عن الحد
فهو موضوع الخلاف في مفهوم الغاية وتحصيله انا نقيد بهما هل يدل على ان الخارج عن محل النطق مخالف له في الحكم بحيث يكون الكلام دالا على امرين

ايجابي او سلبي فان كان الحكم المنطوق به ايجابا كان المفهوم سلبا وبالعكس او انه لا يدل الا على الاول فهو بالنسبة الى غيره كالساكت من غير ان يدل فيه على اثبات او نفي ولا فرق فيما بين القول بدخول الغاية في المغيى وخروجها عنه الا انه على الاول يخرج نفس الغاية عن محل المسئلة وعلى الثاني يندرج فيه فيكون تلك المسئلة محققة لبعض الموضوع في هذه المسئلة ولا فرق في محل المسئلة بين الاخبار والانشاء كما في ساير المفاهيم فمحل الكلام في الجملة الاخبارية بخصوصية الى غاية معينة هل يدل على الاخبار بانتفائه فيما بعدها اولا ومنه الاخبار المشتملة على الاحكام الشرعية وفي الانشاء كالامر والنهي ان الطلب المقيد بالغاية ينتهي الى نهاية فينتفي عند ذلك هل يدل على نفي مطلوبية ما بعدها حتى يكون لبيان انتهائها على النفي اولا فالكلام هنا في الدلالة على انتفاء نوع ذلك الطلب فيما بعد الغاية على حسب ما عرفت توضيح القول فيه في مفهوم الشرط واما انتفاء ذلك الطلب المخصوص فذلك امر معلوم لا يختلف الحال فيه بين اثبات المفهوم او نفيه ولا يقبل النزاع فيه والتشاجر عليه كما في ساير القيود الواقعة في الخطاب اما تعلق خطاب اخر بحكم اخر مماثل للحكم الاول فيما بعد الغاية بسبب اخر فيظهر من جماعة دعوى خروجه عن مقتضى المفهوم المذكور وبجوازه على كلا القولين لانه مدفوع بالاصل ولذلك نص بعضهم على انه لا مانع من ورود خطاب فيما بعد الغاية بمثل الحكم السابق اجماعا والمقصود نفي المنافاة بين الخطابين بحسب معناهما الحقيقي من غير لزوم تجوز لا نسزود ذلك لان الحكم المسند الى الخطاب الاول مغاير للحكم المسند الى الثاني وان ماثله فهو موجود حال عدم الاول واستجنوا بان المنكر للمفهوم يقول بان كون يحقق فيما بعد الغاية مثل الحكم الاول لكان حكما اخر غير الاول لا يتجاوز عن حده مؤيدة بالقرينة فيكون الثاني مماثلا للاول بعد انقطاعه فلا يكون في الغاية دلالة على مخالفة حكم ما بعدها لما قبلها كما يدعيه القائل بثبوت المفهوم وانما يدل على انتهاء نفس الحكم الاول عندها وهو امر بديهي لا ينكره احد من الفريقين فهنالك فرق بين القول بانقطاع الحكم الاول وانتفائه فيما بعد الغاية والقول بمخالفة ما بعدها لما قبلها في الحكم الاول مسلم بين الكل فيكون النزاع في الثاني كما هو ظاهر من ملاحظة تعبير المصنف وغيره عن محل المسئلة بذلك فذلك انه لا يقبل المقصود من القول بمخالفة ما بعد الغاية لما قبلها انتفاء المماثل واثبات الحكم المخالف في الجنس وانا وهم ظاهر التعبير بل المقصود ان التقييد بالغاية يدل على عدم ثبوت الحكم الاول فيما بعدها بحسب الواقع وانقطاعه في نفس الامر والثاني يقول بعدم الدلالة على ذلك فيمكن ان يكون الحكم مستمرا في الواقع والطلب باقيا في نفس الامر الا انه لم يتعرض لبيانه في ذلك الخطاب وتوضيحه ان الحكم السابق له اعتبارات ثلثة احدها اعتباره على ما هو عليه من تقييده بالغاية وهو مما لا يعقل بقاؤه فيما بعدها ونحوه الحال في ساير القيود الواقعة في الكلام او صفا كانت او القابا او غيرهما الا ان انتفاء الحكم المقيد بها في غير موردها ضروري الثاني اعتباره مع قطع النظر عن خصوص تلك الغاية ونحو هذا الاعتبار مما يمكن بقاؤه وقد لا يتقيد بها على القول بالمفهوم يدل على زواله وانتفائه فيما بعدها وهو المراد من اثبات المخالفة لتحققها بذلك لو فرض ثبوت حكم اخر بعدها من جنس ذلك الحكم لم يكن ذلك منافيا للقول بالمفهوم كما في قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن فمفاده انتفاء ذلك الحكم بعد الطهر فلو ثبت مثله من جهة الاحرام او النهار او الايلاء او الرضاع او المصاهرة او غيرها من اسباب التحريم لم يكن ذلك منافيا لانتفاء الحكم المذكور وعلى القول الاخر لا يدل على ذلك بل يتم بنفي ولا اثبات مثل الحال في الشروط والاوصاف فمفهومها انتفاء ذلك الحكم في غير موردها وان ثبت فيها ما يماثلها بقيام اسباب اخر فقضا الا ان ذلك مدفوع بالاصل والثالث اعتباره من حيث نوعه وجنسه ولا دلالة في شيء من المفاهيم على نفيه بهذا الاعتبار بمعنى الحكم بانتفاء مجانسه او مماثله الا حيث يكون هناك شيء يدل على انحصار السبب او الحكم في المذكور وذلك لان القيد المذكور في الكلام لا تعلق له بنفي الحكم المذكور فيه بل مجرد المجانسة لا يقتضي بان يدل الحكم الاخر حتى يقتضي التقييد بانتفائه فان قلت ان الحكم الاول اذا ثبت فيما بعد الغاية فانما يثبت بخطاب اخر ولا ريب ان الثابت به غير الثابت بالاول وانما يماثله فيرجع الى الاعتبار الثالث قلت ان المماثلة هناك انما هي في طريق الثبوت والاثبات واما الثابت فقد يكون عين الاول وقد يكون غيره ثم المماثلة والاتحاد قد يكونان بحسب الحقيقة وقد يتبينان بحسب فهم العرف والدلالة في المقام عليه لبيان الامر في مطلق الدلالة اللفظية على ذلك فنقول ان المغيى بالغاية المفروضة قد يكون منفيا للشيء وقد يكون مثبتا له فان كان الاول دل التقييد بالغاية على القول بالمفهوم على ثبوت ذلك الشيء فيما بعدها والا لاستمر النفي السابق بعينه وهو خلاف مدلول الغاية وان كان الثاني فاما ان يكون من الامور الخارجية او من الاحكام الوضعية او الطلبية وعلى التقادير فقضية التقييد على هذا القول دلالة على زوالها وانتفائها فيما بعد الغاية وان وجد مماثلها وذلك لان المماثل امر حادث لا يوجد الا بسبب جديد فيغاير الامر الحاصل بالسبب الاول فكلما كان ثبوته فيما بعد الغاية على تقديره مستندا الى علة حصوله فيما قبلها لولا المانع كان عين الاول وان اختلفا في طريق الاثبات فالغاية اذن مانعة من دوامه وامتناع استمراره فالتقييد بها عند المثبت يدل على ارتفاعه عند انتهائها اما بعينها مقتضيا بالمتكلم على مانعه مع سكوته عن افادة غيره لعدم تعلق الغرض به او لخصوص مانع منه او لقصده استفادة بقائه من دليل اخر من استصحابها او غيره واذا كان البقاء على تقديره مستندا الى علة اخرى غير علة الثبوت كان الثاني مغايرا للاول على الحقيقة مماثلا له في النوع فان رجع الى الاتحاد العرفي كان كالاول في الدلالة على النفي اذ المدار فيها على فهم العرف والا لم يكن في التقييد دلالة على انتفاء المماثل بغير ضميمة الاصل كوجوب القتل بالقصاص المقيد بغاية العفو ووجوبه بالردة وكذا غير ذلك من الامور المستندة الى اسباب جديدة المغايرة في العرف للامر الثابت في الاول هذا ولا يذهب عليك ان دلالة التقييد بالغاية على المفهوم عند القائل به انما يتبع المنطوق فان كان حكم المغيى شيئا مخصوصا من التكاليف مبنيا على خصوص ما ذكر من السبب كما في المثالين المذكورين دل على انتفائه فيما بعده او دون نوع الطلب فان اقتضى ما يقيد مفهوم المخالفة انتفاء الحكم المنطوق به فاذا كان ذلك حكما مخصوصا او امرا مقيدا دل على انتفاء ذلك الحكم الخاص والامر المقيد بجميع قيوده وخصوصياته فلا يدل على انتفاء الحكم الاعم والامر المطلق وان كان الحكم المفروض جنس الطلب دل المفهوم على انتفائه فيفيد عدم مطلوبية الفعل فيما بعد الغاية مطلقا فيتأدى لذلك ظاهر ما يدل على مطلوبيته بخطاب اخر ولو بسبب اخر فيتعارض الخطابان غير ان الثاني في نفسه اقوى من دلالة المفهوم فيصلح قرينة على ارادة خلاف ظاهر الاول بالقدر الثابت من الخطاب الاخر وح فقد يبني المسئلة على كون الموضوع له في صيغة الامر والنهي وغيرهما عاما وان كان الحاصل من استعمالها في معانيها خاصا فكان ان مدلول الهيئة امر كلي يتشخص بتشخص الفعل

المامور به يكون الخصوصية اعني الشخصية خارجة عن مورد التكليف فكذلك مدلول الهيئة هو الايجاب المطلق للمادة المفروضة وخصوصيتها الشخصية خارجة عن الموضوع له كما عزي القول به الى المتقدمين من ان الموضوع له فيها خصوص جزئيات النسب الواقعية بتلك الالفاظ الخاصة كما نسب الى المتأخرين فعلى الاول يكون مدلول الصيغة مطلق الايجاب في التحريم مثلا فاذا كان الحكم المعلق مطلق ايجاب تلك المادة دل على انتفائه فيما بعد الغاية فينتفي مطلق الوجوب وعلى الثاني يكون المعلق خصوص ذلك الايجاب الخاص الحاصل بالخطاب المخصوص فيلزم انتفاء ذلك الايجاب الخاص فيما بعد الغاية دون انتفاء مطلق الايجاب وقد تقدم في محله ان الاوفق بالتحقيق كون كل من الوضع والموضوع له فيها عاما فيرتفع الاشكال بحذافيره كما تقدم بيانه في مفهوم الشرط ثم ان طلب الفعل المقيد بالغاية يتصور على وجهين احدهما ان يتعلق الطلب بمجموع الاجزاء التي يتركب المطلوب منها على وجه يكون للهيئة التركيبية مدخلية فيه بحيث ينتفي المطلوب بانتفاء شيء منها كما في قولك صم الى الليل فان الصوم عبادة مركبة من اجزاء لا يتحقق الا باجتماعها والثاني ان يكون كل جزء من اجزائه مطلوبا الى ان ينتهي الى غاية من غير ان يكون لاجتماع الاجزاء مدخلية في مطلوبيته وينبغي ان يكون القسم الاول خارجا عن محل الكلام اذ الدلالة فيه ثابتة على القولين اذ مع فرض استمرار المطلوب الى ما بعد الغاية يكون الطلب المفروض متعلقا بجزء المأمور به ولا شك في خروجه عن الظاهر وان لم نقل بمفهوم الغاية لظهور الامر في الوجوب النفسي ومن المعلوم ان الجزء ليس مطلوبا بنفسه انما هو مقدمة لحصول المطلوب فاستعمال الامر فيه خروج عن الظاهر او مجاز لا يصار اليه الا بقرينة فظهر ان ما اشتهر بينهم من تمثيل محل المسألة بالمثال المذكور ليس على ما ينبغي وايضا فقد يقال ان الليل اسم لمجموع ما بين الغروب الى الطلوع فيندفع فيه غاية للصوم مع عدم كونه بمجموعه غاية للنهار او الصوم والا كان ما بعد الغاية هو اليوم الثاني والتحقيق ان المراد ان الغاية الجزء الاول منه الا انا قلنا باشتراكه بين الجزء والكل يصدق على الجزء هو الظاهر فلا اعتبار عليه من تلك الجهة قوله ذهب الاكثر المحققين هذا القول هو المعروف بين اصحابنا والعامة ذهب اليه المحقق في المعارج والعلامة في موضعين من النهاية وموضع من التهذيب والسيد عميد الدين في المنية وشيخنا البهائي في الزبدة وشارحها الجواد والمازندراني والمحقق البهبهاني في الفوائد وغيرهم وجعل الغاية الذكرى لانه راجعة الى مفهوم الوصف وعزاه الامدي الى اكثر الفقهاء وجماعة من المتكلمين كالقاضي ابي بكر والقاضي عبد الجبار وابي الحسين البصري وغيرهم وفي الزبدة الى الاكثر وفي غاية المأمول الى اكثر اصحابنا والعامة ونسبه جماعة من اصحابنا والعامة الى كل من قال بمفهوم الشرط وبعض من لم يقل به مصرحين بانه اقوى منه فيكون اقوى من مفهوم الوصف فالقائل به بطريق اولى قوله وخالف في ذلك السيد قد وافق السيد في ذلك الشيخ في العدة في جميع ما ذكره لكن الذي يظهر من اخر كلامه هو التوقف فانه بعد ان بالغ في التسوية بين مفهوم الغاية والوصف في المنع منهما ذكر ان في ذلك نظرا واختار هذا القول جماعة من اصحابنا منهم صاحب الوافية وغيره ومن العامة الامدي في الاحكام وجماعة وعزاه الامدي الى اصحاب ابي حنيفة وجماعة من الفقهاء وهنا قول ثالث بالتفصيل بين ما اذا كانت الغاية منفصلة عن ذي الغاية بمفصل محسوس كما في قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل وما لم يكن كذلك كما في قوله سبحانه وايديكم الى المرافق فعلى الاول يجب ان يكون حكم ما بعد الغاية مخالفا لما قبلها للعلم حسا بانفصال احدهما عن الاخر وفي الثاني ان يكون ما بعدها داخلا فيما قبلها حكاه العلامة في النهاية واختاره في المبادئ وموضع من التهذيب بل قال الرازي في المحصول وهو محل المسألة الاتي من غير ابهام ثم انما الكلام في نفس الغاية كما مر بيان الاقوال المذكورة فيها وكانه يؤيده ما قيل من اختصاص النزاع بنفس الغاية دون ما بعدها الا ان كلماتهم في عنوان المسألة بين صريحة وظاهرة في اختصاصها بما بعد الغاية كما عرفت نعم كلام بعضهم يحتمل ارادة الغاية وما بعدها فيكون الكلام في نفس الغاية منها جاء في محل المسألة فلعل الجماعة المذكورة بهذا الاعتبار ذهبوا الى التفصيل المذكور وقد يذكر في المسألة قول رابع هو ان التقييد بالغاية يقتضي مخالفة ما بعدها للحكم الذي قبلها بحيث يكون المفهوم من المثال المعروف انقطاع الصوم المأمور به بذلك عند مجيء الليل ولا يقتضي مخالفة ما بعدها لما قبلها مطلقا حتى يكون مدلوله ان لا امر بالصيام بعدها مطلقا ولو بامر اخر وانت اذا احطت خبرا بما قدمنا في محل النزاع تعلم رجوع هذا التفصيل الى النفي المطلق اذ لا يتصور القول بكون الصوم المطلوب بذلك الخطاب مستمرا بعد الليل وهو ظاهر ويظهر من بعضهم التوقف في المسألة فيرجع فيما بعد الغاية الى مقتضى الاصل العملي سواء وافق القول بالمخالفة او خالفه فيكون ذلك هو رابع الاقوال والله سبحانه هو العالم بحقيقة الحال قوله لنا ان قول القائل هذه هي الحجة المعروفة في كلام المثبتين ويأتي مثلها في البداية فيقال ان قول القائل صم من الفجر معناه اول وجوب الصوم هو الفجر فلو ثبت له وجوب قبل الفجر لم يكن الفجر اوله وهو خلاف المنطوق ومحصله انه لا شبهة في كون من لابتداء الغاية والى لانتهائها من غير خلاف بين علماء العربية في ذلك وان ذكروا لهما معاني اخر ايضا الا ان تلك المعاني خارجة عن محل الكلام ولا معنى للابتداء والانتهاء الا ما ذكرناه من معنى الاول والاخر ولولا ارادة المفهوم لم يكن لهما معنى فالدلالة على ذلك اذن من النزاع باللزوم البين اذ لا يمكن تصور الصوم المقيد بكون اوله الفجر واخره الليل من غير ذلك اذ لا يمكن استعمالها فيه الا مع ارادة حصر الوجوب فيما بين الحدين وقد يجاب تارة بالمنع من كون استعمال الحرفين المذكورين في غير المعنى المذكور مجازا فانهم ذكروا لهما معاني عديدة ولم يميزوا الحقيقة منها من المجاز غاية الامر ان يكون المعنى المذكور اظهر فلا يلزم المجاز من القول بالدلالة عليه فيمكن القول بالاشتراك المعنوي وانصراف الاطلاق ويمكن التزام الاشتراك اللفظي فاذا قامت هناك قرينة على عدم ارادة المعنى المذكور يتعين حمله على المعنى الاخر كان يقال ان الى بمعنى مع فالغرض انما دل على انتهاء الغاية بالمعنى المذكور سواء كان اللفظ حقيقة فيه خاصة او لم يكن كذلك وتارة بان دعوى الاتفاق على بطلان القول بالتجوز فيه عند التصريح بعدم ارادة المفهوم منه ممنوعة لتشبثهم في كلماتهم بما يدل عليه وان لم يتعرضوا لدعوى التجوز فيه ايضا فان كان غرض المورد مجرد عدم وقوع التصريح في كلماتهم بكونه مجازا لم يكن فيه دلالة على بطلانه واقوى بان كلام القائلين باثبات المفهوم ظاهر في كون الدلالة على ذلك لغوية مستندة الى وضع الادوات لما تستلزم المفهوم فعدم ارادته يستلزم استعمالها في غير المعنى الموضوع له لوضوح ان انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم فلا يكون اللفظ مستعملا فيه فكلام الجماعة وهم الاكثرون يعطي القول بالتجوز فيه فكيف يدعى انهم يقولون بخلافه برد على الاشكال ان عدم تعرض القوم لتمييز الحقيقة من المجازات لا ينافي تنصيصهما من الامارات في مقتضاها ما كون الحرفين المفروضين موضوعين لابتداء الغاية وانتهائها فيكون استعمالهما فيما احتفه في غيرهما

مجازاً وكيف كان فانما الكلام في اللفظ الموضوع لاحد المعنيين المذكورين المستعمل فيه سواء كان حقيقة في غيره او مجازاً فاذا دل بحقيقته على المفهوم المذكور كما
هو مقتضى قوله فهو خلاف المنطوق كان استعماله فيه مع عدم ارادته مجازاً وهو ما ذكر من اللازم ودعوى كونه من باب انصراف الاطلاق دون الوضع
كما ترى ثم لا حجة له لذلك بصرف النظر في ذلك لولا الوضع على الثالث انه قد يتوقف بالاتفاق المنقول في المقام بناء على الاكتفاء بمطلق الظن في مثل ذلك لحصول
الظن منه بالوضع وعدم خروج اللفظ بذلك عن حقيقته مع ثبوته بعد اشارة احد منهم الى التجوز في ذلك الا ترى ان قولك سرت من البصرة الى
الكوفة ومن الكوفة الى الشام ليس عندهم من الاستعمال المجازي المتوقف على ملاحظة العلاقة بينها وبين المعنى الحقيقي مثله الامر بالسير الى الوجه المذكور
وكذا الحال في سائر المقامات التي لا يراد منها المفهوم ودعوى رجوعه الى تقييد الطلب او السير بالسير المخصوص المنتفي فيما بعد الغاية فلا يلزم المجاز مدفوعة
بظهور عدم بناء الاستعمال فيه على ملاحظة التقييد المذكور في استعمال الفعل المتعلق بنفسه انما يحصل التقييد بذكر الغاية والا لزم استعمال اللفظ
الموضوع للمطلق في الخصوص وهو مجاز لجوازه مع استعماله في المطلق وتقييده بالغاية بكون مفاده انتهاء مطلق السير الى تلك الغاية وعلى الثالث ان
القول بثبوت المفهوم المذكور لا يستلزم القول بالتجوز مع عدم ارادته فيمكن الاستناد فيه الى نحو ما ذكروه في مفهوم الوصف من ظهور كون الفائدة في
التقييد افادة المعنى المذكور مع انه لم يقل احد من القائلين بمفهوم الوصف بلزوم التجوز في الكلام بل غاية الامر ان يكون الظهور في الغاية اقوى و
لذلك قال به من لا يقول بالوصف ويمكن الجواب عن الاول بانه من المحتمل رجوع القيد الى موضوع الحكم دون نفسه فيكون معنى قولك صم الى الليل
صم صياما الجزء الاخير منه هو الليل ولا يستلزم الانتفاء فيما بعدها الا بمفهوم الوصف وانما عدلنا عنه لظهوره بالتعلق بنفس الحكم كما سيجيء فلا يلزم المجاز وايضا من
الممكن رجوعه الى الحكم المخصوص فلا يلزم تقييد مطلقه بالقيد المذكور وان كان خلاف الظاهر ايضا فلا يلزم من عدم ارادة المفهوم عدم استعمال ادات
الغاية في معنى انتهائها حتى يلزم التجوز في اللفظ الموضوع بازائه وعن الثاني بالفرق بين المثال المذكور وما نحن فيه فان الكلام المذكور يحتمل على وقوع سيرين
مختلفين ينتهي احدهما الى الكوفة والاخر الى الشام فلا تجوز بكون ذلك قرينة على ارادة الخصوص من كل منهما فينتفي كل من السيرين المخصوصين فيما بعد
غايته فلا ينافي ذلك القول بالتجوز في استعمال الادات في غير ما يفيد معنى الانتهاء بل هو المفروض في محل المسئلة على ما ذكرناه وكلام المورد لا يدل على
دعوى الاتفاق على خلاف ذلك انما يدل على عدم مضي مجازاً بمجرد ذلك لا يقتضي حصول الظن بخلافه وانما المدار في ذلك على امارات الحقيقة والمجاز وعن
الثالث بان اثبات المفهوم وان لم يستلزم القول بالتجوز بدونه الا ان في كلمات اكثرهم ما يشعر به او يدل عليه كاحتجاجهم بما ذكره المصنف فان ظاهره
هو القول باستناد الدلالة في ذلك الى الوضع الثاني انه لو تم ما ذكره المستدل لزم رجوع المفهوم في ذلك الى المنطوق اذ المفروض استناد الدلالة في ذلك
الى المعنى الموضوع له وهو كون مدخول من اولا ومدخول الى آخر اجزاء الحكم فيدل الكلام اذن بمنطوقه على اختصاص الحكم بما بين الحدين فينتفي عن غيره والبناء
باطل لاطباقهم على عد ذلك من المفاهيم وذكره في عدادها ويمكن الجواب عنه اولا بان دعوى كون الدلالة على ذلك من باب المفهوم ليس مسلما بينهم حتى يتم
الاستناد فيه الى اطباقهم عليه فعن بعضهم اختيار القول بكونه من المنطوق وحكى ذلك عن ابي الحسين ومنهم من عده صريحاً في ذلك وهو ظاهر في دعوى
كونه من المنطوق بل يشعر برجوعه الى دلالة المطابقة فلا وجه لدعوى الاتفاق على خلافه وثانيا بان ما ذكر في الاحتجاج لا يستلزم رجوع الدلالة في ذلك الى
المنطوق انما يقتضي كونه من لوازم المعنى الموضوع له وغايته دعوى كون اللزوم في ذلك من البين بالمعنى الاخص ولا يخرج بذلك عن حد المفهوم وحيث ان
انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم فلذلك قلنا بكونه خلاف المنطوق لا بمعنى ان انتفاء المعنى المذكور بنفسه من دلالة المنطوق بل بمعنى ان ملزوم
مدلول المنطوق وقد يورد على الاول بان القول بكونه من المنطوق ضعيف جدا والقائل به لم يستند الى الوجه المذكور بل توهم ذلك من جهة اخرى
ستشير اليها ان شاء الله وانما المعنى المذكور عندهم مدلول التزامي للمتعلق بحسب العرف واقع في غير محل النطق فلا يخرج عن حد المفهوم وعلى الثاني بان ما
الاحتجاج المذكور كون المعنى المذكور مدلولا لمنطوق الكلام بحسب الوضع اللغوي من غير واسطة امر اخر اذ لا معنى للاول والاخر والابتداء والانتهاء
الا حدوث الامر بالاول وانقطاعه بالثاني وهو معنى الانتفاء عند الانتفاء فاذا كانت الادات موضوعة للمعنى المذكور دلت بمنطوقها على الانتفاء
فيما بعدها اذ المفهوم امر خارج عن مدلول اللفظ ولا يتناوله الوضع وانما يستفاد منه بواسطة اللزوم الا ترى ان قولك الليل آخر وجوب الصوم يدل
بمنطوقه على انتفائه فيما بعده من غير ان يكون ذلك بتوسط امر آخر فكذا الحال في الادات الموضوعة لذلك وفيه انا لا نعني بالمفهوم الا اثبات الحكم المذكور
في الكلام للموضوع الغير المذكور فيه او نفيه عنه كما مر بيانه ومن البين ان ما بعد الغاية غير مذكور في الكلام كما قبل البداية والا لزم اشتماله على
جميع الازمنة او الامكنة مثلا فلا يكون نفي الحكم المذكور عنه الا من باب المفهوم غاية الامر كون اللزوم في ذلك من البين بالمعنى الاخص كاللازم مما
يدل على الشرط والحصر لمعنى الانتفاء وهو ظاهر نعم لو قال الفجر اول الصوم والليل آخره كان ذلك من المنطوق كما لو قال الطهارة شرط للصلوة بخلاف
ما لو قيل صم مبتدأ من الفجر منتهيا الى الليل الثالث انه ان اريد بآخر وجوب الصوم ما ينتهي اليه وينقطع عنده فهو عين المدعى كيف ولو صح ذلك لكان
من المعنى المطابقي او التضمني ولا يقول به الخصم وان اريد ما ينتهي اليه انقطع او لم ينقطع لم يكن في ذلك دلالة على المفهوم وقد يقال انه لا يعقل وجه للتفرقة
بين حقيقة الانتهاء والانقطاع اذ لا معنى للانتهاء مع فرض استمرار الحكم ودوامه وعدم تأثير الغاية في انقطاعه وفيه ان كل جزء من اجزاء السير غاية لما
تقدم عليه ان حصل بعده من جنسه ووقت الظهر غاية لما قبله اي ينتهي اليها ما سبقها من الزمان وان استمر الزمان والنهار فيما بعدها فان المراد بالانتهاء
بلوغ الفعل المتقدم الى غايته وما يتم به وهو اعم من الانقطاع اذ الغرض منه انتهاء نوعه وعدم استمرار جنسه فيما بعد غايته فالغرض من الايراد ان القدر
المسلم وضع الادات لافادة انتهاء الفعل والمقصد بالبيان عند مدخولها وذلك لا يستلزم انقطاعه لديه وانتفاء جنسه فيما بعده ويشهد بذلك انه لا
للمجاز لو قيل الى العصر انه لم يجلس الى الظهر انما يقول انه لم ينقطع جلوسه عندها فغايته ما يدل عليه اللفظ اثبات وقوع الفعل في الزمان المنتهي الى الغاية
المفروضة وهو لا يستلزم انقطاعه عندها بل يكون ساكتاً عن بيان ما بعدها فلا يكون الانقطاع مدلولا مطابقيا ولا تضمنيا للفظ ولذا

لم يقل به الخصم

لم يقل به الخصم ايضا والحاصل ان غاية ما يدل عليه لفظ من والى انحصار الحكم المغيا بالاظهار الواقع في حيز الانشاء والاخبار بما بين الحدين فيقتضي ذلك انتهاء
ذلك الحكم المخصوص بحصول غايته والمدعى مخالفة ما بعدها لما قبلها في الحكم فالمستدل يدعي دلالة اللفظ على انقطاع الحكم الواقعي فيما بعد الغاية
اللفظ انما يدل على انتهاء الحكم المغيا بالبيان واحدهما غير الاخر ولذا قيل المعنى الاول داخل في معنى الموضوع له دلالة لولا اللفظ والا كان من المنطوق
المطابقي او التضمني وهم لا يقولون به وقد يمكن الجواب عنه بان حمل التقييد بالغاية على المعنى المذكور فيكون معنى قولك اجلس في بدل الى الظهر انها خصوص
الجلوس المغيا بالبيان المخصوص لو فرض المفروض ومن المعلوم خروجه عن مدلول الكلام فان الظاهر كون الظهر غاية لمطلق الجلوس فيجب انتفائه فيما بعد
الظهر والحكم المعنى في المطلق واستعماله في الخصوصية المفروض مجاز لا يصار اليه الا بقرينة ويكون في غاية البعد عن مدلول اللفظ فيكون مفاده انها
مطلقه محصول تلك الغاية ولو فرض هنا لك قيام قرينة على ارادة الخصوصية من نفس المعنى لكان ذلك خارجا عن محل المسئلة اذ الكلام في عدم دلالة المثلة على انتفائها
وانقطاع نوعها انما الكلام في انتفاء المعنى على ما هو عليه من الاطلاق او التقييد الرابع انا لا نسلم ان قولك صم الى الليل في معنى اخر وجوب الصوم الليل انما
معناه انى اريد منك الامساك الخاص في الزمان المخصوص الذى اوله الفجر واخره الليل ومن البين ان مطلوبية الامساك في القطعة الخاصة من الزمان لا يستلزم عدم
مطلوبيته في غيرها فيجوز ان يكون في غير تلك القطعة مطلوبا ايضا وانما سكت عنه لمصلحة اقتضت ذلك الفعل بجواز تعلق خطاب اخر بذلك غاية الامر
دلالة اللفظ على ان الصوم المطلوب بذلك الخطاب مبدئه الفجر واخره الليل وهذه الدلالة ثابتة في جميع القيود المذكورة في الكلام سواء تعلقت بنفس
الحكم او بموضوعه او صفاتها كانت او الفابا للقطع بان الحكم الثابت بذلك الخطاب لا يتعداها مع ما حكى من الاتفاق على عدم اعتبار مفهوم اللقب في ذلك
الاكثر الى مثله في الوصف والغاية ايضا من جملة القيود الواقعة في الكلام فلا يفيد اكثر مما يفيده سائر القيود وقد يجاب عنه بان فرض ثبوت الحكم فيما بعد
الغاية بخطاب اخر يستلزم احد الامرين ومن الخروج عن محل النزاع او نسخ الاول وهو ايضا خارج عن محل المسئلة مع ما فيه من امتناعه في زمان الائمة
بل وما قبله في خصوص فضل العمل على المتن وذلك ان المط من الخطابين المفروضين ان كان فعلا واحدا كان الثاني ناسخا للاول اذ حمل الاول على بيان
جزء المطلوب خلاف الظ فيدل على انه تمام المط فيكون الثاني منافيا له وان كانا فعلين مستقلين بالمطلوبية خرج عن محل المسئلة فان احدا لا يمنع من
تعلق تكليف اخر فيما بعد الغاية بمثل الاول كذا فيما قبل البداية وقولهم بالدلالة على مخالفة ما بعد الغاية لما قبلها في الحكم انما يراد به بحسب الخطاب الاول
ومن البين ان انتفاء الحكم الاول لا يمنع من ثبوت حكم اخر فالجنبية معتبرة في ذلك فيه ان الخصم ايضا لا يزعم شمول الحكم لما بعد الغاية بحسب ذلك الخطاب
الاول كيف وهو ضروري الفساد فان تعلق بالمركب كما في الصورة على كون المقيد بالغاية تمام المط كما ذكر ولبس محل الكلام كما مر في الاشارة اليه
في بيان محل النزاع ان نسلم الرجوع الى المعارضة من ظاهر الخطابين لا من جهة مفهوم الغاية بل لظهور كل منهما في استقلال متعلقه بالمطلوبية وانما يظهر
فائدة الخلاف في الامور التي لا يكون للهيئة التركيبية فيها مدخلية كما في قوله سبحانه ولا تقربوهن حتى يطهرن فالقائل بالمفهوم يقول بحصول المعارضة بين مفهوم
الغاية في مفهوم الشرط فيما بعده الا ان الاول عنده اقوى في الدلالة من الثاني ولذا يقدم عليه والنافي يدعي سلامة الثاني عن معارضة الاول وكذا الحال في
قوله سبحانه فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فيعارضه بظاهره ما دل على توقف الحلية على الدخول الا مع حمل النكاح فيه على الوطي الى غير ذلك مما
وما يوجد في كلامهم من التمثيل بقوله صم الى الليل فانما الغرض منه جهة التقييد بالغاية فيه مع قطع النظر عن اعتبار الهيئة التركيبية في مورده والا
فالدلالة على الانتفاء في مثله حاصلة على القولين نظرا الى دلالة الامر على الوجوب النفسي ومتعلقه على المطلوبية بالاستقلال كما عرفت فما ذكر من ان
من احدا لا يمنع من تعلق تكليف اخر فيما بعد الغاية بمثل الاول وانه خارج عن المسئلة محل منع اذ لا يعقل القول بثبوت الحكم فيما بعد الغاية بنفس
الخطاب الاول وانما يثبت لو ثبت بخطاب اخر ومن البين ان ما تعلق به احد الخطابين مخالف لمتعلق الخطاب الاخر فاذا كان مثل ذلك خارجا
عن محل النزاع فينبغي انتفاء النزاع في البين اذ القائل بالمفهوم على ما ذكر انما يقول بانتفاء الحكم عما بعد الغاية بحسب الخطاب الاول والمنكر انما يقول بجواز
ثبوته بخطاب اخر فلا يكون شيء منهما محلا للنزاع وهو كما ترى اذ الحال في جميع القيود الواقعة في الكلام على ما ذكر فلا اختصاص لبعض القيود من بينها بافادة
المفهوم فلا يكون مدلول الخطاب الاخر معتبرا خارجا عن محل المسئلة وانما يحصل المعارضة بين الخطابين لدلالة مفهوم الاول على دلالة الغاية على مخالفة
ما بعدها لما قبلها هنا وقد تقدم الكلام في تحرير محل النزاع في المسئلة فلا حاجة الى اعادته الخامس ان التقييد بالغاية راجع الى التعليق على الوصف
كما بان في كلام السيد والشيخ وغيرهما ونص عليه الشهيد وغيره لرجوعه الى قيد الموضوع فالمثال المذكور يجري مجرى قولك صم صياما اخره الليل ومعنا
مطلوبية الصيام الموصوف بكونه منتهيا الى الليل فما عداه موضوع اخر خارج عن مدلول الخطاب لم يتعرض فيه بنفي ولا اثبات كما هو قضية القول
بنفي مفهوم الوصف بمجرد كون ذات الغاية موضوعا لها بقيد معنى الاخر لا يكفي في الدلالة على انتفاء الحكم فيما بعدها انما يدل على كون الغاية اخرا للمتعلق
المذكور في الخطاب وهو امر بين لا يقبل الارتياب ولا ربط له بمقصد المسئلة نعم لو كان المتكلم في مقام بيان الحكم دل على المفهوم بمفهوم البيان كما مر في
مفهوم الوصف وفيه اولا ان الكلام في مفهوم الوصف انما هو في مجرد التقييد بالوصف مع قطع النظر عن خصوصيات الاوصاف فلا مانع من وقوع نزاع في
في بعض الخصوصيات الحاصلة في عدة من القيود الواقعة في الكلام كما وقع في العلة والشرط والزمان والمكان وغيرها من جملتها الغاية فانها وان
رجعت الى الوصف الا ان الكلام في ان الخصوصية مدخلية في افادة المفهوم ولا ولذا يقول به من لا يقول بمفهوم الوصف وثانيا ان ارجاع الغاية الى قيود الموضوع
بعيد جدا للزوم الاضمار في الكلام لتعلق الجار والمجرور بالمقدر وكون الظرف مستقرا وذلك خروج عن ظاهر اللفظ وانما الظاهر رجوع القيد
الى الحكم وتعلق الظرف بنفس الفعل المذكور لسلامته عن التقدير وهو وان رجع الى مفهوم القيد الا ان الخصوصية للغاية مدخلية في الدلالة عند
القائل بمفهومها فيكون مدلولها انتهاء الحكم الى الغاية وكونها اخرا له فاذا فرض ثبوته بعدها لم يكن اخرا كما مر في المستند السادس ان ما ذكره
المستدل انما يناسب الاخبار بان اخر وجوب الصوم الليل دون الانشاء الذي ليس له خارج سواه وانما يوجد مدلوله بايجاده من المتكلم ان الانشاء

انما يتعلق بمورده المنطوق به وينتفي عن غيره كاشتراط ما كان الامر به ان مورده اذا كان من الاسماء والالقاب لخصوص الانشاء بها ولم يتعلق بتعلقه بغيرها كما
في العقود والايقاعات مع توافق الفريقين على عدم اعتبار المفهوم فيها بل وكذا الحال في الاخبار من حيث تعلقه بمورده لوضوح انتفائه عن غيره فلو
فرض شموله وانتفاء الغير لم يكن ذلك منافيا للاختصاص جهة الاخبار به الا اذا كان واردا في مقام بيان ذلك الواقع فيدل على انتهاء الواقع الى الغاية
وانقطاعها في نفس الامر وهو امر اخر واما الانشاء فليس له واقع اخر فاختصاصه بمورده لا يقتضي ما هو الغرض من اثبات المفهوم فيه لرجوعه الى القول بدلالة
التقييد بالغاية فيه على انتفاء خطاب اخر فيما بعدها بحيث لو وجد خطاب اخر وقع التعارض بينهما كما عرفت ولم يثبت ذلك من الدليل المذكور انما يفيد
انتهاء الوجوب الحاصل بالانشاء المفروض مثلا بتلك الغاية فينتفي بانتفائها اذ ليس لخارج عن مدلوله المقطع انتهاء ذلك الا بنا في تحقق وجوب اخر
بانشاء على حده حاصل بعد الخطاب الاول فينتفي الحكم فيما بين الخطابين اد فيلة او معاينة له ولا منافاة بينهما على شيء من الوجوه الثلثة ومنه ان النزاع
في المسئلة على ما عرفت غير مرة انما هو في ان التقييد بالغاية هل يفيد حكما واحدا وجوديا وهو اثبات الحكم في محل النطق او يفيد مع ذلك حكما على ما
هو نقيضه عن غيره او بالعكس حيث يكون التقييد المذكور فيه سلبيا من غير فرق بين الاخبار والانشاء في ذلك فالغرض من اثبات المفهوم ان الخطاب المفروض
يحمل الخطابين ايجابي وسلبي ففي الاخبار يدل على الاخبار بالامرين جميعا وفي الانشاء يفيد انشاء الحكمين معا والثاني يفيد بعدم دلالة اللفظ الا على
الاول وعدم التعرض فيه للثاني بنفي ولا اثبات والمفهم من الدليل ان التقييد بالغاية في الاخبار يدل على الاخبار بكونها اخر الامر المخبر عنه فيدل على انتهائه
عندها وعدم استمراره بعدها والا لم يكن اخره ومن البين ان الغاية في الكلام لم يجعل غاية للاخبار حتى ينتهي الاخبار عندها وانما جعلت غاية للمخبر به في
الواقع وفي الاوامر يدل على انتهاء نوع الطلب عندها لكونها اخر الطلب المذكور مط فلو فرض بقاؤه بعدها ولو بانشاء اخر فيلزمه لم يكن اخرا فكان منه
حكما اخر سلبيا وهو نفي الطلب المطلوب فيما بعد الغاية والقول بان الامر العلي لا يتعلق الا بالايجاد مدفوع بان الغرض من ايجاد ابقائه ونفيه نعم
لو تجدد الطلب بعد الغاية لم يكن ذلك منافيا للاول وكذا الحال في سائر الانشاءات فليست الغاية لخصوصياتها بل لنوعها على ان تقدم في محله من كون
الموضوع له في تلك الهيئات عاما ويشهد بذلك انه لو نص الامر بعد التقييد بالغاية على استمرار الحكم فيما بعدها عد ذلك نسخا للتقييد بها او
قرينة على ارادة المعنى الظاهر منه لو لا دلالة الكلام على انتهاء نوع الطلب عند الغاية لم يكن اثباته بعدها من النسخ والبداء ويؤيده ان القول بالتفصيل
في مفهومي الشرط والغاية وغيرهما بين الخبر والانشاء شاذ لا يعرف من ارباب التحقيق فيكون مدلول الانشاء فيهما كالاخبار ويعرف الحال في
ذلك بالمقايسة الى الاستثناء من الطلب المطلق كما لو قال صم الى الليل فانه يدل على انتفاء نوعه في المستثنى لا انتفاء ذلك الطلب المخصوص بانه فيهما
فرق بين التقييد بالشرط والغاية والاستثناء ونحوها وبين التقييد باللقب والوصف ونحوهما فان الاول يدل على انتفاء نوع الطلب على
حسب ما مر فيجري فيه محل النزاع والثاني انما يستلزم انتفاء الطلب المخصوص في غير مورده مع السكوت عن بيان حكم الاخص وغيره في ذلك فيقضي ما دل
عليه فاذا كان مدلول الامر هو الطلب الخاص الحاصل به لم يكن مفاد الاستثناء منه الا انتفائه في المستثنى مخصوصا فلا يدل على الحكم اكثر مما يفيد اللقب
ونحوه من البين خلافه لوضوح دلالة الاستثناء على نفي مطلق الغاية الطلب عن المستثنى وانتفاء مطلوبيته الخطاب على الاطلاق وان صح تعلقه به فيما بعد الطلب
ذلك فكذا الحال في التقييد بالشرط والغاية بل الثاني اوضح من الاول كما عرفت هذا مع ما يؤيده ما تقدم في محله من كون الموضوع له للهيئات المذكورة عاما
وعلى كل حال فالدلالة على ما ذكرنا ظاهرة من الرجوع الى العرف والنظر الى متفاهم اهل اللسان ومن بعض الدلالة في المقام ونظائره يوجد به هو ان التقييد
بالغاية في الاحكام الطلبية يدل على انقطاع الارادة الواقعية عندها فينتفي فيما بعدها فيدل على انتهاء مطلق الطلب سواء كان مدلول الصيغة
خاصا او عاما وانت خبير بما فيه اذ الارادة ان قلنا بكونها عين الطلب كما هو المعروف من المذهب كان الحال فيها هو الحال في الطلب في العموم والخصوص
بل نفي احدهما عين الاخر فلا يجدي الخلاف في التعبير شيئا فان انتفاء الارادة المخصوصة لا ينافي ثبوت نوعها وجنسها فيما بعد الغاية كالطلب وان
قلنا بمغايرة الطلب للارادة لم يكن الارادة مناطا للتكليف ولم يكن في تقييد الطلب دلالة على تقييد الارادة فلا تغفل واعلم ان الدليل المذكور
كما يدل على نفي الحكم فيما بعد الغاية لما قبلها كذا يدل على نفي الحكم فيها بنفسها لما قبلها على القول بخروجها على المعنيين لدلالتها اذن على انقطاع
الحكم عندها فيكون الحال فيها كما هو الحال فيما بعدها فتبقى الا ان الغاية موضوعة لانقطاع الحكم عند تحققها فلو استمر اليها لم ينقطع عندها
ويؤيده بعد التعرض لحكم الطرفين والسكوت عن حكم ما بينهما كذا الحال في البداية وهناك وجوه اخر قد يستدل بها في المقام الاول منها ان التقييد
بالغاية لو لم يدل على نفي الحكم فيما بعدها لما قبلها كان ما بعدها مسكوتا عنه للقطع بعدم الدلالة على مساواتهما في الحكم فيلزم حسن الاستفهام
عن حكمه والسؤال عن استمرار الحكم الاول فيه وانقطاعه عنه لوضوح حسن الاستفهام عما لا اشارة اليه في الكلام والسؤال عن حكم المجهول في كل مقام
من المعلوم في العرف والعادة ان من اخبر بجلوس زيد الى الظهر مثلا وحكم بشيء من الاحكام التكليفية او الوضعية الى الوقت المعين والغاية المعينة
لم يحسن استفهام المخاطب عنه وسؤاله هل جلس الى العصر ام لا وهل يثبت ذلك الحكم فيما بعد الغاية او ينتفي عندها بل يستقبح بعد سماع التقييد
المذكور المسئلة عن ثبوت ذلك فيما بعد الغاية في المحاورات جهلا بمدلول الكلام او لغوا في ذلك المقام او طلبا للتصريح بالمرام والا كان مستهجنا في العرف
ودليلا على غباوة السامع ولولا ثبوت المفهوم المذكور لم يكن الامر كذلك وقد يورد عليه بان قبح الاستفهام لا يتوقف على دلالة الكلام اذ قد يحصل
مع سكوت المتكلم عن بيان الحكم ايضا كما هو الحال فيما قبل البداية وفيه ان استناده في لا مفهوم البداية مدفوع بفرض المسئلة فيما صدر نطقا
فان المفهوم المذكور انما يتصور بعد صدوره وقبل حصول مبدأ الحكم اما قبل الخطاب فلا يتصور هناك مفهوم حتى يعقل استناده اليه انما يحسن الحلول
في مظان ثبوت الحكم واستخبره بما فيه للقطع بحسن الاستفهام مع حصول التردد في الحكم انما يحسن مع سكوت المتكلم حيث يكون دليلا على النفي
ولو بضميمة الاصل بل قد يحسن ذلك ايضا عند قيام الاحتمال لحصول العلم بالحكم الواقعي وعلى ما ذكر ينبغي القول بقبح الاستفهام مع دلالة الكلام

ان دل على الحكم لم يحسن الاستفهام كما ذكر وان لم يكن فيه دلالة فالمفروض عدم حسنه هنا مع سكوت المتكلم في تلك الحال فيختص حسن الاستفهام بالسؤال عن تعيين الحكم بعد ثبوته على الاجمال مع قيام الضرورة على حسن الاحتياط في تعلم الاحكام في كل مقام فالكلام المذكور في غاية السقوط الثالث ان التقييد بالغاية لو لم يكن لفائدة افادة المفهوم كان لغوا في الكلام وهو مع امتناعه في كلام الحكيم خارج عن وضع المخاطبات مخالف لطريقة العقلاء في المحاورات كما مر نظيره في مفهومي الشرط والوصف الا ترى انه لو اخبر عن الجالس الى الليل بجلوسه الى الظهر او عن شيء من الاحكام والوقايع المستمرة بثبوته الى وقت كذا او حال كذا مع بقائه فيما بعده عد مستهجنا في العرف قبيحا في المحاورات وفيه ان ذلك انما يسلم حيث ينحصر الفائدة فيما ذكر اما لو فرض حصول غيره من الفوائد مقصودة في ذكر الغاية لم يكن فيه خرازة نعم لو كان ما ذكر اظهر الفوائد وارجحها في النظر فيجب ان يكون هو المنساق من اللفظ عند الاطلاق تم ما ذكر وهو امر اخر وقد مر الكلام في نظائره اذ ليس للغاية خصوصية في ذلك بل يجري في مطلق القيود الواقعة في الكلام كما سلف الثالث ان المتبادر من الغاية انتهاء واورد عليه بان المفهوم منها كونها غاية للمذكور ولا يلزم من وجود المغيى فيما بعد الغاية بخطاب اخر ان يكون وسطا انما يلزم لو كان مستندا الى ذلك الخطاب الحاصل قبل الغاية واستجيب بان الوجه المذكور راجع الى الاول لمنافاة كون الغاية اخرا لكونها وسطا وبانه فيه ما مر من التفصيل سؤالا وجوابا فلا وجه لاعادته الرابع ان المفهوم المذكور هو المتبادر من اللفظ عند الاطلاق اذ ليس المفهوم عرفا من التقييد بالغاية الا ما ذكر وقد يعارض بدعوى عدم صحة سلب المحمول عن الموضوع على الوجه المذكور في الكلام عند فرض استمرار الحكم المفروض فيما بعد الغاية فلا يصح ان يقال للجالس الى العصر انه لم يجلس الى الظهر مع وجوب الصوم الى الليل انه لا يجب ذلك الى الليل الحقيقة وفيه اولا ان المدعى اعم من الدلالة الوضعية نعم غايته ما يدل عليه ذلك عدم خروج اللفظ بذلك عن حقيقته وهو لا ينافي المقصود وثانيا ان السلب المذكور حيث يوهم تعلقه بنفس المغيى فلا يصح اما مع تعلقه بنفس القيد فلا ريب في صحته فيقال ان جلوسه لم يكن الى الظهر بل الى العصر الخامس التمسك بالاصل قوله احتج المثبتة اه يمكن الاحتجاج على ذلك ايضا بوجوه منها الاصل فان الدلالة على المفهوم في ذلك اما ان يستند الى وضع اللفظ او الى القرائن الخارجة عن الوضع ومع الشك فيهما معا لا يمكن الحكم بها اذ الاصل عدم تعلق غرض الواضع بافادته وعدم قيام القرينة عليه فان ذلك زيادة في مدلول الكلام والمتيقن منه هو الدلالة على ثبوت الحكم الى تلك الغاية واما انتفائه عما بعدها فامر اخر يتوقف على قيام الدليل عليه اذ يكون فيتعين الاقتصار في تشخيص المدلول على المتيقن وقد يورد عليه بان الاصل العملي قد يوافق مقتضى المفهوم في الحكم المتقدم متروك لذلك حيث يكون المغيى مخالفا لمقتضى الاصول العملية المقررة في موارده كما هو الغالب فمقتضى الاصل حينئذ استمرار الحكم المفروض فيما بعد الغاية بناء على ما تقرر في محله من عدم حجية الاستصحاب مع الشك في المقتضي فيدفع ان ذلك لا ينافي القول بنفي المفهوم ان غرض القائل به خروجه عن مدلول الكلام ولزوم الرجوع في مقام العمل الى مقتضى الاصل سواء افاد البناء على الحكم السابق على الغاية المفروضة او على خلافه ومنها ان الدلالات منحصرة في الثلث ومن البين انتفاء دلالة المطابقة والتضمن في المقام كيف ولا بد بعينه الخصم ايضا اذ ليس انتفاء الحكم فيما بعد الغاية نفس الموضوع له ولا جزئه للقطع بخروج ما بعد الغاية عن مدلول اللفظ ولذا استبعد جماعة وقوع الخلاف واستظهروا اختصاصه بنفس الغاية فيه حكمه واما الالتزام فهو ايضا غير ظاهر في المقام لانتفاء الملازمة في المثال المفروض بين وجوب صوم النهار وعدم وجوب صوم الليل فيمكن ان يكون السكوت عن الثاني لعدم تعلق الغرض ببيانه او لحصول مانع من ذكره فان اثبات الشيء لا يقتضي نفي ما عداه وفيه ما عرفت من ثبوت الملازمة بين كون الغاية اخر الحكم المغيى وانتفائه فيما بعدها والا كانت وسطا للحكم فلم يدل غاية على ما هو قضيته فتكون الدلالة على ذلك التزامية بل هو من الالتزام البين لعدم انفكاك تصور احد المتلازمين المذكورين عن تصور الاخر بل ربما يقال بكونها تضمنية فان مفهوم الاخرية يتضمن الانتفاء عما بعده وفيه اشتباه اللازم البين بالجزء لوضوح ان ما بعد الغاية غير مذكور في الكلام حتى يشتمل على حكمه كما في مفهوم الشرط والاختصاص والوصف ونحوها ومنها ان التقييد بالغاية كما يقع مع انتفاء الحكم عما بعدها كذا يقع مع ثبوته لوروده في الاستعمالات على كلا الوجهين فيكون للقدر المشترك بين الامرين فان كلا من المجاز والاشتراك مخالف للاصل وقد شاع الاحتجاج بمثل ذلك في كثير من المقامات وفيه ان ورود التقييد بالغاية مع استمرار الحكم فيما بعدها امر نادر قليل الوقوع لا سيما في كلام ارباب الحكمة والبلاغة ولا عبرة بالاستعمالات النادرة فالتمسك بالاستعمال الشايع اولى ولو فرض شيوع الاستعمال فيه لم يكن فيه دلالة على الاشتراك المذكور ايضا لما تقرر في محله من كون الاستعمال اعم من الحقيقة سيما مع ملاحظة غلبة الاستعمالات المجازية في كلمات العرب ومخالفة المجاز للاصل لا يجدي في ذلك شيئا اذ المجاز لازم على المقيدين لخروج اللفظ اذن عن مقتضى الوضع عند استعماله في كل من الخصوصيتين بل الوجه المذكور لو تم لكان دالا على خلاف المقصود اولى اذ مع دوران احتمال التجوز بين وقوعه في الاستعمالات الشايعة والنادرة يتعين القول بالثاني على الاصل المذكور ومن البين ان التقييد بالغاية انما يقع غالبا عند ارادة الانتفاء فيما بعدها والقول بكون الدلالة في تلك الموارد مستندة الى القرائن المنضمة من غير ان يكون تلك الخصوصية ماخوذة في نفس المستعمل فيه حتى يلزم التجوز على الوجه المذكور لا يخرج عن بعد بل الظاهر خلافه في تلك الاطلاقات اذ لا يستعمل ادات الغاية غالبا الا في خصوص معنى الانتهاء المقيد لانقطاع الحكم السابق عليها فاذا دل الاستعمال على الحقيقة خصوصا مع الشيوع والغلبة افاد ذلك كونها حقيقة في تلك الخصوصية فيكون مجازا في القدر المشترك فضلا عن الخصوصية الاخرى لندرة الاستعمال في احدهما بل يمكن القطع بعدم وقوع استعمالها في الثانية غاية الامر مقارنا لثبوت الحكم فيما بعد الغاية بدليل اخر وهو ما ذكر من القدر المشترك فيدور الامر في الحكم بالتجوز بين الاستعمالين فيبنى على مقتضى الاستعمال الغالب ولا اقل من تساوي الاحتمالين فلا دلالة فيما ذكر على احد الوجهين ومنها انه لو دل على ذلك لكان اما بصريح لفظه او لا تحصل فائدة التقييد في افادته او لجهة اخرى والاول واضح الفساد والثاني ممنوع لجواز ان يكون فائدة التقييد تعريف بقاء ما كان بعد الغاية على ما كان قبل الخطاب من غير تعرض لاثبات الحكم فيه او نفيه والثالث خلاف الاصل ولا يخفى انه تطويل بلا طائل فكان الاولى التمسك بالاصل المذكور

من أول

من ادلّ الامر وحج فان اراد الاصل المذكور في الوجه الاول فمن البيّن حتى للمبتدي انه لا يعارض الدليل ولا يفيد اصالة الانتفاء بالجهة المعينة لاثبات المفهوم

المذكور وانما يقضي بالتوقف دون الجزم بنفي الدلالة الموجب للقول بوضع الادوات للقدر المشترك اذ مع الاختلاف في تعيين المعنى الموضوع له لا يمكن

التمسك فيه بالاصل ومقتضى ذلك هو اختيار القول بالوقف على ان يعرف مفاد ما كان بعد الغاية على ما كان قبل الخطاب لمعرفة ابدا على القدر المشترك

لا يشهد به اصل ولا دليل وتوهّم الاستصحاب في مثله وهم فاسد كما ستشير اليه انشاء الله ومنها انه لا مانع من ورود الخطاب فيما بعد الغاية بمثل الحكم

السابق على الغاية وقد تكثر نقل الاجماع عليه في كلامهم وعند ذلك اما ان يكون تقييد الحكم بالغاية نافيا للحكم فيما بعدها اولا والاول يلزم منه اثبات

الحكم مع تحقق ما ينفيه وهو خلاف الاصل والثاني هو المطلوب وهو رجوع الى التمسك بالاصل اذ لا يريد بالتقرير المذكور على ذلك كما يقتضيه فيما معا

نطول من غير طائل على ان الخطاب الثاني يكون قرينة على ارادة خلاف الظاهر من الاول وفاسد ما له فلا يبعد في المقام ثم ان الغالب في الاستعمالات الواقعة

قيام الدليل على ارادة المفهوم من نفس اللفظ لا على مجرد نفي الغرم ما بعد الغاية لما قبلها في الحكم حتى يقع بعدم منافاته للقدر المشترك فيلزم القول

بمقتضى الدليل المذكور مع تحقق ما يقتضيه من نفس اللفظ نظرا الى اصالة الحقيقة وهو لشيوعه اولا بالاستثناء ما ذكره لتدرته ووقوعه واصابة

بقوله ان فرض ورود الخطاب بمثل الحكم السابق خارج عن محل المسألة لكن قد عرفت ما فيه ومنها انه لو دل على ذلك لكان في اية الاسراء دلالة على

المعراج الى السماء ولكان قولك سرت من الكوفة الى البصرة ومنها الى الشام مشتملا على التناقض ومن المعلوم ان شيئا من هذين الكلامين لا

يدل على ما ذكر بل لا يستفاد من قوله سرت من الكوفة الى البصرة اختصاص سيره في الواقع بما بينهما انما يستفاد ذلك حيث يحصر فائدة التقييد

في مجرد الحصر وذلك حيث لا يكون لذكر المبدا والمنتهى خصوصية مقصودة بالافادة كقولك سرت في الارض الفلانية من هنا الى هنا اما مع

الخصوصية كقولك سرت من المدينة المشرفة الى مكة المعظمة فلا يكاد يظهر منه انتفاء السير فيما قبل المدينة وما بعد مكة المشرفة ولا يعقل فيهما

فرق بينهما بين المقامين الا انحصار الفائدة في الاول في افادة المفهوم وعدمه في الثاني فيكون المدار في الدلالة على ذلك على نحو الحال في الاوصاف ومطلق

القيود ولذا لا يظهر في المقامين المذكورين دلالة على المفهوم لظهور تعلق الغرض بافادة حصول الاسراء الى المسجد الاقصى وامكان حصول في ذكر

الكوفة والبصرة فاذا انحصر الفائدة كما في غالب المقامات دل على ذلك ومن ذلك نشأ الاشتباه في توهم استناده الى الوضع ولزوم التجوز بلزمه

مع ما عرفت من بعضهم من انه لم يقل به احد من ان التشكيك في وضع اللفظ للابتداء والانتهاء تشكيك في الامر الظاهر وكيف وهو المفروض في محل المسألة

فلا يدلّ من ملاحظة متعلقهما والشك في ذلك انما ينشأ من الشك في متعلق الامرين المذكورين فان كان متعلقهما مطلق الفعل والحكم دل على

احدهما بما خرج عن الحدين لدلالته اذن على التحديد والحصر والاختصاص وان كان متعلقهما امرا مخصوصا او موضوعا خاصا لم يكن فيه دلالة على

ذلك ومن المعلوم ان اختصاص البعض بالذكر لا يكون الا لفائدة اذ بدونها يكون تخصيصا من غير مخصص فاختلاف المدلول بحسب اختصاص الغاية

وعدمه انما يبتني على ذلك فلا بد من تشخيص المتعلق بحسب اطلاق اللفظ وقرائن المقام ومن المعلوم ان اللفظ مع انتفاء القرينة انما يدل على تعلق الا

بتمام المعنى المفهوم من الكلام حتى يقوم شاهد على ارادة بعض الخصوصيات وتعلق الغرض بافادتها ولظهارها سواء كان من القرائن الحالية او المقالية

ومع الشك يرجع الى ظاهر الاطلاق ففي المثالين المذكورين وما اشبههما من الامثلة حيث كان الظاهر بيان الخصوصية يكون مفادها اختصاص السير المقصود

بالاظهار بما بين الحدين وذلك لا ينافي استعمال اللفظ الموضوع للابتداء والانتهاء في معناه ولذا لا يلزم التجوز فيه على ما ذكر كما مر البتة عليه غاية الامر

ان يظهر فيه ذلك فان اطلاق اللفظ يقتضي تعلق ادات الابتداء والانتهاء فيه بمطلق مدخولها فقول القائل سرت من الكوفة الى البصرة بحسب وضع اللفظ في

معنى قولك ابتدأت في سيري بالكوفة وانتهيت الى البصرة فاذا كان هناك شاهد على استمرار سيره من قبل ومن بعد كان ذلك في معنى ابتدأت بعض

سيري بالكوفة وانتهيت في ذلك البعض الى البصرة وذلك لتعلق الغرض ببيانهما خاصة دون غيره بل الغالب في مثل ذلك عدم تعلق الغرض

بالاخبار عن مطلق السير بل عن جملة منه مقصودة ولذا لا يفهم من قول القائل سرت الى البصرة وامثالها انها ما عدم مجاوزة سيره عنها والعلية ارى

دليل على ارادة الخصوصية المذكورة فان قلت فيكون السير المطلق في ذلك مستعملا في الخصوصية فيلزم التجوز في الكلام قلت لا بل المقصود ذلك

فانما يقع استعماله في الخصوصية على نحو استعمال سائر المطلقات في افرادها من غير ان يكون هناك فرق بين المقامين في ذلك الموضوع استعمال السير

في القدر الواقع منه سواء كان ذلك تمام الواقع منه او بعضه فان قلت اذا كان الواقع على التقديرين هو السير الخاص والمطلق انما استعمل في الفرد

المخصوص الحاصل في الخارج في كلا المقامين فما الفرق بينهما بحسب مدلول الكلام قلت قد يكون المتكلم في مقام بيان تمام الامر وقد يكون في مقام

بيان بعضه لخصوصية فيه داعية الى اظهاره فان قلت ان ذلك هو الحال في مطلق القيود الواقعة في الكلام سواء كان من الالقاب او الاوصاف

فيدل التقييد على المفهوم في القسم الاول دون الثاني مطلقا فلا خصوصية اذن في ادات الابتداء والانتهاء قلت ان الجهة المذكورة وان كانت متحققة

في جميع القيود مشتركة بينها الا ان للادوات المذكورة خصوصية في الدلالة على الانتفاء عن غير متعلقها بحسب حقيقتها ومعناها بخلاف غيرها من

القيود اذ لا دلالة لها على حال الخارج عن مورد مدلولها وانما الغرض في المقام تعيين المتعلق بحسب ظاهر المقام فالمتعلق في اكثر المقامات مطلق الفعل الحاصل

منه كما هو قضية اطلاق اللفظ وفي بعضها خصوص القدر المقصود باظهاره نظرا الى الخصوصية الحاصلة فيه بحسب نظر المتكلم فيتوقف على قيام

القرينة الحالية او المقالية عليه فظهر بما قررناه ما في كلام السيد من المبالغة في التسوية بين التقييد بالغاية والوصف وان اطال القول فيه ورد ما

الشيخ وغيره عليه وقد يحمل كلامه على ارادته ارجاع القيد في المقام الى الموصوف فيكون من باب مفهوم الوصف بعينه كما مر في الاشارة اليه والجواب عنه فوله

والجواب المنع اه الفرق بين التعليق على الوصف والتقييد بالغاية ظاهر مما مر اذ الوصف كسائر القيود الواقعة في الكلام من العدد والزمان و

المكان ومطلق اللقب لا دلالة فيها بنفسها على حكم ما خرج عن مواردها وانما يحصل الدلالة من جهة انحصار الفائدة في مواردها وهو من اللفظ او من

المذكورين

الكلام

الخارج

الخارج والأمر البيّن ان اثبات شيء لآخر لا يقتضي نفي ما عداه فينحصر الوجه في دلالته على ذلك في الجهة المذكورة وهي خارجة عن الدلالة الوضعية كما مرّ بيانه في محله
واما الغاية وكل ما يدل عليها من الاسماء والحروف فانما هي على ما عرفت بمعنى نهاية الشيء وآخره فتدل بالوضع على انقطاع الحكم عندها مع قطع النظر
عن اقتضاء الفائدة فيه وارجاعها الى الوصف والتوجيه الذي مرّ ذكره في غاية البعد كما عرفت فليس الحال فيه الا ما هو الحال في اداة الحصر والاستثناء
والشرط فكان المتكلم حصر الحكم فيما قبل الغاية او استثنى عنه حكم ما بعدها او جعله شرطا فيه الا ترى ان من قال في الاستثناء والشرط بان الغرض
اثبات الحكم في مورد الشرط وما عدا المستثنى نظرا الى اقتضاء المصلحة في ان يعلم ثبوت ذلك الحكم بهذا النص مع السكوت عن غيرهما ليعلم ثبوته فيه بدليل
آخر كان حقيقا بالاعراض عنه حريا بالسكوت عن جوابه فكذلك الحال في الغاية الصريحة في انها المعنى بها فينتفي فيما بعدها واين ذلك من الوصف فليس
النظر فيهما بمجرد الدعوى بل ينبغي التسوية بينها وبين الاستثناء ولو قيل ان من فرق بين تقييد الحكم بالغاية والاستثناء فقد فرق بين المتساويين
في اصل الدلالة وليس مجرد الدعوى كان اقرب مما افاده السيد ره قوله اذ لا ينفك تصور الصوم المقيد بكون آخره الليل هذا هو الوجه في اثبات الدلالة
الالتزامية باللزوم البين ولا ينافي ذلك ما مرّ عنه من انه لو فرض ثبوت الوجوب في الليل لزم خلاف المنطوق لوضوح ان انتفاء اللازم يوجب انتفاء الملزوم
ولاجله يلزم ما ذكر كما مرّ بيانه فالملزوم هو المعنى المدلول عليه بالمنطوق والمفهوم مدلول التزامي له فيكون ناشئا من وضع الادات لما يفيد معنى لغة
والنهاية واين ذلك من الوصف فاعترض بمنع اللزوم الذهني بل الخارجي ايضا اذ لا مانع من ورود خطاب فيما بعد الغاية بمثل الحكم اجماعا واجيب تارة
بان امكان ذلك لا ينافي ما ذكر من اللزوم انما يكون اذن قرينة على عدم ارادة حقيقة الغاية من اللفظ الموضوع لها ولو صرّح بان المراد منه حقيقتها
كان ذلك نسخا عند من يجوز النسخ في مثله ومن لا يجوزه يدعي استحالة وقوع هذا المفروض واخرى بان الحكم المسند الى الخطاب الاول مغاير للحكم المستند
الى الخطاب الثاني وان ماثله فهو موجود حال عدم الاول وقد يورد على الاول بان غرض المعترض عدم المنافاة بين الخطابين بحسب معناهما الحقيقي
من غير لزوم تجوز ولا نسخ وعلى الثاني انه ان دلّ الا على ثبوت مثل الحكم الثابت قبل الغاية فيما بعدها كان منافيا لمقتضى المفهوم لان معناه الحكم بنفي
الحكم المذكور عما بعد الغاية وقد عرفت رجوعه الى نفي المماثل لوضوح ان الاول لا يتجاوز عن محله ووروده بالضرورة فانما يكون الثاني مماثلا للاول
بعد انقطاعه والوجه في ذلك ما تقدم من ان قضية ما يفيده المفهوم انتفاء الحكم المنطوق به فيما بعد الغاية وانقطاعه عندها فيكون المفهوم تابعا
للمنطوق في الاطلاق والخصوصية فان كان المعنى مطلق الحكم دلّ على انتفائه فيما بعد وان كان حكما خاصا كان قضية الدلالة على انتفائه فلا يدل
على انتفاء غيره فلا بد من تشخيص مدلول المنطوق وتعيين الحكم المقيد بالغاية فيه وقد تقدم ان مدلول الخطابات بحسب الظاهر مطلق الحكم ومدلول
الاخبار مهية الامر المعنى الا ان تقوم هناك قرينة على ارادة الخصوصية وتقييدها بالغاية من حيث هي ولا ينبغي التأمل في مثله في عدم الدلالة على
انتفاء المماثل فلا ينافي ذلك ورود خطاب آخر بمثل الحكم السابق مثل وجوب القتل بالقصاص المقيد بغاية العفو لا ينافي وجوبه بالردة وغيرها
فيما بعدها وكذا تحريم المحرم الى غاية الخروج من الاحرام لا ينافي تحريمها بالحيض والظهار والايلاء وغيرها وكذا الحال في الاحكام المستندة الى اسباب
خاصة لا ينافي ثبوت مثلها باسباب اخر بخلاف مثل قوله تع ثم اتموا الصيام الى الليل ولا تقربوهن حتى يطهرن فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا
غيره ذلك فلا تغفل واما القول الثالث بالتفصيل فان رجع الى الكلام في نفس الغاية فقد تقدم القول فيه والا فدعوى ان تنافيه لا يناسب حكم
ما بعد الغاية وغاية ما ذكره المفصل ان الغاية ان انفصل عن ذي الغاية بمفصل محسوس كاتموا الصيام الى الليل وجب ان يكون حكم ما بعدها مخالفا
ما قبلها للعلم حسا بانفصال احدهما عن الاخر وان لم يكن كذلك مثل الى المرافق لم يجب فيه المخالفة فانه لما كان المرفق غير منفصل عن اليد بمفصل محسوس
لم يكن تعيين بعض المواضع في اليد فيه مناسبا لتجويز ان يكون ما بعدها داخلا فيما قبلها وهو كما ترى وقوله انا اقوى دلالة من التعليق بالشرط فقد صرح بذلك
جماعة ويشهد به مضافا الى الفهم العرفي امران احدهما ما ذكره من ان كل من قال بمفهوم الشرط قال بثبوته وقد قال به بعض من انكره ايضا كما صرح
بذلك جماعة من الخاصة والعامة والآخر ان استعمال ادات الغاية في غير ما يفيد انها المعنى اليها او انقطاعه عندها نادر بخلاف ادات الشرط لكثرة
استعمالها في غير ما يفيد معنى الشرطية كالشروط المسوقة لبيان الموضوع فانها شايعة في الاستعمالات جدا والواردة في مورد الغالب وغيرهما وفي
انه مفهوم الشرط اقوى من الوصف والعدد عند القائل بهما اذ الدلالة في الاول وضعية دون الاخيرين كما عرفت فكان مفهوم الغاية اقوى منهما ايضا
بطريق اولى ويظهر الفائدة في صورة المعارضة كتعارض مفهومي الغاية والشرط في قوله سبحانه ولا تقربوهن حتى يطهرن فاذا تطهرن الآية فيقدم
الاول مع اقتضاء الدليل وفقد المرجح الخارجي واما القول بالوقف فمرجعه بحسب العمل الى نفي المفهوم للزوم الرجوع الى الاصل العملي مع الشك في
الدلالة كالجزم بنفيها واما القول الرابع بالتفصيل فقد علله القائل به بان قول القائل صم الى الليل انما يقتضي لغة وعرفا تعلق طلبه بالصوم المغيّى
بالليل وظاهر هذا لا ينافي تعلق امره ايضا بصوم الليل الى الفجر مثلا بطلب مستقل فان مرجع الامر حينئذ الى طلب كل من الصومين المحدودين بالغاية
المذكورة وهذا كما ترى لا يستدعي خروجا عما يقتضيه ظاهر الامر وظاهر الغاية واما المفهوم من ذلك انقطاع الصوم المأمور به بذلك الخطاب
ببلوغ الغاية والجواب عنه مع رجوعه الى النفي المطلق ظاهر مما مر ويشهد به ان هذا الكلام بعينه يأتي في مفهوم الاستثناء ويتبعه ايضا فان
قول القائل صم الى الليل انما يقتضي تعلق طلبه بصيام ما عدا الليل فلا ينافي تعلق امره بصيام الليل بطلب مستقل ايضا وهو واضح الفساد كما
اعترف به المفصل وكذا في المقام وانما يتبع المفهوم اطلاق المنطوق وتقييده بحسب قرائن المقام فيدل على نفيه كائنا ما كان فان اريد به الخصوصية
ولو بحسب القرائن الحالية او العادية او غلبة الاستعمالات الجارية كان مفهومه انتفاء تلك الخصوصية فيما بعد الغاية وفي المستثنى في المثال المذكور
فلا يدل على انتفاء مطلقه بخلاف ما اذا ثبت تقييد المطلق كما مر توضيح القول فيه وينبغي التنبيه على امور الاول ان الدلالة على ما ذكرناه التزامية
والمدلول من المفهوم دون المنطوق لرجوعه الى نفي الحكم المذكور وحكي عن ابي الحسين البصري انه من المنطوق وعن بعض العلماء ان اللفظ صريح

بنفسه مثل تنوعند مطابقة وهو تم انما يدل بعد لحوق اللفظ الموضوع للانتهاء الى انتفاء الحكم عما بعده لكونه لازما بيّنا له من غير ان يكون ذلك نفس الموضوع
له او جزئه للقطع بان موضوع هذا الحكم غير مندرج في مدلول اللفظ وكذا حكمه اذ ليس في الكلام لفظ موضوع لمعنى النفي حتى يكون دلالته عليه بالمطابقة
وكذا لو كان الحكم المغيى نفيا فليس في اللفظ ما يفيد بمدلوله المطابقي معنى الاثبات في موطاه واحتج البعض وما يفهم على ان الغاية ليست كلاما مستقلا
فلا بد فيه من اضمار لضرورة تتميم الكلام والاضمار بمنزلة الملفوظ فانه انما يضمر لسبقه الى فهم العارف باللسان كمقدر في مثل قوله من بعد قوله حتى
تنكح زوجا غيره يلمهرتها و فحل بعد قوله حتى تنكح زوجا غيره وضعفه ظاهر اذ لا داعي الى الاضمار المخالف للاصل وليس الحال في الغاية الا ما هو الحال
في ساير القيود الواقعة في الكلام الدالة بنفسها على المفهوم كالشرط والحصر وغيره ولا يلزم في شيء منها اضمار وقد يقال ان دلالة لفظ الاول والاخر والابتداء
والانتهاء على الانتفاء من قبل ومن بعد من المنطوق فكذا ما وضع بازائها من الحروف ومقتضى ذلك اندراج اللوازم البينة بالمعنى الاخص في دلالة
المنطوق وقد عرفت في حد المنطوق والمفهوم ان ذلك خروج عن الاصطلاح وانما يندرج فيه ما كان من مدلول الانتفاء كلفظ الزوال والانقطاع ونحوهما
لدخول النفي الحاصل في الجزء الاول من زمانه في مدلولها المطابقي كلفظ الانتفاء بخلاف ما اذا كان النفي لازما للمدلول المذكور وان كان بيّنا ثم قد
عرفت في مفهوم الشرط وجه الفرق بين قولك الطهارة شرط في الصلوة او تشترط بها وقولك ان كنت متطهرا فصل او يصح بشرط الطهارة ويجب بشرط
البلوغ وان دلالة الاول على انتفاء الصلوة بانتفاء الطهارة مندرجة في المنطوق والثاني في المفهوم فكذا في المقام ينبغي التفرقة بين قولك اول الصوم او
ابتدائه الفجر وانتهاؤه او منتهاه الليل وقولك صم مبتدئا بالفجر منتهيا الى الليل ويظهر من بعض المحققين ان مناط الفرق بين المثالين المذكورين ونحو
المسئلتين التصريح بالشرط والغاية وعدمه وليس كذلك كما يظهر من المثال الذي ذكرناه والا فلا فرق في المنطوق بين النص والظاهر ومدلول الاسم
والحرف ثم الثاني ان لفظة الى قد تستعمل في لغة العرب بمعنى مع كما في قوله تعالى الى اموالكم وان اوله بعضهم بتقدير معنى الاضافة وعلى ذلك قد يحمل
قوله تعالى الى المرافق كما في الخروج فلا دلالة في التقييد بذلك على انتفاء الحكم فيما بعدها وهو خارج من جملة القيود الواقعة في الكلام التي لا تدل الا على اثبات الحكم
في موردها على نفيه عن غيره ولو دل على ذلك لكان باعتبار انه لو كان ما بعد المرفق داخلا في المغسول لكان الاقتصار على ذكر المرفق تخصيصا في
الذكر من غير فائدة بل مخلا بالمقصود الا ان يظهر هناك فائدة اخرى في التصريح بالمذكور دون غيره وتلك جهة اخرى خارجة عن مقتضى الوضع والمعنى
المستعمل فيه ولا يبعد خروج مثل ذلك عن محل المسئلة وانما الكلام هنا في ادات الغاية بل كلما يدل عليها او يستعمل فيها من اسم او حرف لاشتراكها
في التقييد بمعنى الغاية وحقيقتها وقد عرفت اسلفنا الانتفاء فيما بعدها وكذا الحال في كل ما دل على التوقيت والتحديد بحسب المبدأ او المنتهى كقوله
تعالى ثم اتموا الصلوة لدلوك الشمس لاستلزام التوقيت للانتفاء في خارج الوقت الثالث انه قد ذكر الغزالي انه يحتمل ان يقال ما له ابتداء وغاية فغاية مقطع
لبدايته فيرجع الحكم بعد الغاية الى ما كان قبل البداية فيكون الاثبات مقصورا او محدودا الى الغاية ويكون ما بعد الغاية كما كان قبل البداية ولا يخفى
ان ذلك في الحكم الايجابي الحاصل بعد النفي المطلق اذ بعد فرض الحكم المفروض على ما بين الحدين يرجع فيما عداه الى اصالة النفي وهذا الاختصاص اتمامه
له بادات الغاية بل يجري في مطلق القيود الواقعة في الكلام اذ بعد فرض اختصاص الحكم الثبوتي في موردها يتعين الرجوع في غيره الى النفي الاصلي ولما اذا كان
اثبات الحكم المغيى مسبوقا بحكم وجودي اخر لم يكن فيه دلالة على رجوع حكم ما بعد الغاية الى ما كان قبل البداية الا ترى ان قولك اجلس من بدء الى الظهر
لا يدل على رجوعه بعد الظهر الى الحال التي كان عليها قبل الجلوس فيما بعد الظهر سواء رجع الى الحالة السابقة ام لا نعم يتم ذلك في الوصفين المتضادين
الذين لا ثالث لهما كالحركة والسكون فاذا قال سكن زيد من الصبح الى الظهر دل على تحركه من قبل ومن بعد وان اختلف نوع الحركة الحاصلة منه في
الحالين وكذا الحال في المتناقضين فلو قيد النفي بمثل ذلك دل على الاثبات في الحالين وان اختلف نوعه كما لو قيد الاثبات دل على النفي في الحالين
اما ساير الاوصاف والحالات فلا وجه لرجوع الحال فيما بعد الغاية الى الحالة السابقة وتوهم الاستصحاب في مثل ذلك وهم فاحش لانقطاع السابق
بالامر المغيى فلا يعود الا بسبب جديد بعد ان زال الامر المتوسط بين الحالين كما لا يخفى ولنختم الكلام في باب المفاهيم بذكر ما اهمله المصنف فيما
ذكره في كتب القوم مع الاشارة الى غيره وكان اقتصاره على المفاهيم الثلثة وترك التعرض للباقي لظهور الحكم في بعضها بالنفي او الاثبات ورجوع بعضها
الى المنطوق فمنها مفهوم الاستثناء بكل ما دل عليه من الاسماء او الحروف فانه ان ورد على احد النقيضين دل على النقيض الاخر في المستثنى وان ورد
على احد المتضادين المنحصرين كالحركة والسكون دل على الضد الاخر وان ورد على ساير الاضداد الوجودية دل على انتفاء الامر المفروض عنه من غير تعيين
للضد الثابت له فالاستثناء من النفي يدل على حصول الاثبات في المستثنى كما في كلمة التوحيد ومن الاثبات يدل على نفيه عنه ومقتضاه اخراج المستثنى عما
قبله وعن المستثنى منه في مدلوله كائنا ما كان وقد المنقول على اثبات الدلالة المذكورة اكثر اللغة والمحققين من الاصوليين ولم ينقل عن احد من القائلين بها
الحنابلة المنكرين له انكارها سوى الحنفية كون هو لا على ذلك فقد نكر في كلامهم اسناد القول بها الى واضع اللغة واهل العربية موذنا
بالاتفاق بل صرح غير واحد منهم باجماعهم عليه بل عليه مع ذلك القطع بتبادر المعنى المذكور منه حتى قال التفتازاني ان انكاره لا
مكابرة الا انه على ثبوت الفهام لم يكاد يلحق بانكار الضروريات وتبادر القطع بعدم جواز تقييد المستثنى مع المستثنى منه في الحكم لتناقض الكلام
كقولك جاء القوم الا زيدا او زيد والقطع باكتفاء الشارع والمتشرعة في الحكم بالاسلام بكلمة التوحيد وقد تكرر في كلامهم نقل الاجماع عليه ولو لا
ما ذكرناه لم يكن فيها دلالة على اثبات الالهية لله جل ذكره وعن كتب الحنفية انكار الدلالة المذكورة في النفي والاثبات جميعا قائلين ان معناه اخراج
المستثنى والحكم على الباقي من غير حكم عليه بشيء من النفي والاثبات فقول القائل ليس له علي الا سبعة ليس اقرارا بالسبعة وقوله له علي عشرة الا ثلثة
سكوت عن الثلثة وعن الشافعية دعوى الوفاق على انه من الاثبات نفي وان الخلاف انما هو في العكس قال العضدي الاستثناء من الاثبات نفي اتفاقا
وبالعكس اثبات خلافا لابي حنيفة ثم قال انهم لا يفرقون بينهما من جهة الدلالة الوضعية ولا يرون شيئا منهما على خلاف فيما يفيده من التبيين

بدلالة

[illegible]

للأدجيز

الخارجية بل في النسبة النفسية فإن كان ذلك مدلول الجملة فالمخالفة فيها عدم الحكم النفسي وهم يقولون به فيهما وإن كان مدلوله الخارجية فالاستثناء
إعلام بعدم التعرض له والسكوت عنه من غير حكم بالمخالفة فيهما إلا أن السكوت عن إثبات الحكم يستلزم نفيه بالبراءة الأصلية بخلاف النفي إذ لا
مقتضي معه للإثبات وكأنه حاول بذلك الجمع بين النقلين المختلفين عن أبي حنيفة وكيف كان ففساده معلوم من اللغة والعرف نعم إن كان المستثنى
منه الأعم في النفسية أو النسبة العقلية كقولك علمت وظننت وجزمت وأمرت بالأمر إلا الشيء الفلاني فمفاده انتفاؤها عن المستثنى وإن وافق الفلاني سه
المستثنى منه في الحكم الخارجي مع احتمالها التعلق بالأمرين جميعا بخلاف ما إذا كان مدلوله النسبة الخارجية فإن الاستثناء منها يدل على انتفائها
عن المستثنى بحسب الخارج إذ لا يتحقق خروجه عما قبله ومخالفته له إلا بذلك واقتضى ما الحقيقة لا صلاة إلا بطهور ولا نكاح إلا بولي ولا علم إلا بحق ان مثله
ولا ملك إلا بالرجال ولا رجال إلا بالمال ولا مال إلا بالسياسة إنما تدل على أن المستثنى منه مشروط بالمذكور ولا يتحقق بدونه وأما أنه يتحقق معه
فلا ولو كان الاستثناء من النفي إثباتا للزم الثبوت معه البتة أن دلالة الألفاظ على الأمور الخارجية إنما يكون بتوسط الصور المرتسمة في
الأذهان فصرف الاستثناء إلى الحكم الذهني أولى لتعلق اللفظ به دفعة لأنه عليه من غير واسطة ومقتضاه في الإخبار إخراج المستثنى عن الإسناد
السابق وفي الإنشاء دفع الحكم السابق عنه لا الحكم عليه بالخروج في الواقع وضعف الوجهين في غاية الظهور إذ الأول إنما يرد على من يدعي دلالة
الاستثناء من النفي على عموم الإثبات والمدعى دلالته على الإثبات في الجملة فإن كان هناك ما يفيد العموم من دليل الحكمة أو غيره دل عليه
وإلا فلا وفي الأمثلة المذكورة فلا بد من تقدير المستثنى إن كان الظرف مستقرا متعلقا بمحذوف صفة له أي لا صلاة إلا صلاة بطهور وأما المستثنى منه
إن كان لغوا أي لا صلاة بوجه من الوجوه إلا بأنها بطهور فيكون من الاستثناء المفرغ على الوجهين فمدلوله تحقق الصلاة بالطهور في الجملة أي
تلك الجهة فالمراد حينئذ يكون متجها لما يعتبر فيها كما لا يخفى ولو قلنا بدلالته على عموم الإثبات أمكن أن يوجه ما يثبت بكذا بما دل عليه
على أن المنفي هو الصلاة الصحيحة والنكاح الصحيح مثلا فالمستثنى هو الصحيح منهما الواقع بالطهور والولي ولو فرض أن الأعم فالمستثنى منهما
هو المهية الواقعة معهما مطلقا فأين موضع الدلالة على استلزام الطهور والولي لحصولهما كما توهم والأمر في سائر الأمثلة المذكورة أوضح وأما الثاني
فهو اجتهاد في مقابلة النص المعلوم من أهل اللغة مع وضوح فساده إذ لا شك في أن مدلول الألفاظ هو الأمور الخارجية ولو قلنا بوضعها للصور
الذهنية فباعتبار انطباقها وقولنا بحملها عليها وكيف كان فلا شبهة في تعلق الاستثناء بمدلول الجملة فإذا كان هو النسبة الخارجية دل على خروج المستثنى
عنها كما لا يخفى وقد بنى المسألة على أن الاستثناء اللفظي في الجملة الاستثنائية هل يتحقق بعد الإخراج فيحكم على ما عدا المستثنى بالنفي أو الإثبات سواء قيل
بكون المجموع من المستثنى والمستثنى منه والأداة اسما مركبا بإزاء الباقي أو بكونه قرينة على إرادته من اللفظ العام كما زعمه كثير منهم أو يتحقق قبله فيكون
العام مستعملا في معناه الحقيقي ثم أخرج عنه المستثنى وأسند الحكم في المعنى إلى البقية فعلى الأول لا دلالة فيها على حكم المستثنى لاتحاد الحكم والإسناد
فيها فقولك أكرم العلماء إلا الفساق يجري مجرى قولك أكرم من عدا الفساق منهم فكأنه قال أكرم العدول منهم ونحوه قولك لا تكرم إلا العلماء في
معنى قولك لا تكرم الجهال فيكون الاستثناء لإخراجها عن الموضوع أو لا إثم الحكم عليه ثابتا فلا يكون إخراجها عن الحكم وإنما يرجع المفهوم في ذلك إلى
الوصف ألا ترى أن المفهوم في مثل قولك أكرم غير زيد مفهوم الوصف فليس مفاد الاستثناء على الوجه المذكور إلا ذلك بخلاف الوجه الثاني
وضعفه ظاهر إذ ليس اختلافهم في ذلك خلافا في مدلول الأداة إنما هو كلام ذكروه توجيها لدفع التناقض المتوهم في الجملة المذكورة كما يأتي القول
فيه إن شاء الله نعم والدلالة ثابتة على الوجهين بل ولو جيء به وصفا كقولك من عدا زيد يجب إكرامه غير زيد يجب إكرامه فقد عرفت في مفهوم الوصف خروجه عن
محل الكلام في تلك المسألة وثبوت المفهوم فيه عاليا على كلا القولين فيها ومساواته مع الاستثناء في المدلول العرفي ويشهد به أنه لم ينقل من أحد
من القائلين بالوجه الأول إنكار الدلالة المذكورة سوى الحنفية نعم قد يفرق بين الوجهين المذكورين في كون الدلالة على الثاني وضعية وعلى الأول
كما في التعليق على وصف الغير ونحوه مما يدل على نفي المعنى المذكور من غيره وعدم تجوز في اللفظ عند التصريح بخلافه كما لو قيل أكرم زيدا دون عمرو ويبدو فيه
أن حرف الاستثناء على كلا الوجهين يدل بوضعه اللغوي على مخالفة ما بعده لما قبله للاتفاق من أهل اللغة والعرف عليه كما عرفت ولا يلزم منه تعلق
الحكم والإسناد بمنطوق اللفظ إلا أن لوازم المعنى الموضوع له مدلول وضعية للألفاظ أي مستندة إلى الوضع ولو بتوسط اللزوم بحيث لو
صرح المتكلم بخلافها لزم استعمالها في غير ما وضع لها على سبيل التجوز مع عدم وقوع الحكم بها وإلا لما استعملها باللفظ وإنما حصل التطوع علم
ما لها فلا فرق بين الوجهين المذكورين في الدلالة الوضعية نعم دلالة التعليق على وصف الغير ونحوه ليست وضعية وإن كانت مشاركة للوضعية في
المدلول نظرا إلى جريانه مجرى الاستثناء بحسب العرف كما مرت الإشارة إليه نعم يمكن التفرقة في المقام بين القولين المذكورين بوجه ثالث وهو أن
الدلالة المذكورة على الوجه الأول من باب المفهوم لعدم وقوع النطق بالحكم الثاني بعد الاستثناء كما في الوصف غاية الأمر أن يكون للوضع مدخلية
هنا في أصل الدلالة بخلاف الوصف فإن ذلك لا يقتضي بأنه داخل في المنطوق كما في الشرط والغاية وغيرهما بخلاف الوجه الثاني لحصول النطق بإخراج المستثنى
عن الحكم المذكور قبله وقد يقال بأنه داخل في المنطوق على الوجهين أما إذا قلنا بكون المدار فيه على ذكر الموضوع كما يظهر من بعض الحدود فظاهر لأن
موضوع الحكم المعتبر هو المستثنى بعينه وأما إذا قلنا بكون المدار فيه على ذكر الموضوع والمحمول ولو تقديرا كما مر تبيانه فلأن الأداة المذكورة
دالة بوضعها على مخالفة المستثنى لما قبله على التقديرين كما ذكر فيكون حكما منطوقا به لذكر الموضوع وهو المستثنى والمحمول وهو نفي الحكم السابق
عنه بحرف الاستثناء ولو تقديرا كما يقدر المستثنى في قولهم ليس إلا والمستثنى منه في المفرغ وقد يقال بأنه داخل في المفهوم كما هو ظاهر قولهم بمفهوم
الاستثناء حتى قال بعض المحققين إن ما وقف عليه من كلماتهم متفقة على تسميته مفهوما وعن بعضهم إنما يساعد على تسميته مفهوما منطوقا
حتى إنهم نقلوا الخلاف في القصر المفهوم من إنما والحصر فإن بعضهم عده منطوقا ولم نظفر منهم بنقل مثله في المقام وإن عد مساعدته حد

عليه انما يوجب القدح فيها لا في تسميته مفهوما وقد يوجه ايضا تارة بان الموضوع وان كان مذكورا في الكلام الا ان حكمه في مخالفة المستثنى منه بالنفي او الاثبات انما يلزم المعنى الموضوع له كلمة الا نهاية الانتفاء عند الانتفاء لمعنى الغاية والشرط والحصر عنهما بحرف الاستثناء موضوع لا يفيد اخراج ما لولاه لدخل فيلزم الاثبات في السالبة والنفي في الموجبة فلا يكون احدهما منطوقا به واخرى بان المعنى المذكور لو كان واقعا في محل النطق لزم ان يكون الاداة موضوعة للنفي تارة وللاثبات اخرى اذ ليس هنا لفظ يجامع بين المتناقضين فيلزم الاشتراك الذي هو واضح الفساد فيكون لازما للمعنى المنطوق به كما ذكر ويرد على الاول ان الاستثناء على الوجه الاول انما يفيد اخراج المستثنى عن موضوع ما تقدمه وانما هناك حكم واحد ورد على الباقي فيغير المستثنى غير مذكور في الكلام ولو تقديرا وقد عرفت في تعريف المنطوق اعتبار النطق بالحكم ايضا ولو تقديرا نعم قد يتم ما ذكر بناء على الوجه الثاني لكونه اخراجا عن الحكم فيكون كما ذكر من كونه نفيا للحكم السابق عنه وعلى الثاني المنع من توافقهم على عده مفهوما لتصريح جماعة منهم باندراجه في المنطوق ويؤيده عدم تعرضهم لهذه المسألة في باب المفاهيم انما ذكروها في مبحث التخصيص والاستثناء بل لم نقف في كلام اكثرهم على التصريح بكونه من المفهوم وبالجملة فالخلاف في ذلك واضح والظاهر من الخلاف في مفهوم انما ودعوى التبادر العرفي في ذلك ليس بينة ولا مبينة واما التوجيه الاول فانما يتم على القول الاول اما اذا قلنا باستعمال الاداة في اخراج المستثنى عن الحكم والاستثناء الواقع قبله فيكون الحكم بانتفائه عنه واقعا في محل النطق لانه معنى حرفي عما قبله واما الثاني فواضح الفساد الا ترى انه قد يقع التصريح بانتفاء النسبة المذكورة عن المستثنى فيكون نطقا بالاثبات في السالبة وبالنفي في الموجبة قطعا مع انتفاء الاشتراك فان كان الاستثناء بهذا المعنى كان مدلوله من المنطوق وان كان ملزوما للمعنى المذكور كان من المفهوم فيناسبه على القولين المذكورين وجه جيد سيأتي في مختاره تحقيق القول فيه ان شاء الله ومنها مفهوم الحصر فكل ما دل عليه من اسم او حرف او هيئة فانه يدل على انتفاء الحكم او الوصف المذكور فيه او انتفاء غيره عن نفس الموضوع وقد تقدم باندراج كل من القسمين في حد المفهوم ذلك فانه لازم بين لمعنى الحصر لا ينفك تصوره عنه كانه لازم متعرض المتكلم له اولا فلا يبعد فرض الحصر لا يجال الكلام في مدلوله الا ان جماعة منهم زعموا اندراجه في المنطوق فان ادعوا ان معنى الحصر مدلول اللفظ المنطوق به من غير واسطة كما ان معنى الشرط والغاية مدلول حرفي ان والى كذلك فهو امر واضح سواء كان الدال عليه اسما كلفظ الحصر والقصر او حرفا كلفظ انما او هيئة كتقديم الوصف العام المعرف على الموصوف الخاص وذلك ان شيئا من موضوع الحكم المذكور ومحموله لم يقع في محل النطق وبالجملة فالحال في ذلك هو الحال في الشرط والغاية وان زعموا ان انتفاء الحكم عن غير المذكور من المنطوق به فيغير اشتباه اللازم بالملزوم عليهما مدار المنطوق والمفهوم كما في الشرط والغاية وغيرهما فان دلالة اللفظ عليها بالمنطوق وعلى لازمها بالمفهوم كما قد يقع التصريح بالشرط ايضا في قولك يجب للصبي بشرط البلوغ والعقل وزعم جماعة في المقيد فقد تسري اليه لو صرح بالحصر او الشرط او الغاية او البداية او العلة او غيرها عاد من المنطوق وان المعتبر في تلك المفاهيم ان يكون الدال عليها صفة يفيدها على نحو المفهوم والوجه فيه غير معلوم اذ لا تفرقة بين كون الدال عليها نصا او ظاهرا او حقيقة او مجازا او اسما او حرفا او وصفا كما زعم غاية ما يوجه به ان الدال عليها ان كان من الاسماء كان مدلولها منطوقا لتضمنها معنى الانتفاء المقصود في المقام سواء كان على جهة الحقيقة او المجاز بطريق التنصيص او الظهور وان كان من الحروف والهيئات اندرج مدلولها في المفهوم فانها النسب موضوعة لتلك المفاهيم المستقلة والاعلام اسماء وهو ايضا كما ترى فان دلالة الاسماء المذكورة على الانتفاء ليس بالتضمن بل بالالتزام ولو سلم فاندراج المدلول التضمني في المنطوق غير لازم كما مر ولو سلم لزم اندراج مدلول الحروف والهيئات الدالة عليها فيه ايضا فانها وان لم يكن مستقلة في معانيها لكنها مع متعلقاتها او موادها موضوعة لتلك المعاني بعينها فيلزم ايضا من المنطوق الا لزم اندراج المعاني المستقلة المستفادة من الحروف والهيئات في المفاهيم مطلقا وهو واضح الفساد ويمكن ارجاع الكلام المذكور الى ما في تعريف المفهوم من الفرق بين قولنا الطهارة شرط في الصلوة وقولنا يصح الصلوة بشرط الطهارة فان الدلالة على الانتفاء في الاول من المنطوق دون الثاني وكذا الحال في سائر المفاهيم فليس لتفصيل بين التصريح بلفظ الشرط ونحوه او بغيره لان الاسم علية او الحرف او وضوحه بل الغرض من التصريح الفرق بين كون الجملة مشتملة ببيان تلك المعاني على الاستقلال وعدمه وبالجملة فبعد فرض الحصر لا ينبغي الكلام في مفهومه وانما وقع الكلام هنا في بعض الامور المفيدة له وهو امر راجع الى اللغة والعرف ويعرف الحال فيما اشتبه من ذلك بالرجوع الى الكتب العربية فدلالة الحصر على نفي الانتفاء عند الانتفاء وان كان من الامور البديهية الا ان الحال في ذلك يختلف باختلاف دلالة الحصر وضوحا وخفاء فقد يكون باعتبار اضعف من اكثر المفاهيم وقد يكون اقوى وهذا اولى على السنة القوم منها في المقام تقديم الوصف العام المعرف بالاضافة او اللام على الموصوف الخاص كقولك العالم زيد وصديقي عمرو وقد اشتهر في كلامهم التعبير عن مدلوله بمفهوم الحصر تعبيرا عن الحصر وانما اختلفوا في حجيته وعدمها اي في اثباته ونفيه على اقوال نقل عن الغزالي وجماعة من الفقهاء اثباته وعزي في العلامة الى اكثر من ناهز عنه من علمائنا وعن الحنفية والقاضي ابي بكر وجماعة من المتكلمين نفيه وعن بعضهم التوقف فيه ثم اختلف المثبتون في الدلالة فاكثرهم على انها من المفهوم وعن بعضهم القول بكونها من المنطوق وفيما هو المناط فيها فالظاهر من بعضهم ان الوجه فيه مخالفة الترتيب الطبيعي اما لجعل اسم الذات خبرا والوصف مبتدأ او لتقديم الخبر على المبتدأ على اختلاف الوجهين فيه فيستتبع الحكم في تقديم كل ما كان من حقه التأخير كتقديم الفاعل والمفعول والفعل والحال والتمييز على نحو ما وغير ذلك عليه فلا حاجة الى القيد المذكور في العنوان ولا يجري في مثل زيد العالم والكريم في العرب والائمة من قريش والاعمال بالنيات ونحوها ومنهم من جعل المناط فيه كون المبتدأ اعم من خبره بحسب المفهوم فيدل على انحصاره في خبره وعليه فلا فرق بين مخالفة الترتيب وعدمها فلو جعلنا العالم في المثال خبرا مقدما لم يندرج في هذا العنوان ومنهم من جعل المدار على التعريف في مقام الحمل وكون المعرف اعم بحسب المفهوم سواء كان موضوعا او محمولا فلا فرق حينئذ بين قولك العالم زيد على كلا الوجهين فلا فرق في المحمول بين الاوصاف واسماء الاجناس ولا في المحمول عليه بين العلم وغيره كما في قولك الرجل زيد والكريم في العرب والائمة من قريش وغيرها ولا بين التعريف باللام والاضافة على هذا

فيه قولك زيد العالم وعلى الوجهين

عدم الفرق

مثل الفرق بين قولك ضربت زيدا وزيدا ضربت في الدلالة على تقديم ما حقه التأخير ايضا او الجمع بين جهتي الدلالة وقد يفرق بينهما في اصل الدلالة في بعض المقامات كما في قولك ضربت زيدا وزيدا ضربت واياك نعبد ونعبدك الثاني ان التفتازاني نفى الخلاف بين علماء المعاني في افادة الحصر اذا عرف المسند بحيث يكون ظاهرا في العموم وحمل الخبر على ما هو اخص منه بحسب المفهوم ومثل العالم زيد والرجل بكر وصديقي عمرو والكرم في العرب تمسكا باستعمال الفصحاء وفي عكسه ايضا مثل زيد العالم قال صاحب المفتاح المنطلق زيد او زيد المنطلق كلاهما يفيد حصر الانطلاق في زيد لكن حكي عن المنطقيين انهم يجعلونه في قوة الجزئية اي بعض المنطلق زيد اخذا بالاقل المتيقن على ما هو قانون الاستدلال ولا يخفى ان ذلك لا يقدح في الاتفاق المذكور فان اتفاق علماء المعاني في المقام وحكايته من مثل التفتازاني مسموع لانه من ائمة هذا الفن الثالث ان المراد من المحلى وشبهه في المسألة المذكورة ان كان هو الجنس امتنع حمل الفرد عليه وحمله على الفرد لانه يقتضي الاتحاد ومن البين ان الفرد الخاص ليس عين حقيقة الجنس لانه لا يعقل اتحاد الجزئي مع الطبيعة الكلية فلا يصح الاخبار عنها بانها هو او هو بانها فينبغي ان يكون المراد منه مصداقه فاما ان يراد منه الفرد المعين او المبهم او الاستغراق وحيث ان المفروض انتفاء العهد بقسميه وانتفاء القرينة المفيدة للتعيين فلا يجوز حمله على الاول والا لزم خروج الكلام عن الافادة والثاني ايضا لا معنى له لامتناع وجود المبهم فتعين الثالث فقولك انت الرجل في معنى قولك كل الرجل ولذا يؤكد به ومن المعلوم ان الحمل في ذلك مما لا يصح الا مع انحصار مصداقه في الفرد لامتناع حمل الكثير على الواحد وذلك اما حقيقة كما في قولك زيد الامير او على سبيل المبالغة والادعاء كما في قولك الشجاع بكر فانه يراد الصداق الكامل وهذا الوجه كما ترى يعم صورتي تقدم المبتدأ وتأخره وحمل الوصف او الجنس على العلم او غيره وعكسه وينبغي اختصاصه بالمحلى باللام لتعين حملها بعد تعذر الجنس وانتفاء العهد على الاستغراق وان امكن اجراؤه في غيره ولا يخفى عليك ضعف الوجه المذكور اما اولا فلان الحمل انما يقتضي الاتحاد في الوجود الخارجي لا في المفهوم بل لا بد فيه من التغاير في الجملة ولو بحسب الاعتبار لئلا يكون من باب حمل الشيء على نفسه فلا مانع من حمل المحلى على الجنس واما ثانيا فلان حمل اللام في تلك الامثلة وغيرها على الاستغراق في غاية البعد كما ذكره التفتازاني وبعض المحققين الشريف وغيرهما في المقام لوضوح انه لا يفهم من قولك انت الرجل انك كل فرد من افراده والجنس المراد بقولك كل الرجل في ذلك ان زعم الفاضل المذكور انما يراد به انه استكمل تلك الحقيقة حتى كانه الرجل من حيث الخصال تمام ما يكون منها لا استغراق الابعاض المتوهمة دون الافراد ويرد عليه ايضا بامكان حمله على العهد المنع من انتفاء موجبه لوجود القرينة بما اخطر المحمول او المحمول عليه خصوصا مع تقدم ذكره في الذكر كقولك زيد العالم وهو كما ترى اذ لا بد في القضية من تحصيل معنى الطرفين وتعقلهما ثم ايقاع النسبة بينهما فلا يجوز ان يكون تحصيل المعنى المحكوم به وتعقله متوقفا على اسناده الى المحكوم عليه وتعقله او بالعكس على ما توهمه المعترض بخلاف ما اذا ظهر العهد من قرينة اخرى كان تقول اكرمت عالما والعالم زيد او زيد العالم الرابع ان اللام حقيقة في تعريف الجنس والمعرف المحلى ظاهر في الطبيعة الجنسية فان وقع مبتدأ في الكلام دل على كونه مصداقا للمحمول كما تقول الكرم في العرب بمعناه ان جنس الكرم مصداق للوصف الثابت في العرب فلا يعم الغير وان كان المحمول من الاعلام لزم توجيهه لعدم جواز حمل العلم الجزئي على غيره اما بتأويل الاسم بالمسمى فيدل على الحصر كما ذكر او بجعله من باب حمل احد المترادفين على الآخر كما تقول الليث الاسد وزيد ابو عبد الله فدلالته على الحصر ظاهرة لانه يفيد اتحاده معه في المهية والوجود في الذهن والخارج فيكون الغرض من الحمل المبالغة وان وقع خبرا مقدما او مؤخرا دل حمله على موضوعه على اتحاده معه في الخارج فلا يتجاوزه وقد يرد عليه اولا بالنقض بالمنكر فانه لو تم الوجه المذكور لجرى في المحمول المنكر ايضا كقولك زيد عالم وعمرو صديق وبكر امير فيكون منحصرا فيه وهو خلاف الضرورة واجيب عنه تارة بان المحمول فيه ليس عين الجنس بل هو فرد من افراده فلا يجري فيه ما ذكر ولو قوي بالتزام الدلالة فيه ايضا من حيث نفسه الا ان كثرة استعمال المنكر في الفرد وقلة ارادة الحصر منه مما يوهن الدلالة فيه بل يقوي خلافه في ذلك بخلاف المعرف باللام اذ الامر فيه بالعكس لشيوع استعماله في الحصر فيقوى مدلوله ويرد على الاول ان المحمول على ما هو طريقة الحمل غير المنكر وهو حقيقة الفرد المنتشر دون الفرد الخاص فقضيته الحمل على ما ذكره المستدل اتحاد الموضوع المذكور مع المحمول الذي هو الفرد المنتشر فينبغي انه لا يصدق … وعلى الثاني ان التزام دلالة المحمول المنكر على الحصر من حيث نفسه ظاهر الفساد اذ مع قطع النظر عما ذكر من شيوع الاستعمال لا يكاد يفهم منه معنى الحصر ايضا في شيء من الاستعمالات ولا يتوهم متوهم في شيء من المقامات هو عدم وقوع استعماله في الحصر لانه الوجه في عدم افادة الحصر ثانيا بالحل وهو ان الحمل والصدق انما يستدعيان الاتحاد في الوجود الخارجي ومن البين اتحاد الكلي مع كل فرد من افراده في الخارج وانما يختلفان بحسب المفهوم والحكم بان جنس الكرم مثلا موضوع وكونه حاصلا في العرب لا يستلزم انحصار افراده فيهم لجواز ان يثبت لهم في ضمن فرد ولغيرهم في ضمن فرد آخر وقد يجاب عنه بان ما ذكر انما يتم في المحمول المنكر ولذا لم يقل احد بافادته الحصر كما ذكروا واما التعريف باللام فانه يقتضي الاشارة الى مدخولها على وجه التعيين وليس المراد منه الحقيقة الجنسية من حيث هي انما يراد به تلك الحقيقة معتبرة باعتبار الخارج ومن المعلوم ان الماهية حال عدم العهد لا تتعين لها الا باعتبارها من حيث تمام تحققها وتحصلها في الخارج فحملها على الفرد المخصوص يدل على انه متحد مع تمام تلك الحقيقة الخارجية فلم يتحقق لغيره شيء منها والا لم يكن جائزا الكل بل للبعض فيدل على الحصر وفيه ان لام التعريف انما يقتضي الاشارة الى الحقيقة الجنسية من حيث تعينها وامتيازها عن سائر الحقائق ولو اقتضى الاشارة الى تمام الافراد الخارجية من حيث تمام تحصلها في الخارج لدل على الاستغراق وقد عرفت ضعفه لبنائه على غاية الامر عدم استعماله فيه متقيد بالالتزام وهو فاسد الوجه المذكور لا يفي باثباته اذ ليس تعينها في ضمن جميع الافراد الموجودة في الخارج تعينا لتلك المهية على الحقيقة لانحلالها الى الافراد من حيث تقابلها للوجود ايضا بل تعينها من حيث وقوعها في الخارج في ضمن تلك الافراد بمجموعها ليس باولى من تعينها في ضمن الفرد المعين وكما ان الفرد لا يتعين من غير عهد لا قرينة كذا المجموع لا يتعين الا باقامة القرينة عليه وكل ذلك خارج عن مدلول الجنس المحلى من حيث نفسه هو الطبيعة الجنسية من حيث هي فالوجه ان يقال ان التعريف باللام يقتضي الاشارة الى نفس الحقيقة الجنسية فحمل الفرد عليها يدل على غاية المبالغة في افادة الحصر ويكون ذلك لانها على اقوى مراتب الحصر فانه يدعي اتحاد تلك الحقيقة مع الفرد المخصوص فكانها هو بعينه كما تقول هل بالاسد تعرف حقيقته فزيد هو هو بعينه كما ذكره الشيخ عبد القاهر في الخبر المحلى باللام ويظهر ذلك من كلام الزمخشري في قوله تعالى واولئك هم المفلحون محصله ان تعريف المحمول باللام قرينة على ان المقصود به الحمل الذاتي اي حمل هو هو دون الحمل المتعارف انما يقع الحمل المتعارف في المحمول المنكر لانه الذي يتعارف فيه حمل الكلي على الفرد دون المعرف فيحمل فيه على حقيقة الحمل المقتضي للاتحاد

من حيث نفسه

المستلزم للحصر لوصوان التي لا يتجاوز عن نفسه حيث لا اتحاد هنالك حقيقة فيكون الحمل فيه من باب المبالغة العالم مبتدء فيه بخبر له كما هو احد الوجهين فيه وبر
قال التفتازاني فعليه حمل كلام المصنف واورد عليه بان الكذب انما يلزم لو كان الالف واللام فيه للعموم كما في قولنا كل حيوان انسان وهو كذب وليس كذلك بل هي
للعهد في البعض فكانه قيل بعض العالم زيد بفضل صدق اي عمرو حتى لو ثبت ان الالف واللام اذا دخلت على اسم الجنس تكون عامة وكان المتكلم مريدا للتعميم كان
دالا على الحصر لا محالة وكان كاذبا على تقدير ظهور عالم او صدق المؤكد في الاحكام واجيب بان المراد من العالم اذا لم يكن نفس حقيقة الجنس لكان مصداقه وهو ليس
بغير نفس لعكس العهد عدم فائدة في العهد الذهني فيحمل على الاستغراق واعترض بالمنع من عدم الفائدة على تقدير ارادة العهد الذهني لانه مفاده حمل
المحكوم به على فرد من افراد المحكوم عليه انتهى بان الغرض من الاستدلال ان المانع من حمل الخاص على العام في سائر المقام حاصل في المقام فلو فرض غير
وهو عمرو ومثل هذا لا لكان ان العالم اعم من زيد وعمرو وقد اخبرت عنه بانه زيد فيدل على الحصر لانه لا انه عليه انما يكون بحسب المعنى المفهوم منه بعد ملاحظة قرائن
المقام فحمل المثال على ذلك انما يكون بعد تخصيصه بما يصلح ان يحمل عليه بل هو الكامل في العلم على تقدير تسليم المخاطب وتوهمه انه نظام ذلك فيخبر عنه بانه
زيد لا مساواة في ذلك الدلالة على الحصر لسابق انما لو لم يدل على الخروج فيه عن الوضع المألوف والعدول عن الترتيب المعروف الى غيره ما لباعث الفائدة
والوجه في هذا القسم للترتيب لان العالم في المثال ان كان خبرا مقدما على المبتدأ لخلاف الاصل فيفيد الحصر كما في قوله تعالى اياك نعبد واياك نستعين وان كان
مبتدأ كان الوصف محمولا عليه لاسم الذات محمولا وهو ايضا خلاف الاصل كما مر لا لاشارة اليه فيثبت ان هذا الترتيب المعهود انما يقع لنكتة وفائدة ما
ولا يحصر في ارادة الحصر لامكان ابتنائه على فوائد اخر كزيادة الاهتمام او ملاحظة الادب او الاحترام او ارادة التبرك بتقديمه او حصول الالتذاذ بذكره فيتم ما
المقصر بالابتداء به او موافقة المخاطب في كلامه الحقيقي في ذلك نعم اذا فرض انتفاء الفائدة فيما ذكر او ظهر من الكلام او من قرائن المقام تمثيل الدلالة عليه فظاهر
من ضعف عين الثاني وهو دعوى التسوية بين تقديم الوصف في الامثلة المذكورة وتاخيره مع دعوى الاتفاق على عدم افادة الحصر في الثاني فكذا الاول وذلك
نظر في المنع الى كل واحدة من المقدمتين اما الاولى فلان بعض الوجوه السابقة وان كان مشتركا بين القسمين الا ان بعضها انما يختص بصورة التقديم كما عرفت
فلا يلزم الحكم بتساويهما وان كان هو الصواب واما الثانية فلان الاتفاق ان لم يستفد على افادة الحصر كما ادعاه بعضهم فلا اتفاق على خلافه قطعا كما
وكان بقصد العنوان في كلامهم بالتقديم بناء الا ظهر القسمين فان كثيرا منهم قد صرحوا بعدم الفرق وادعوا العموم في العنوان ثم لا يخفى ان الدلالة على
محل المسئلة وان كانت من المنطوق لان دلالته على النفي التزامية خارجة عن محل النطق كما عرفت الحال في ذلك هو الحال في دلالة التعليق على الشرط
والغاية وغيرهما ولعل من عد الدلالة المذكورة من المنطوق انما اشتبه عليه الملزوم باللازم او تسامح في التعبير لذا قال التفتازاني ان كون هذا الحال الحصر
مفهوما مما لا ينبغي ان يقع فيه خلاف القطع بانه لا تعلق لمحل النطق بالنفي اصلا وفي العبارة مسامحة اذ ليس نفس الحصر مفهوما كالشرط والغاية وانما يلزم من الانتفاء
فلذا لو وقع التصريح بلفظ الحصر والقصر او بما يرادفه او يدل عليه من الاسماء والحروف في الكلام لم يخرج بذلك عن حد المفهوم على ما ذكرناه نعم لو كان مدلول
الجملة ثبوت الحصر بالاصالة كان من المنطوق كما عرفت في الشرط والغاية وما ذكر يظهر الحال في سائر ما يفيد الحصر من الهيئات والحروف فهنا فمن الهيئات هذا الفن
الترتيب المسمع حيث يظهر من الكلام ان يكون العدول عنه لافادة الحصر كما عرفت ومنها تقديم المسند اليه على الخبر الفعلي ان ولي حرف النفي ولذا لا
يحسن ان تقول ما انا ضربت زيدا ولا غيري لكن الحصر فيه غير مطرد ومنها ورود الكلام في مقام التعريف والبيان فيفيد الحصر كما في الحد دون النحو علم
والطب علم بكذا وهكذا من الحروف ونوع ضمير الفصل بين المسند والمسند اليه فانه يدل على قصر الاول على الثاني كما نص على ذلك علماء المعاني وبه صرح جماعة من
المفسرين في قوله تعالى ان الله هو يقبل التوبة عن عباده وكنت انت الشهيد عليهم وانك انت الحليم الرشيد ان الله هو الرزاق ويقرب ذلك وبشهد به
ولا استعمال او التبادر العرفي وفهم التاكيد من ابتناء الحصر حسن التكذيب به ونفيه فتح الاستفهام عنه لا بنافيه افادة التاكيد فقد يكون في الكلام ما يفيد
الحصر من دون ضمير الفصل فيكون الضمير تاكيدا له كما في جملة من الامثلة المذكورة فما يظهر من الكشاف من حصر مجيئه للتاكيد فيما اذا كان التخصيص حاصلا به
لا منافاة فيه لارادة الحصر بل يؤكده وقد يعرف المبتدأ بحيث يفيد قصر المسند اليه على ما عرفت كما تقول الكرم هو التقوى والحسب هو المال ومن هنا قد يستشعر
الامر فيقابل به لا ان ضمير الفصل على ذلك التابض مع تصريح جماعة من اهل الفن باختصاص دلالته على الحصر بقصر المسند اليه واما العكس فلا ربط للضمير بافادته
فيكون للتاكيد فهل يجري الحكم في الضمير الواقع بين الخبرين اذا كان للمبتدأ خبران معرفة باللام او بين الحال وصاحبها ما اشبه ذلك من المقام ما يحتمل ذلك
ذكر بعض ائمة النحو تفصيل الكلام في ذلك في شرطه مطلب من مظانه ومنها عدة من الحروف التي قد تستعمل فيما يفيد الحصر مثل بل ولكن وغيرهما وتفصيل القول
فيه ايضا مطلب من مظانه ومنها كلمة انما بالكسر والحق بها الزمخشري انما بالفتح ووافقه عليه البعض وان قيل انه ما التقريب لكنه لم يثبت فالاصل ان يكون مركبة
من ان وما الزائدة في التاكيد لثبوت الوضع في المفرد وعدم ثبوته في المركب واما انما فانها موضوعة للحصر لتبادره منها وشيوع استعمالها في الكتاب والسنة
وكلمات الفصحاء واشعار العرب ونص ائمة اللغة والنحو والتفسير والاصول عليه وعن الازهري نسبته الى اهل اللغة وعن ظاهر السكاكي والكاتبي وغيرهما اجماع
النحاة عليه وحكى التفتازاني نقله عن ائمة النحو والتفسير في المجمع ولم يظفر بخلاف لذلك قال واستعمال اهل العربية والشعراء والفصحاء اياها بالك يوثق
ويشهد ثبوتها للمعنى المذكور وانه لا فرق بحسب العرف بين انما الحكم لله وبين لا الحكم الا لله ولا بين قوله انما الاعمال بالنيات وقوله لا عمل الا بالنية ولا بين
قوله تعالى انما حرم عليكم الميتة وقوله ما حرم عليكم الا الميتة فهي تفهم معنى ما ولا كما قال النحاة انها لاثبات ما بعدها ونفي ما عداها وفي الصحاح انه يوجب
اثبات الحكم للمذكور ونفيه عما عداه وعزى على الفارسي في الشيرازيات ان العرب عاملوا انما معاملة النفي وقد يتوهم ذلك لمناسبته من القول بانها ما نافية
فاسد قطعا لانها مركبة من حرف ان للاثبات وما للنفي بحيث يمتنع توارد هما على امر واحد يجب تعلق الاول بالمذكور والثاني بما سواه للاتفاق على بطلان
العكس فيكون ذلك هو الوجه في افادتها الحصر فانا لو بدنوجهه بذلك بحسب الاصل امكن فهي مما تستفيد كون لتضمنها معنى الاثبات والنفي كسائر النكات
التي تذكر بعد الوقوع والا فليس المتبادر منها الا معنى واحد ولا يفهم منها المعنى التركيبي كيف ومن المعلوم ان لا تدخل على الفعل وانها ناصبة للاسم وانها

تدل على تأكيد ما دخلت عليه نفيا كان او اثباتا وان ما النافية نفع صدر الكلام ولا تدخل عليها ان وقد حكى اجماع النحاة على انهما ما دخلت عليه في كلام
دليل العدّ اعتضاد دليل الحصر بهما وقد يحتج ايضا بانه لا فرق بين قولك ان زيدا قائم وانما زيد قائم فان ما فيهما زائدة فتكون بحكم العدم كما في قوله تعالى فبما رحمة
من الله لنت لهم ومع الشك في زيادة المغني بها فالاصل عدمها ولا يخفى فساد القول المذكور فان المدار في اثبات اللغات على النقل والعرف وقد عرفت تطابقهما
على المعنى المذكور ولو فرض وقوع الخلاف فيه من اهل اللغة فاللازم تقديم قول المثبت فيه على النافي سيما مع تأيده بما عرفت مما ذكر من التعليل لنفي الدلالة
واضح الفساد نعم استعمالها في غير الحصر لو ثبت ففي غاية الندرة وانما يستعمل في كلام العرب في معنى القصر كما عرفت فيكون حقيقة فيه احترازا عن التجوز
في الاستعمالات الشايعة والقول باستعمالها في القدر المشترك واستفادة الحصر من دليل اخر وهم فاحش فانا نقطع باستعمالها في خصوص المعنى المذكور
وبادره منها وعدم الحاجة الى استفادة معنى الحصر من غيرها بل نراها بمجرد دليل الحصر فيها فالاستعمال النادر لو فرض وقوعه حق بان يكون مجازا اذ النادر
في حكم المعدوم سيما مع معاضدته بالمثل على ان تسليم استعمالها في الحصر تارة وفي غيره اخرى يجاوا ما بنى عليه من الحمل على القدر المشترك لرجحه على نفي الاول
وترجيح الاخر من غير مرجح فان القدر المشترك هو الثاني بعينه اذ ليس المراد منه استعمالها بشرط عدم وقوع الحصر فيه بل في مقام التصريح بغاية الامر ان
الاستعمال اذن بثبوت الحصر من دليل اخر من غير ان يكون اللفظ مستعملا فيه فيكون استعمالها على ذلك في خصوص الحصر كما هو الغالب مجازا او نشاة ظاهر
مضافا الى ما تقرر من عدم دلالة الاستعمال بمجرده على الحقيقة مع ان المنع من استعمالها في الحصر في الامثلة المذكورة وغيرها لامكان الحصر المجازي او الادعائي او الاضافي
او حصر الكمال ولو اريد الحقيقة امكن تقييد المثال الاول على فرض ثبوته بالمتشابهين او في بيع غير المكيل والموزون كما قال لرجاحة الاصحاب واكثر العامة في
بعض الموارد ثم ان غاية الامر ان يكون ظاهره مخالفا للاجماع ووجه الحصر في الايتين الاخيرتين عند ناظر وما ذكر من التسوية كلتي بين ان وانما في المدلول
واضح الفساد فان الاولى تدل على تأكيد الاثبات والثانية على قصر الحكم على المذكور وحينئذ فيلزم انتفائه عن غيره فهي موضوعة للحصر والمحصور هو اللفظ المتصل
بها والمحصور فيه انما يقع بعد ذلك في الغالب فان كان المتصل بها وصفا او حكما دلت على انتفائه عن غير المذكور بعينه كما في قوله تعالى انما وليكم الله وان كان
موضوعا لاحدهما دلت على انتفاء غيره عنه كما في قوله سبحانه انما انا بشر مثلكم وحينئذ كان الانتفاء على احد الوجهين من اللوازم البينة لمعنى القصر كانت
الدلالة عليه من باب المفهوم وان كان دلالتها على الحصر بالمنطوق وقد قيل ان دلالتها على النفي انما يكون بالمنطوق تعليلا بوضعها للحصر وفيه ما ذكر من تضمنها معنى
ولا هو ضعيف فان الدلالة المفهومية ايضا مستندة الى الوضع غالبا اعتبار ان اللفظ لم يستعمل في نفس المدلول انما وضع للزومه واستعمل فيه كما في سائر المفهوم
والغاية فان دلالة الادات على احدهما بالمنطوق وعلى ما يلزمهما من الانتفاء بالمفهوم كما مر في محله وما ذكر من تضمنها معنى النفي انما يراد به ما ذكر والا فلا دليل
عليه كما عرفت ولذا يحسن التصريح بالنفي بعدها انما عند اصرار المخاطب على الانكار ولا يحسن تكراره بنفسه انما زيد قائم لا قاعد لانه ما زيد الا قائم لا قاعد لعدمها
لو قلنا بتركب اللفظ المذكور من حرفي الاثبات والنفي وبقائه على المعنى التركيبي كانت الدلالة على ذلك من المنطوق لتصريحه اذن بالانتفاء وان كان متعلقه مقدر
في الكلام اذ المقدر في حكم المذكور ولكنك قد عرفت ضعف الاحتمال المذكور وان امكن ذكره من باب المناسبة فتامل ومنها مفهوم الاختصاص والتوقيت والتحديد
والبيان حيث لا يكون في محل النطق وهي قريبة من معنى الحصر بل داخلة فيه في الحقيقة سواء دل عليها اسماؤها او الحروف المستعملة فيها كما في قوله تعالى اقم الصلوة
لدلوك الشمس وقولك استأجرت الدار الى زيد الى غير ذلك اما لو كان مدلول القضية نفس تلك المعاني كان نقول المال لزيد وما بين الظهر والمغرب وقت
للظهرين والكر ثلثة اشبار في مثلها الى غير ذلك فلا دلالة على الانتفاء في غير المذكور من المنطوق كالنطق بالحصر وغيره ومنها مفهوم العدد وقد اختلفوا في
ان تعليق الحكم عليه هل يقتضي من حيث هو نفيه عن سائر الاعداد الزائدة او الناقصة او لا بل هو ساكت عن حكم سائر الاعداد غير متعرض له بنفي ولا اثبات
الا ان يقوم على احد الامرين شاهد اخر والمعروف بين الاصوليين هو الثاني حتى حكى اتفاقنا عليه الاجماع عنهم ذكروا في المسئلة تفصيلات مرجعها
ما ذكرنا لفرق بين قيام شاهد اخر على احد الامرين وعدمه من البحث وخروج الاول عن محل الكلام فلا ينبغي عده قولا ثالثا في المقام فمنها ما اختاره الامدي
الاحكام بعد نقل الخلاف في المسئلة من التفصيل بين العدد الذي يكون الحكم فيه ثابتا بطريق اولى وما كان مسكوتا عنه [illegible] الحاجبي على ان الاول ما كان
الحكم في الزائد اولى دون الناقص كما لو حرم جلد الزاني مثلا بعد معين او قال اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا فانه يدل على تحريم الزائد من الاول ولعدم الزائد
من الثاني بالاولوية لاشتمالها على العدد المنصوص عليه وزيادة اما الناقص فمسكوت عنه ومنه ما كان بالعكس من ذلك كما لو اوجب جلد الزاني مائة او اباح ذلك
فحكم ما نقص عن ذلك كحكم المائة لدخوله فيها لكونه مع الاقتضاء عليه بخلاف الزائد فانه مسكوت عنه ومنها ما ذكره السيد عميد الدين وحكاه عن
المحققين من ان العدد اذا كان علة كان الزائد عليه ملزوما للعلة لاشتماله على الناقص الا اذا كان موضوعا بوصف يفوت به فلا يجب كون الزائد عليه موضوعا
به واما الناقص فان كان العدد الزائد بالمنع لزم ثبوتها في الناقص مع دخوله تحت الزائد كما اخر جلد الزاني مائة فانه يوجب اباحة الخمسين بمعنى مطلق الاذن
في الفعل والا لم يلزم كما باخذ الحكم بالشاهدين فانه لا يستلزم الحكم بالواحد لعدم دخوله تحت الحكم بالاول وكذا لو كان ايجابا فان ايجاب الكل مستلزم ايجاب
كل جزء منه وان كان حظرا فقد يكون الحكم في الناقص ولى كخطر استعمال ما دون الكر عند خطر استعمال الكر وقد لا يكون كتحريم جلد الزاني زيادة على المائة
فانه لا يوجب تحريم المائة ومنها ما ذكره بعضهم من ان العدد اما ان يكون علة الحكم او لا فان كان علة دل التعليق عليه على ثبوته في الزائد لاشتماله على العلة
دون الناقص والا فان كان الحكم خطرا او كراهة دل على ثبوت احدهما في الزائد لاشتماله على موضوع الحكم دون الناقص وان كان ايجابا او ندبا او اباحة دل على
ثبوت مثله في الناقص لا مدلخه في موضوعه دون الزائد انتهى وبان الوجوه المذكورة لا تحصل لها الا ما ذكرناه اذ لا يطرد الحكم فيما ذكرنا المدار على القضايا
المخصوصة بالنسبة الى الزائد او الناقص عدمه فليس شيء منها تفصيلا في محل المسئلة نعم قد يفصل بين ما اذا وقع جوابا عن المفيد فلا يفيد وما اذا
اطلق ولم يظهر له فائدة سوى المفهوم فيفيد ذلك والا فلا ومنه اولا انه يمكن القول بخروج الاول والاخر عن محل المسئلة وثانيا انه لو ثبتت الدلالة لزم ان يكون في
ظهور الفائدة الاخرى ما يمنع بل ينبغي بناء الامر فيه على الحمل على الفوائد الممكنة والا فلا فرق بين خفي فائدة اخرى في الكلام واحتمال وجودها في المقام فتامل

الاحتمال ايضا يمنع من الاستدلال الا ان يتوقف بعدم الغير بمجرد الاحتمال في فهم العرف بل ينصرف الذهن الى ارادة المفهوم حتى يتحقق هناك فائدة اخرى نعم
الموصوف العام بالوصف الخاص في ذلك غير مفروض في المقام والاثبات الحكم العدد المخصوص لغيره لا يدل على نفيه عما عداه اذ لا يلزم في بيان الحكم ذكر جميع
موارده انما يذكر من ذلك ما يقتضيه الحال كما يأتي في اللقب الثاني استقراء المحاورات العادية والخطابات العرفية الجارية بين الناس من قديم الدهر واستمرار
الطريقة على عدم ذكر العدد المخصوص الا مع اعتبار الخصوصية واستقرار العادة على عدم ذكره في الكلام بمجرد الاقتراح فان ذلك مما يقتضي ان يكون في ذكره
خصوصية ما في الجملة لا خصوص ارادة انتفاء الحكم في غير الا ترى انه لو قال الصم ثلثة ايام ثم قال صم خمسة او يوما لم يتصور هناك منافاة بين الخطابين اصلا انما
يقتضي ان يكون في ذكر الثلثة في الاول خصوصية ما كما عرفت الثالث انا نقطع بان من رأى عشرين او خمسة وملك درهما لا يحد العددين ثم قال رأيت عشرة او نفعه
اشتريت او ملكت عشرة عد كاذبا وكذا في سائر الامثلة وليس ذلك الا لاعتبار المفهوم المذكور وفيه ان لزوم الكذب عند نقصان الواقع عن العدد المخبر عنه انما هو
لمخالفته للمنطوق الصريح اما مع الزيادة فلا يلزم الكذب انه لا يصح سلب وقوع العشرة عن رأى المائة نعم لو لم يكن في ذكر العشرة خصوصية اصلا عد كرها لغوا وربما عد كاذبا
مجازا من حيث ظهور كلامه في استعمال العشرة لخصوصية مع مخالفته للواقع او حيث ان حيث يقع الكلام في مقام بيان تمام الواقع فكانه اخبر بان الواقع كذا كما لو اخبر
عما يملكه بانه عشرة مع بين انه الف الرابع ان التعليق على العدد لو لم يفد الاختصاص الحسن السؤال عن حكم الزائد عليه والناقص عنه ومن البين بطلانه الا ترى انه
لو علق الحكم على اقامة العشرة او التزويج بأربع نساء او شهادة الشاهدين او صلوة الركعتين الى غير ذلك لم يحسن للمخاطب سؤالهما عن الناقص والزائد بل يستقبح
ذلك في العادات وليس ذلك الا لثبوت المفهوم المذكور في العرف والعادة وفيه انا لا ننكر استفادة المعنى المذكور في كثير من المقامات التي لا يظهر فيها خصوصية
اخرى لذكر العدد المخصوص سوى التخصيص وانما يقبح الاستفهام في الموارد حيث لا يكون الغرض منه الرجوع عن الظن الى اليقين واما مع احتمال الخصوصية فلا
يحسن الاستفهام عن الزائد فان المسافر اذا قال اقمت عشرة امكن ان يكون غرضه حصول الاقامة القاطعة وان اقام خمسة عشر فيحسن السؤال عنه هل اقمت زيادة على
ذلك وكذا من اخبر بشيء من المذكورات وغيرها لقصد شيء من الالزام او التعاهد او التواعد على العدد المخصوص وامكن خلوه عن بعض الفوائد والاثار لذلك العدد
لم يكن في التقييد به دلالة على الحصر وحسن الاستفهام في ذلك المقام الخامس ما تقدم ان النبي لما نزل عليه ان تستغفر لهم سبعين مرة قال لازيدن على السبعين فلولا
سبق الفهم الشريف ان ما زاد يخالفه لما قال ذلك وفيه بعد تسليم الخبر ان التقييد بالعدد وان لم يكن فيه دلالة على المفهوم الا ان اختصاص الوارد به مما لا اشكال فيه
بناء على الاصل بناء على ان العدد في ظاهر اللفظ انما وقع في خبر الشرط ولذا استدل به على مفهوم الشرط كما مر في محله وما ذكر يظهر الحال في جميع الاعداد التي علقت عليها الاحكام
كما في الحدود والديات والمنزوحات واعداد الاذكار والدعوات والصلوة والصيام والاوقات المضروبة من الاحكام بتعيين الايام والاصل او الالتزام فان الامر
فيما يزيد على ذلك يرجع الى ما كان عليه قبل الخطاب قبل الالتزام فليس انتفاء الاحكام بعدها فيما في المقام شاهدا على مفهوم العدد على انها واردة في مقام
وذلك حجة اخرى في الدلالة على المفهوم خارجة عن محل الكلام فالاستناد الى بعض ما ذكر في كلام بعضهم كالتمايز في حد المنقصة من المسافة ظهر مما ذكر ان
اختصاص الحكم بالنسبة اللفظية في كل من الانشاء والاخبار بالعدد المفروض وانتفاؤه عن غيره بالاصل في موارده او ثبوته في الاقل او الاكثر بمفهوم الموافقة
او لشمول العلة او من باب المقدمة في مواردها او بخطاب اخر مثبت لحكم مستقل عليه مما لا ينبغي الكلام فيه والنزاع عليه كذا شمول اطلاق العدد للمقترن
لزيادة وغيرها حيث لا يكون في اللفظ ما يفيد تقييده بشرط عدمها والرجوع الى دلالة المنطوق فان كان شاملا للوجهين اختص الحكم بالعدد وكان الفرد الزائد خارجا
عن موضوع الحكم وكذا الكلام في دلالة الاخبار بالعدد الزائد على نفي الناقص للزوم الكذب قطعا وكذا الامر بالزائد يقتضي عدم جواز الاقتصار على ما دونه لعدم
حصول الامتثال بالمتروك فالكلام انما هو في دلالة اللفظ على الحكم اختصاص الواقعي او النسبة الخارجية بالعدد المنطوق به على الوجه الذي اعتبر في محل النطق من الطلب
او تقييده ليفيد انتفاء احدهما عن العدد الزائد خاصة في المقام او عن تمام العدد الزائد او الناقص جميعا في غير الموارد المذكورة على ما هو الحال في الصلوة والصوم
وغيرهما بحيث يصلح معارضا لما دل على ثبوت احدهما في احد المقامين ويظهر من بعضهم تخصيص محل المسئلة بالزائد دون الناقص وذلك لتبين في الاخبار
الاحكام الانشائية نسبتها الى العدد المفروض واللفظ انما دل على حكم الموضوع المذكور فيه وكل من العدد الزائد والناقص موضوع اخر فلا بد في اثبات حكمه من دليل
اخر نعم ان ظهر من الكلام او من قرائن المقام انتفاء سائر الخصوصيات المنصوص لذكر العدد كان للمفهوم من تعليق الحكم عليه ان المراد الحكم الواقعي او النسبة الخارجية
بخصوصه فينتفي احدهما عن غيره فلو دل دليل اخر على ثبوته للزائد او الناقص وقعت المعارضة بينهما الا اذا دل ذلك على حكم اخر مستقل في نفسه مثل الاول لعدم
ايضا اللزوم مغايرته مع الاول واما لو لم يظهر هناك من اللفظ ولا من خارج خصوصية اخرى لذكر العدد ولا انتفاؤها عنه فتعين الاقتصار في مدلول اللفظ على المنطوق
لعدم ثبوت المفهوم مع قيام الاحتمال المذكور واما انتفاء سائر الخصوصيات الاجنبية في المقاصد دعوى ان المفهوم حيث كان فائدة معلومة في المقام كان هو المنساق
من اللفظ في نظر السامع وان الامر المحتمل ممنوع غير انما يتم الانصراف عند ظهور الانتفاء كما عرفت منها مفهوم المقدار والمسافة فاذا علق الحكم على مقدار معين بحسب
الكيل او الوزن او العدد او المساحة او غيرهما فهل يدل على انتفائه فيما دونها او ما فوقها الظاهر ان الحكم السابق في العدد جار ايضا فانه ايضا من الكم وانما
الفرق بينهما ان ذلك كم منفصل وهذا كم متصل فلا فرق بينهما فان ظهر من الكلام او من قرائن المقام ان المراد الحكم بما دل على انتفائه بانتفائه لكن الاطلاق
شموله للزائد هنا ايضا كتعليق الاعتصام على الكر والسفر على المسافة المعتبرة وغير ذلك الا اذا قام هناك شاهد او قرينة على تقييده بشرط لا فيدل على
انتفاء الحكم عن العدد الزائد مطلقا كالزيادة في الطواف وغيرها ويجري الحكم في مطلق المركبات فان الغرض ان تعليق الحكم عليها او ان يدل على انتفاء ذلك الحكم المخصوص
بانتفاء شيء من اجزائها لكنه لا يدل على انتفاء مطلق الحكم بذلك الا الشاهد اخر حسب ما مر بيانه ومنها مفهوم الزمان والمكان فان تقييد الحكم او النسبة في الانشاء
والاخبار باحدهما هل يدل على انتفائه في غيرهما يختلف الحال في ذلك ايضا باختلاف المقامات ففي مثل تقييد الصلوة والصيام بأوقاتها والحج بشهور واماكنها
واماكنها والفطرة بوقتها الى غير ذلك يدل على الانتفاء في غيرها وفي تقييد مطلقاتها بخلاف ما لم يظهر فيه الا ان المراد امكن عدم خصوصية خارجية كذلك
الحال في سائر القيود الواقعة في الكلام من تمييز احوال وغيرها كما مر الاشارة اليه والحاصل ان الدلالة في امثال هذه المفاهيم ليست في ضعف مما يتبع

طهور

لمهو الفائدة كما مر بيانه في مفهوم الوصف فلا يلزم التجوز عند التصريح بخلافها بخلاف سائر المفاهيم المستندة الى الوضع كالشرط والغاية والحصر ومنها
على ما عرفت تفصيل القول فيه امثالها وموارده الاقام بزعم احد ان يكون اثبات شيء لشيء مفيدا للحصر فيه فانا اذا قلنا الا لكان نحو قولك زيد موجود او عالم او
قادر او مخلوق او ممكن او عادل او صائم او يحشر القيمة او يموت بقضى الى غير ذلك من انواع الايجاد لا على الحصر اصلا انتفاء تلك المعاني عن غيره وقولك زيد ليس بنوا
ولا دائم ولا عالم ولو لا ارادوا الى غير ذلك من السلوب مفيد الاثبات تلك المفاهيم لغيره فيكون مدلول تلك الالفاظ مع قطع النظر عن القرائن الخارجية جعل الكفر
كالحجر على ذلك فانه يلزم دلالة قولنا عيسى رسول الله على نفي نبوة نبينا وما قيل ان المتكلم بذلك مما لا يكون كافرا اذا لم يكن منتبها الدلالة اللفظية او كان
منتبها لها غير انه لم يرد بلفظه ما دل عليه مفهومه واما اذا كان منتبها الدلالة اللفظية وهو مريد لمدلولها فيه يكون كافرا كما ترى اذ لا يعتبر في التكفير انتفاء
تنبه المتكلم للدلالة اللفظية وارادته لمدلولها من ابراز خبر الكلام الصادر منه الا البيان الا اكتفاء بعبارة المرتد في الحكم بكفره انما المدار في ذلك على مدلول كلامه على
الغرض من الاسناد لا دعوى الضرورة على عدم انفهام معنى الكفر منا سائلك الاثبات ولو مع قطع النظر عن جميع الخصوصيات الخارجية فلا يرد دعوى استنادا
الى قرائن الاحوال وان فرض عدمها فنفكا كهنا ايضا وثانيا بانه اذا قيل زيد ياكل لم يفهم منه ان غيره لم ياكل ومثله اسناد سائر الافعال الى شخص معين فانه لا
يدل على نفي امثالها عن غيره وما قيل من ان ذلك انما يبعد فهم المثبت لمفهوم اللقب فهو وان لم يبعد فهم المنافي فلا يبعد عدم دلالته في نفسه واضعف العسانا انما الغرض
عدم دلالته في نفسه على ذلك وعدّ انها مما عرف اهل اللسان ومن توهم دلالته فقد كابر وجدانه ولو تم ذلك براد في المقام لجرى في كل مقام ويستند في المسائل
اللغوية ونحوها وهو كما ترى ثم الحزوي بانه لو كان مفهوم اللقب لبطل الماحسن مثلا الانسان ان يخبر بان زيدا ياكل الا بعد علمه بان غيره لم ياكل والا كان مخبرا بما يعلم
كاذب به او بما لا يومن منه من الكذب وجنب يستحيل لعقله ذلك مع عدم العلم بما ذكر فيدل على ان لا دلالة على نفي الاكل عن الغير وما قيل ان فرض علمه باكل الغير او
جهله به يصلح قرينة على عدم ارادة المفهوم المذكور فان الظاهر من العاقل انه لا يخبر عن انتفاء ما لم يعلمه فضلا عما علم وقوعه حتى انه لو ظهر منه ارادته لتفى ما دل عليه لفظه
عند القائلين به لكان مستقبحا فاسدا ايضا اذ القرينة لا بد من ظهورها في الكلام او من خصوصيات المقام وعدم علمه بالواقع او جهله مع عدم ظهورها لخلافها
لو تم قرينة في المقام لكانت الدلالة على المفهوم المذكور تعلم بعض افرادها من الخارج عند الاكتفاء به نظام اليقين نعم يلزم ما ذكر من الكذب بعد انكشاف
خلافه وكل ذلك سائر المفاهيم موقوفة على ظهور المعلول بخلاف الضرورة وحيث ان المسألة من الضروريات فلا نذكر وجوه الايراد والجواب فيها لتطويل الكلام من غير
فائدة وغاية ما توهمه المثبت ان تخصيص اللقب المذكور بالذكر يفتقر الى مرجح لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح ولا مرجح الا نفي الحكم عن غير المذكور وبعد لو احتمل غيره فالاصل عدمه انه لو تم
لقضت اقوال احدهما للآخر لست بابن زانية ولست بحرام ولا اختي ولا امي زانيتان تبادر الى الفهم نسبة الزنا الى الخصم او زوجته وامه واخته ولذا قال
بعضنا احمد ومالك بوجوب حد القذف عليه وضعف الوجهين في غاية الظهور اذ اللقب ليس بداً بدا في الكلام حتى يفتقر الى فائدة زائدة على اصل الكلام فذكره
في كلام الحكيم انما يفتقر الى ترتب فائدة عليه اما زائدة على غيره وعدم التعرض له فلا يلزم ترتب الفائدة عليه يكفي عدم ترتبها على الذكر على انه لو فرض ترتب زائدة
في الكلام امكن ان يكون تخصيصه بالذكر لاختصاص الفائدة المقصودة فلا تظهر الا بعد التخصيص او لغير ذلك من الوجوه المرجحة بالذكر والاصل لا يجدي في المقام
شيئا اذ الدلالة المتوقفة على اختصاص الفائدة انما تظهر لو ظهر الاختصاص الا باصالة العدم واما ما ذكر من المثال فليس من المسألة انما هو من باب التعريض بالحال
والا لكانت العبارة المذكورة على الوجه المذكور قذفا لكل احد وهو ضروري الفساد على ان الغرض انما هو عدم دلالة اللقب من حيث هو على ما ذكر والا فيمكن
استفادة المعنى المذكور من بعض خصوصيات المقام كما لو قال في جواب من سأل الرجال ان زيدا او عمرا وزيد بمنازل او ضيعتين لزيد ثم اوضحها لعمرو او وجه
الجماعة وكلهم ثم خصص واحدا بالاذن على وجه يفهم منه الرجوع الى غير ذلك ومنها مفهوم العلة فكلما دل على العلية من اسم او حرف او غيرها كلفظ العلة
والسبب ولام التعليل او التعليق على الوصف في بعض المقامات او غير ذلك يدل على ثبوت الحكم في غير الموضوع المذكور عند ثبوت العلة فيه وانتفائه عند
انتفائها لدوران الحكم مدار علته وجودا وعدما وعن الغزالي انكار دلالته على انتفاء الحكم بانتفائه وقد يعلل بوجهين احدهما انه قد تقرر في محله ان علل
الشرع معرفات للاحكام علامات عليها وليست مؤثرة في خصوصها اما عند الاشاعرة فلكون الخطاب عندهم قديما فلا معنى لاستناده الى علة حادثة ولامتناع
كون افعاله تعالى معللة بالاغراض ومنها الاحكام فلا تكون مستندة الى العلة فتعين حمل ما يدل على العلية على تعريف الحكم الشرعي واما عندنا فلان الفعل
الاختياري انما يستند الى الارادة فلا يكون غيرها علة اصلا بل غاية للفاعل المختار ونقل الكلام في علة الارادة مدفوع بما تقرر في محله وح فنقول ان انتفاء
المعرف للحكم الشرعي لا يستلزم انتفائه في الواقع اذ لا يلزم من عدم معرف الحكم عدمه فلا يلزم من انتفاء العلل الشرعية انتفاء معلولها الثاني انه لا يلزم
من انتفاء العلة انتفاء المعلول لامكان استناده الى علة اخرى سواء كانت من العلل الشرعية او العقلية فانكون [illegible] الفاسق علة لا باحة الدم لا
ينافي كون الردة علة لها كما ان كون الشمس علة للتسخين لا ينافي كون النار علة له ايضا ويمكن الجواب عن الاول بان انتفاء علة المعرف يقتضي انتفاء معلولها
وهو المعرفة بالحكم فيصح نفيه بالاصل ويمكن تقييد العموم والاطلاق بمفهوم العلة اذ بعد فرض تحصيل المعرف في العلة المفروضة لا يمكن المعرفة بالحكم في غير موردها
[illegible] للنبي المقصود فانه ان صح كلام الاشعري واضح الفساد واما عندنا فالعلة المفروضة تقتضي المصلحة الباعثة على تشريع الحكم المفروض بوجودها فينتفي
بغيره ولتوى بان تعليق الحكم على العلة يقتضي اناطة الحكم بخصوصها وجودا وعدما كما انها ما كانت على نحو العلل العقلية فلا يتوقف ذلك على كونها علة مكونة
كسائر القيود الماخوذة في الحكم وعن الثاني اولا بان المعلول بعد انتفاء علته المذكورة اما ان يستند الى علة اخرى او لا فان كان الاول لم يكن ما فرضناه علة اذ العلة
احد الامرين وان كان الثاني لزم وجود المعلول بلا علة وثانيا بان نقل التعليل ظاهر في تعليق الحكم على وجود العلة وانه منوط بها كما ذكر فيدل على انتفائه بانتفائها
فيكون مدلولا التزاميا للفظ فاذا قيل الخمر حرام لاسكاره فهم منه اناطة التحريم بالاسكار فكانه قال المسكر حرام فلو فرض ثبوت التحريم لغير المسكر وانما
كان للحكم الموقوف الحكم المعلل فمع الشك فيه يتعين الرجوع الى الاصل وثالثا بان تعليل الحكم الكلي بالعلة المفروضة في الاعتبار انه لا يمكن استناده
الى الواحد الى علتين مستقلتين في التاثير والا لكان العلة مجموع الامرين [illegible] ولو اللفظ المفهوم في استعمال العلة وتضمينها او دعا نعتا بان الا
او كل واحد منها في العلية وكل من الامرين

انتفاء العلة الاخرى هو كاف في المقام غاية انه لا يجدي فيما اذا كان هناك عموم او اطلاق يقتضي ثبوت الحكم في غير مورد العلة وكذا لو كان الحكم المفروض موافقا لمواردة لم يذكر هنا ولا لنه على النهي عن الاضداد الخاصة مع رجوعه عندنا لقائل به الى ايجاب المقدمة ولا على بطلان العبادات المضادة للمامور به والوجه في الاخير انه لا استثنا الفساد الى دليل خارج عن مدلول الامر وكان حكم الاضداد الخاصة عنده من هذا القبيل لتوقفه على مقدمة خارجية بخلاف الضد العام لكون النهي عنه من البين للامر حتى ادعى بعضهم فيه العينية كما مر في محله واما ايجاب المقدمة فالظاهر من كلام كثير منهم خروجه عن المفهوم حيث اوردوه نقضا على بعض الحدود المذكورة في محله كما عرفت ويبتني ذلك على ان دلالة اللفظ على اللازم البين بالمعنى الاعم هل يكون من باب المفهوم او لا كاللوازم الغير البينة وربما يستند في ايجاب المقدمة الى جواز خارجة عن مدلول اللفظ ومنها مفهوم الزيادة والنقصان كالو علق المنع في النكاح على الزائد على الاربع وفي الصلوة في المبتص بالتمام على ما زاد على الذراع والانتفاء على الناقص عن حد الكر الى غير ذلك فان المفهوم منها انتفاء الحكم في الناقص على الاول وفي الزائد على الثاني ومرجعه الى الوصف لما عرفت من ان تعليق الحكم عليه قيل انه على المفهوم يكون بمفاد الحال في الامثلة المذكورة من هذا القبيل وقد لا يفيد تعليق الحكم على احد الوصفين مفهوما كما لو وقع جوابا عن المفيد او ظهر من هنا الحكمة اخرى للتعيين سوى التخصيص ومنها مفهوم ترتيب الذكر في القرآن ونظم غيره بدل على ترتيب الحكم فانا استند في ذلك الى النص الدال على وجوب الابتداء بما بدا الله به كان من المنطوق والا فلا دلالة عليه الا اذا دلت القرينة على استعمال الواو فيه للترتيب ولو على سبيل المجاز فيرجع الى المنطوق وايضا منها مفهوم ترك البيان في موضع البيان كالجمع بين الفاطمتين ومثله الحكم في كل حكم يعم البلوى به فتشتد الحاجة اليه فترك البيان في مثله يدل على انتفاء الحكم فيه وهو الذي يعبر عنه بعدم الدليل دليل العدم ولا يبعد الحاق ذلك بالمفهوم ومنها مفهوم التعريض الحاصل بايراد الكلام في مقام مخاطبة المخاطب مثلا كرب واعتب بل اني دائما في امرهم تنابهك في الجمال او فال الخصم مسلم اليه لست فرابنا ولا امي فرابنه او قال الرانصابه من ناحيته اذ به المسلم من سلم المسلمون من يده ولسانه مشيرا به الى الخصوص المؤدي الى غير ذلك من الالفاظ الدالة من جهة الاشارة والسياق على مقصد خاص بطريق الامارة من غير ان يكون ذلك المعنى بخصوصه ماخوذا في المعنى المراد من نفس اللفظ على الحقيقة او المجاز او الكناية فلا يكون اللفظ مستقلا في افادة المعنى المذكور وانما يفهم من الاشارة بل الخصوص خارجا عن مدلول اللفظ مستندا الى قراين الحالية والمقالية وهي غير محصورة ومنها مفهوم الاعراض كما اذا عدوا ما فاخرهم واعرض عن ذكر اعظمهم قدرا واذ للحجة لا يكون هناك مانع من ذكره من خوف او نحوهما ولا يكون تركه لوضوح فلم يكن في الذهن والا برهن فكره فالدلالة فيه اذن ناشئة من جهة السكوت عنه عند التعرض له في مقام البيان الا من نفس اللفظ كما في محل المسئلة ومنها مفهوم الجمع كما في بعضهم المذاهب الكراهة مثلا عند تعارض الادلة وفيه ان فهم المعنى المذكور اما من جهة كون احد الدليلين قرينة على ما هو المراد من الاخر او من باب ترجيح احد المتعارضين لقوة الدلالة فيه وهما والمبين لذلك من المفهوم في شيء ومنها مفهوم تعارض الادلة حيث يبنى على التخيير او الترجيح وليس شيء منهما من المفهوم فضلا من التساقط ثم ذكر المحقق المذكور في مقام زيادة على المفاهيم المذكورة امورا وعدمها مفهوم تعيير الاسلوب في الدلالة على تبدل الحكم وغيره من النكات البيانية او البديعية كدلالتهما التقييد التلويح والاشارة والتلميح تتبع الموارد السكوت في المكان والزمان والجهة والوضع الحال والتمييز ونحوها ثم قال ويفصل الحال ان المعاني المستفادة قد تكون مفهومة من لفظه مستعملا فيها وقد يكون زائدا من الفهم والاستعمال كالتاكيد من الزيادة وضمير الفصل ونحوها وقد يكون مفهوما مراد الا استعمال ككثير من المفاهيم والاشارة والتلويح ونحو هما وقد يفهم بلا استعمال ولا ارادة كالمعاني الحقيقية مع قرينة المجاز وقد يكون استعمال الارادة كالكناية على الاقوى وانت اذا احطت خبرا بما تقدم في تعريف المفهوم والمنطوق واقسامهما تبين لك الحال في الاقسام المذكورة واما مفهوم الموافقة بقسميه المذكورين سابقا من فحوى الخطاب ولحن الخطاب فقد مر الاشارة اليه وسياتي تتمة الكلام في مباحث القياس

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على سيد المرسلين محمد وعترته وذريته الاكرمين الى يوم الدين قوله قال اكثر مخالفينا ان الامر بالفعل المشروط جائز وان علم الامر انتفاء شرطه الخ اما الشرائط المعتبرة في الفعل فقد تكون شرطا في وجوده وقد تكون شرطا في وجوبه وقد تكون شرطا فيهما ومحل الكلام في المقام فيما اذا علم الامر انتفاء شرط الوجوب سواء كان شرطا في الوجود ايضا اولا واما الشرط في وجود الفعل من غير ان يكون شرطا في وجوبه فلا خلاف ولا احد في جواز الامر به مع علم الامر بانتفائه فاطلاق الشرط في المقام ليس على ما ينبغي كما سنشير اليه المصنف ثم ان بعضهم فرض النزاع في المقام في خصوص شرائط الوجود دون الوجوب وهو فاسد اذ لا مجال لاحد ان يتوهم امتناع التكليف بذلك لبس في كلام الاصحاب ما يوهم ذلك كيف وتمثيلاتهم في المقام بانتفاء الشرط الغير المقدور صريح في وقوع النزاع في شرائط الوجوب وكيف يعقل القول بجوازه مع خروجها عن محل البحث فيتعين ان يكون النزاع في عنوان المسئلة فانه اذا كان المطالب الشرط في المقام هو شرط الوجوب فقد فرض انتفائه فلا محالة يكون التكليف منتفيا بانتفاء شرطه كما هو قضية الشرطية فكيف يعقل احتمال وقوع التكليف على ذلك الفرض حتى يتعقل النزاع فيه ومن هنا توهم القائل المذكور ان مرادهم بالشرط هو شرط الوجود دون شرط الوجوب اذ مع انتفاء شرط الوجوب وعلم الامر به لا يعقل تحقق التكليف في المقام بدون الوجوب فالوجه ذلك ويمكن دفعه بان يقال ليس الكلام في جواز الامر والتكليف حين انتفاء شرطه بل المراد انه هل يجوز التكليف باداء الفعل في الوقت الذي ينبغي فيه شرط التكليف بحسب الواقع مع علم الامر به بان يكون حصول التكليف به قبل مجيء وقت لا بقاء الذي فرض انتفاء الشرط فيه فان النزاع في المقام في تحقق التكليف قبل زمان انتفاء الشرط كما يظهر من تمثيلاتهم وعزي الى طائفة من المحققين التصريح به توضيحه انه لا يشك في كون انتفاء شرط التكليف مانعا من تعلق التكليف بالفعل حين انتفاء شرطه انما الكلام في جواز تعلق التكليف به قبل الزمان الذي ينتفي الشرط فيه اذا كان الامر عالما بانتفائه بعد ذلك او المامور سواء كان التكليف قبل مجيء زمان الفعل او قبل مجيء الزمان الذي يراد فيه بعض اجزاء الفعل ما ينتفي الشرط فيه بالنسبة اليه فعلى القول بالمنع يكون انتفاء شرطها للتكليف على الوجه المذكور مانعا من تعلق التكليف به مطلقا وعلى القول بالجواز لا يمنع ذلك من تعلق التكليف به قبل ذلك الذي ينتفي عند انتفاء الشرط او علم المامور بالحال ولو قيل بناء على المنع من التكليف مع علم الامر بالحال حسبما ادعوا الاتفاق عليه كما اشار المصنف اليه والحاصل انه لا منافاة بين انتفاء التكليف في الزمان المتاخر لانتفاء الشرط وحصول التكليف قبله بسقوطه بانتفاء الشرط فلعل الاظهر من انتفاء شرط الوجوب هو الاول ولا كلام في تحصيل النزاع في المقام هو ثانيا وما قد يتخيل من انه لا يعقل تعلق التكليف بالفعل قبل مجيء زمانه

الامر حصول التكليف لتعليقه بالفعل والسر فى ذلك بحسب الحقيقة تكليفا به فانه انما يكون المخاطب مكلفا بالفعل حين حصول ما علق التكليف عليه لا قبله مع انه
مان الوقت المعتبر فى الواجب على وجهين فانه قد يكون شرطا للوجوب والحال فيه على ما ذكرنا فلا يمكن ان يتقدمه الوجوب وقد يكون شرطا للوجود ولا مانع من تعلق
التكليف بالفعل قبله فيكون المكلف مخاطبا به مشغول الذمة باداءه فى وقته غير انه لا يمكن اداؤه قبل الزمان المفروض لكونه شرطا فى وجوده كما هو الحال بالنسبة الى المكان
الفعل لمن كان نائيا عنه حسبما مر بيانه فى مقدمة الواجب يكشف الحال فى ذلك ملاحظة حقوق الناس فانه قد يعلق اشتغال الذمة بها على حصول شىء كما اذا
ثبت الخيار فى البيع مع قبض البائع للثمن فان اشتغال ذمته برد الثمن بما لو فسخ فان ذمته مشتغلة بالفعل وان تاخر وقت ادائه وقد يمكن ان يجاب ايضا عن اصل
الايراد بان ما يتوقف عليه الشرط المفروض انما هو التكليف الواقعى والمبحوث عنه فى المقام هو التكليف الظاهرى ومرجع البحث فى ذلك الى كون التكليف الظاهرى
تكليفا حقيقيا او صوريا مجازيا فالقائل بجوازه فى المقام يقول بالاول والمانع منه يقول بالثانى وعلى هذا يمكن تصوير البحث بالنسبة الى زمان الواحد
ايضا الا ان الوجه المذكور غير سديد كما يتضح الوجه فيه انشاء الله ويمكن ان يقال ايضا ان المراد بالشرط فى المقام ما يتوقف عليه كل من وجوب الفعل ووجوده فى الواقع والمراد
بانتفاء الشرط انتفاؤه بغير اختيار المكلف فى قدرته وحاصله ان يتعلق الامر بفعل لا يتمكن المكلف من ايقاعه لانتفاء احد شرائطه لا عن سوء اختيار المكلف
فالمقصود بالبحث ان تلك الشرائط المفروضة كما انها شرائط لوجود الفعل ولوجوبه ايضا مع علم المامور بها فهل هى شرائط للوجوب مع جهل المامور ايضا اذا كان الامر
عالما بالحال وباستحالة وقوع الفعل من دونه فلا يمكن تعلق التكليف به او انه لا مانع من تعلق التكليف به قبل علم المكلف بالحال فتلك الشرائط شرائط
فى الحقيقة لوجوب الفعل على القول المذكور ايضا لكن لا مطلقا بل مع علم المامور ايضا على القول بامتناع الامر كما هو الحال كما حكى الاتفاق عليه الا فليست شرائط
للوجوب مطلقا فليلاحظ فى المسئلة شرطا للوجوب مطلقا حتى يتوهم التدافع فى العنوان بل المعتبر فيها اشتراط الوجوب على الوجه الذى قررناه ويتفرع عليه كونها شرطا فى
الوجوب ايضا مع علم المامور على حسب ما ذكر فالخلاف فى كونها شرطا للوجوب مع علم الامر ايضا او لا حسبما قررناه وح يمكن فرض انتفاء الشرط وتعلق الامر فى زمان
واحد كما اذا كانت المرأة حايضا بحسب الواقع وكانت جاهلة بحيضها فعلى القول المذكور يصح توجه الامر ولم يكن ما تاتى به مطلوبا بالشرع فهى غير ماذونة واقعا بها اذا
الصوم لكنها فاقدة فى اعتقادها مكلفة بالصوم واقعا وان لم يتمكن من ادائها وتظهر الثمرة فى عصيانها لامر الصوم لو افطرت متعمدة لما نفته افطارها
التكليف المفروض فى صدد العصيان وان كانت مفطرة بحسب الواقع بخروج الحيض فان المفروض ان خروجه لا يقتضى سقوط تكليفها بالصوم وقضاء التكليف
فى صدد العصيان والمخالفة بتعمد ذلك لكن لا يثبت الكفارة لو تعلقت بما اطر متعمدا كما توهم حسبما يأتى الاشارة اليه انشاء الله وقد يجرى ما قلنا بالنسبة الى بعض
الشروط الاختيارية اذا كانت شرطا للوجوب فى الجملة على تفصيل يأتى الاشارة اليه هذا وتفصيل الكلام فى المقام ان الامر بالشىء مع انتفاء شرطه المذكور بحسب الواقع
اما ان يكون مع علم الامر بذلك او مع جهله وعلى كلا التقديرين فاما ان يكون مع علم المامور بالحال او مع جهله وعلى كلا التقديرين فاما ان يكون مع علم المامور
بالحال او مع جهله وعلى التقادير فاما ان يكون التكليف به مطلقا او معلقا على استجماع الشرائط اما مع جهل الامر بالحال فلا اشكال فى جواز الامر معلقا على
وجود شرطه سواء كان المامور عالما بالحال او جاهلا كما انه لا اشكال فى المنع مع علمهما بالحال من غير فرق بين الملا والامر وتعليقه على حصول الشرط حسبما نشير
اليه المص من حكايته الاتفاق على منعه وظاهرهم تعميم الصورتين بل ربما كان المنع فى الصورة الثانية من وجهين نظرا الى قبح توجيه الامر نحو الغافل … من العامة
حسبما يأتى الاشارة اليه فى كلام السيد بقى الكلام فيما اذا كان الامر عالما بالحال والمامور جاهلا واراد توجيه الامر مطلقا او معلقا على الشرط المفروض واما اذا كان
جاهلا بالحال واراد توجيه الامر اليه معلقا على الشرط سواء كان المامور عالما بالحال او جاهلا فهذه مسائل ثلث تندرج فى العنوان المذكور منطبق على الفرض الاول
ونحن نفصل القول فى كل منها انشاء الله ثم نرجع الى الكلام فيما قرره المص وحكاه عن السيد فنقول اما المسئلة الاولى فقد وقع الكلام فيها بين علمائنا والاشاعرة
وقد احتمل بعض الافاضل فى محل النزاع وجهين احدهما ان يكون النزاع فى التكليف الواقعى الحقيقى فيراد انه اذا علم الامر انتفاء الشرط بحسب الواقع فهل يجوز
ان يطلب نفسه تكليفه على وجه الحقيقة اولا وثانيهما ان يكون البحث فى صدد الخطاب والتكليف الظاهرى فيكون المراد انه هل يجوز فى الفرض المذكور ان يصدر
عن الامر التكليف بالفعل من غير ان يكون غرضه فى الحقيقة طلب صدور الفعل عن المكلف بل غرضه صدور نفس التكليف فيكون الصادر عنه حقيقة هو صورة
التكليف لا حقيقته قال وكلمات القوم مشوشة هنا جدا بعضها يوافق الاول وبعضها الثانى اقول ستعرف انشاء الله بعد تقرير مناط البحث فى المسئلة انه لا تشويش
فى كلمات القوم وان محل الخلاف فى المقام انما هو الوجه الاول وان الوجه الثانى خارج عن محل النزاع فى المقام وانه لا خلاف فيه ظاهرا الا من نادر كما سنشير اليه
اقول انه لا خلاف لاحد فى جواز تعلق التكليف الظاهرى الحاصل بملاحظة الادلة الشرعية والقواعد المقررة فى الشريعة مع علمه تعالى بانتفاء شرط التكليف بحسب
الواقع سواء كان ذلك بنص الشرع وبنائه او بحكم العقل من جهة وجوب دفع الضرر المظنون والمحتمل ولا نزاع فى وقوع التكليف على الوجه المذكور وارتفاعه عن المكلف
عند ظهور انتفاء الشرط كيف وبناء الشريعة على ذلك فان المرأة مكلفة بالصوم فى اول النهار وان حاضت وقت الظهر مثلا وذلك تكليف ظاهرى لها بالصوم يرتفع
عند ظهور المانع ولذا تكون عاصية قطعا بالافطار قبل ظهور المانع وهكذا الحال فى غيرها من المكلفين اذا ظهر منهم انتفاء الشرط فى الاثناء فيكشف ذلك عن عدم تعلق
التكليف بحسب الواقع عند القائلين بالامتناع فى المقام بخلاف القائل بالجواز اذ يمكنه القول بحصول التكليف ولو بحسب الواقع ايضا وارتفاعه عند انتفاء الشرط
فيكون التكليف امام… ظاهريا وواقعيا عنده ايضا ولا يتوهم فى ذلك لزوم الاغراء بالجهل اذ ليس مبنى التكليف فيه الا على كونه ظاهريا محتملا المطابقة للواقع وعدمه بخلاف
الثانى من الوجهين المتقدمين لظهور التكليف فى ارادة الواقع فيتوهم لزوم الاغراء بالجهل كما سنشير اليه وليس وقوع التكليف على الوجه المذكور بسبب حصول التكليف
مع علم الامر بانتفاء شرطه فان التكليف الظاهرى ليس مشروطا بنفس الشرط المفروض فى التكليف الواقعى المشروط به بل هو حاصل بمجرد الامر انه عند القائلين
هذا وتحقيق الكلام فى بيان محل النزاع فى المقام يتم برسم امور احدها ان المراد بجواز التكليف بما لا يطاق عند القائلين به هو جواز التكليف بما لا يطاق على انه لا يطاق
وهو الذى وقع البحث فيه بين العدلية وغيرهم وهو انما يكون اذا كان كل من الامر والمامور عالما باستحالته او يكون الامر به على فرض امكان الفعل واستحالته
مع جهل احدهما به او جهلهما واما اذا كان الامر جاهلا باستحالته فلا اشكال فى جواز الامر به مطلقا اى من غير ان يكون على نحو التعجيز للحالين سواء كان المتعلق به تعجيزا

او تعليقيا او يكون الامر معتقدا امكانه او شاكا فيه و بعض الوجوه المذكورة مما لا خلاف فيه و بعضها مما وقع فيه الخلاف كما سيجيء انشاء الله في الجملة سواء كان المأمور عالما بالحال او جاهلا واذا كان الامر عالما والمأمور جاهلا فقد عرفت جواز الامر به على سبيل الاطلاق واما الامر به مطلقا على ما هو مفروض البحث في المقام فليس منع المانع منه من حيث استحالته ليكون تجويزه من قبيل تجويز التكليف بالمحال لا تمسك به القائلون بجوازه بل من حيث امكانه في نظر المأمور فيكتفي به القائل به في جواز التكليف فكما انه لا يقبح التكليف بالمحال مع جهل الامر باستحالته فقد يتخيل عدم قبحه مع جهل المأمور ايضا نظرا الى كون امكان الفعل في نظر المأمور مصححا لامر الآمر به وان كان ممتنعا في نظر الامر وسيتضح لك الوجه فيه بعد ما سنبينه من حقيقة التكليف ويشهد له انهم اثبتوا القائل بالجواز بنفي سقوط التكليف وارتفاعه من المكلف في جاهل انتفاء الشرط وعلم المكلف بانتفائه بل ولو علم بانتفائه قبل ذلك ولو كان ذلك من جهة جواز التكليف بالمحال لم يختلف فيه الحال فظهر انه لا ربط للمسئلة بمسئلة التكليف بالمحال ومدعى كون التكليف بالفعل على سبيل الحقيقة من قبيل التكليف بالمحال وجزئيا من جزئياته فلو كان البحث فيما احتاج الى عنوان جديد كما حكى عن بعض الاعلام ليس على ما ينبغي نعم يمكن دعوى كون ذلك في الحقيقة مندرجا في التكليف بالمحال فيتسدد عليه بامتناع التكليف بالمحال كما ادعاه جماعة في المقام منهم مرة لكن ليس ذلك من جهة كون مناط البحث في المقام هو التكليف بالمحال وفرق بين بين المقامين ثانيها ان انتفاء شرط الوجوب قد يكون لا عن اختيار المكلف وقد يكون عن اختياره كما اذا تعمد ترك المقدمة المفروضة سواء كانت عقلية او شرعية وتدقيق في الصورة الثانية انه لا مانع من تعلق التكليف به نظرا الى كون المكلف هو السبب في استحالته لما تقرر من ان المحال بالاختيار لا ينافي الاختيار ولو قلنا باستحالة التكليف بعد استحالة الفعل ولو من جهة اختيار المكلف فلا مانع من تعلق التكليف به قبل ذلك واعلم الامر بانتفاء شرط الوجوب زمان اداء الفعل من جهة اقدام المكلف على تركه فيما اذا كان تمكن المكلف من الشرط كافيا في ايجاب الامر وان زال عنه ذلك باختياره لم يكن شرط الوجوب منتفيا غاية الامر انتفاء شرط الوجود وهو خارج عن محل النزاع وان كان بقاء التمكن شرطا في الايجاب لم يعقل حصول الايجاب مع انتفائه ويدفعه وضوح الفرق بين ايجاب الفعل مع انتفاء التمكن من الشرط وايجابه مع التمكن منه والمفروض في المقام ارتفاع التمكن بعد الايجاب باختيار المكلف فاللازم منه بعد استحالة التكليف مطلقا سقوط التكليف به لا عدم تعلق التكليف من اول الامر والحاصل انا لو قلنا بكون ارتفاع التمكن عن اختيار المكلف غير مانع من بقاء التكليف بالفعل لم يكن شرط الوجوب منتفيا في المقام فيخرج بذلك عن مورد الكلام وان قلنا بكونه مانعا من بقائه فلا وجه لجعله مانعا من تعلق التكليف به من اصله مع التمكن من الشرط المفروض اقصى الامر عدم بقاء التكليف مع اقدام المكلف على ترك المقدمة واختياره ذلك فيكون الصورة المذكورة خارجة عن مورد بحثهم غير مندرجة فيما قرره من محل النزاع هذا وقد ذكر جماعة منهم الكرماني على ما حكى عنه والفاضل المحشي والمحقق الخوانساري اختصاص النزاع بالشروط الغير المقدورة للمكلف ويظهر ذلك من السيد حسبما يستفاد مما حكاه المص من كلامه ونظر اليهم من عرفه وقد قرر النزاع في الاحكام في خصوص ذلك ونص المدقق المحشي وتبعه بعض الافاضل بتعميم النزاع في للصنفين قائلا ان تخصيص الشرط بالشرط الغير المقدور غير جيد لان الشروط المقدورة التي يكون الواجب مشروطا بالنسبة اليها في حكم الشروط الغير المقدورة وداخل في محل النزاع حتى ان المسئلة المبنية على هذه القاعدة قد تناولت الشرط الاختياري وهي ان الصائم لو افطر ثم سقط فرض صومه لحيض او سفر والتعبير تناول الاختياري كما صرح به الاصحاب في هذه المسئلة انتهى وانت خبير بانه اذا كان انتفاء الشرط باختيار المكلف لم يكن هناك مانع من تعلق التكليف بالفعل فيكون ذلك ايجابا للفعل وللشرط معا كما هو الحال في ايجاب الطهارة المائية فانه اذا تعلق وجوبها بالمكلف كان ذلك مشروطا بالتمكن من الماء فاذا كان التمكن منه حاصلا للمكلف كان ابقاء التمكن مقدورا له ايضا وجب عليه ذلك ليتأتى منه اداء الواجب ولا يكون انتفاؤه لما في اول زمان الفعل كاشفا عن انتفاء التكليف بل قد يكون عاصيا قطعا وهو شاهد بتعلق التكليف مع علم الامر بانتفاء شرطه على الوجه المذكور وهذا جار في سائر التكاليف ايضا بالنسبة الى ابقاء القدرة عليها وعلى شروطها فاندراج الشروط المقدورة في محل النزاع يقضي بالتزام القائل بالمنع بامتناعه ايضا والظاهر انهم لا يلتزمون به وما ذكروه من الدليل عليه لا يفي بذلك قطعا نعم لو فرض عدم وجوب الشرط المفروض في نظر الامر صح ما ذكره من الحاقه كما هو الحال فيما فرضه من المثال فان ما ذكره من اندراج الشرائط المقدورة في محل النزاع فليندرج فيه خصوص هذه الصورة دون غيرها فان انتفاء الشرط المفروض في فرض عن اختيار المكلف منزلة انتفاء الشروط الغير المقدورة لجريان ما ذكروه من الدليل في ذلك ايضا بخلاف الصورة الاولى ولا يذهب عليك انه ان كان مأمورا بصوم ذلك اليوم مطلقا كان الواجب عليه ترك السفر حتى يتحقق منه الصوم الواجب كالحال فيه كسائر شروط الوجوب حسبما ذكرنا وان كان وجوبه عليه مشروطا بعدم السفر لم يكن مأمورا بالصوم مطلقا بل على تقدير انتفاء الشرط فيخرج عن موضوع هذه المسئلة ويندرج في المسئلة الثانية حسبما قرره السيد فادراج الشرائط المقدورة في المقام ليس على ما ينبغي كما لا يخفى ثالثها انه لا اشكال ظاهرا في جواز الامر بالفعل على سبيل الامتحان والاختبار مع علم الامر بانتفاء شرطه نظرا الى ان المقصود الامتحان فيما يقصده الامر من المكلف وقضية مع جهل المأمور بالحال فيتحقق التكليف بالفعل بحسب الظاهر قطعا ويرتفع ذلك بعد وضوح الحال ولا نعرف في ذلك خلافا من الامامية وغيرهم كما اعترف به بعض الافاضل سوى ما حكى عن السيد العميدي من منعه لذلك حسبما يستظهر من كلامه وهو ضعيف جدا لوضوح انه كما يحسن الامر للمصلحة الحاصلة في المأمور به كذا يحسن للمصلحة المترتبة على نفس الامر من جهة امتحان المأمور واختباره في الانقياد وعدمه وغيره ذلك وان لم يكن المط حسنا بحسب الواقع في نفسه ولم يكن المكلف متمكنا منه اذ غاية الامر عدم وجوب التكليف بالمحال في الصورة الاولى وحجة السيد على المنع ما فيه من الاغراء بالجهل نظرا الى دلالة ظاهر الامر على كون المأمور به مرادا للامر بحسب الواقع مع انه غير مراد في المفروض خلافه ولانه لو حسن الامر لنفسه لا لمتعلقه لم يتوقف الامر دلالة على الامر بما لا يتم به ولا على النهي عن ضده ولا على كون المأمور به حسنا وانت خبير بما فيهما اما الاول فاولا انه لا اغراء بالجهل بالنسبة الى التكاليف بعد ذلك لبناء الامر فيها على ظواهر الالفاظ المذكورة ونحوها ولذا ذهب معظم الاصوليين الى جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب ولو بما له ظاهر وهذا الامر بعد ذلك على وثانيا بالمنع من قبح الاغراء بالجهل مطلقا حتى فيما يترتب عليه فائدة مقصودة للعقلاء ويكون المقصود حصولها لفائدة بل لا يعد ذلك اغراء بالجهل الذي ليس المقصود به تلبسه بالواقع على المخاطب بل المراد منه ما يترتب عليه من المصلحة البينة المطلوبة عند العقلاء كيف وقد جرت عليه طريقة العقلاء قديما وحديثا في اختبار عبيدهم وخدامهم واصدقائهم وغيرهم من غير ان ينكره بعضهم ولا تأمل لاحد منهم في حسنه لا اختبارهم اقتضى مع وضوح قبح الاغراء بالجهل فلو

الاصد

فيعلم

فرض كونه اغراءً به فهو خارج عما يستفاد منه قطعاً وقد يقال بالمنع من ذلك ايضاً لتنبيّله اوامر الشرع لعلمه تعالى بحقائق الاحوال ولا يتصوّر في حقه تعالى قصد
الامتحان والاختبار بذلك كما يظهر ذلك من كلامه وكلام المصنف في اخر المسألة وبوهنه انه لا ينحصر المصلحة فيه في استعلام حال العبد بل قد يكون لاتمام الحجة عليه
او لترتب الثواب عليه من جهة توطين نفسه للامتثال او لظهور حاله عند الغير بحيث قوله تعالى في حكاية ابراهيم ان هذا لهو البلاء المبين ولا لزاما مزه على ذلك فانه
كلام واضح لا مخافية فيه واما الثاني فبظهور منع الملازمة فانه انما يلزم ذلك لو لم يكن الامر ظاهراً في ارادة المأمور به ويكون الامر الواقع على سبيل الامتحان مساوياً
لغيره في الظهور وليس كذلك عند جماعة اذ الاوامر الامتحانية من جملة المجازات عندهم ولا دلالة فيها على شيء مما ذكره بعد ظهور الحال ولا ينافي ذلك لدلالة عليه
قبل قيام القرينة ومما يستغرب من الكلام ما صدر عن بعض الاعلام من تفريع النزاع في خصوص ذلك المقام نظراً الى ان وقوع النزاع هنا في المقام الاول بعيد
جداً اذ هو من متفرعات النزاع في مسألة التكليف بما لا يطاق وليس ذا عليه هذا وليس بجواز التكليف بما لا يطاق ملحوظاً في وضع هذه المسألة فتعين ان يكون النزاع
في المقام الثاني واستشهد له بكلام المرتضى فانه بعد ما حكى عن المجوزين من جواز وقوع الاوامر الاختبارية لما يتفرع عليها من المصالح الكثيرة وجهها الطريقة على حجب
العادة قال والاصل في ذلك ان الامر قد يحسن لمصالح تنشأ من المأمور به يجوزه من جوّزه لذلك والمانعون قالوا الامر لا يحسن الا لمصلحة تنشأ من المأمور به انتهى
قال ولا يخفى صراحته فيما ذكرنا اقول انما جوّزوا الاوامر الامتحانية ونحوها مما لا يكون المقصود حقيقة حصول الفعل في الخارج فانه غني عن البيان ايشهد بحسنه
صغرى الوجدان حسبما مرّ وذلك وان لم يمنع من وقوع شبهة في جوازه لبعض الاجلة الا ان البناء على منع كثير من العلماء منه بل ظهوره اتفاق اصحابنا عليه حسبما
ذكره المصنف مما يستبعد جداً بل لا يبعد دعوى القطع بخلافه سيّما مع عدم تصريحهم بذلك فقد عرفت ان كون النزاع في المسألة في المقام الاول لا يدرجها في مسألة
التكليف بما لا يطاق وما حكي عن عبارة السيد لا دلالة فيه على المنع من الاوامر الاختبارية اذ لا يمكن ابتناؤه على كون الاوامر الاختبارية اوامر حقيقية ويشير اليه انه
دفع ذلك بان الطلب هناك ليس للفعل لعلمه تعالى بانتفائه بل العزم على الفعل فانه حينئذٍ مما ذكره من المبنى انما هو في الاوامر الحقيقية دون غيرها وكان الاولى
الاستناد في ذلك الى كلام السيد العميدي في المنية حيث انه ظاهر كلامه تقرير النزاع في الاوامر الامتحانية وانه بني على المنع مستدلاً بما مرّت الاشارة اليه مما تقدم من
استنادا المنع من صدور الاوامر الامتحانية ايلية انما كان لما ذكره في تقرير هذه المسألة وقد بني فيها على المنع مستدلاً بما مرّ فيكون محل النزاع عنده في المسألة خصوص
الاوامر الامتحانية دون غيرها منه الاتيان بفعل المأمور به فيصحح الاستشهاد به في المقام لكن يمكن ان يقال انه لا يريد بذلك المنع من صدور الاوامر الامتحانية المجازية
المستعملة في خلاف مدلول الامر بالنظر الى صيغته او مادتها فان باب المجاز واسع لا وجه للمنع منه وانما اراد بذلك دفع ما ذكره المجوز من ان حسن الامر بالشيء على
وجه الحقيقة لا يتوقف على مصالح تنشأ من حسن الفعل المأمور به بل قد يكون لمصالح تنشأ من نفس الامر به فيمكن صدور الامر على الوجهين فطال الوجه الثاني
منهما لا يترتب عليه ما ذكره من المفاسد حسبما فصّل القول فيه فجعل ذلك مناط الحكم بجواز صدور الامر مع علم الامر بانتفاء شرطه فاراد بهذا دفع ذلك بانه لو
جاز صدور الامر على الوجهين لزم الاغراء بالجهل نظراً الى ظهور الامر في ارادة فلو لم يكن ذلك مراداً مع عدم قيام القرينة عليه لزم الاغراء بالجهل نظراً الى
ويلزم ايضاً على جواز صدور الامر على الوجهين عدم دلالة مطلق الامر على وجوب مقدمته ولا النهي عن ضده الى آخر ما ذكره وهذا الكلام وان كان فاسداً لعجب
ما يظهر مما قررنا في المقام الا انه لا يرتبط بالمنع من صدور الاوامر الامتحانية المجازية حسبما توهم من كلامه والحاصل فيما ذكره بعد ما مرّ من كلام المرتضى ثم ان
توضيح الحال انه لا اشكال في جواز ورود الاوامر الامتحانية وعدم حصول جهة مقتضية في صدورها حسبما ذكرنا انما الاشكال في كون الامر المتعلق بالفعل
على الوجه المفروض امراً حقيقياً او صورياً مجوزاً به بالنسبة الى الصيغة باستعمالها في مجرد الطلب والمادة باستعمالها في مقدمات ذلك الفعل فقط دون
نفسه فان قلنا بكون ذلك امراً حقيقياً وتكليفاً بذلك الفعل ثم القول بجواز الامر بالشيء مع علم الامر بانتفاء شرطه من غير تجوّز فلتم وان لم نقل بكون ذلك
امراً حقيقياً ولا تكليفاً بالفعل على وجه الحقيقة لم يكن الامر بالشيء مع علم الامر بانتفاء شرطه جائزاً وجواز ورود الاوامر الامتحانية لا يفيد جواز ذلك اذ المفروض
خروجها عن حقيقة الامر والكلام انما هو في الامر بالفعل على وجه الحقيقة والتكليف الحقيقي به دون المجازي وبيان الحق في ذلك يتوقف على تحقيق حقيقة
التكليف فمبنى النزاع في المسألة ان الامر الذي لا يراد به ايجاد الفعل هل هو امر حقيقي ام لا اذ لا نزاع لاحد في عدم جواز تعلق الصيغة التي يراد بها حصول الفعل
بحسب الواقع بالمستحيل فان امكان المراد في نظر المريد شرط عقلي في تحقق الارادة لا مجال لانكاره ولم ينكره احد منا بعقلاً وكذا لا اشكال ولا نزاع في المقام في
جواز استعمال صيغ الامر لمجرد الامتحان والاختبار من غير ارادة لحصول الفعل بحسب الواقع وانما وقع النزاع في ايجاب الشيء والامر به مع علم الامر بانتفاء شرطه من
جهة الاختلاف في حقيقة الامر ومعنى الايجاب والتكليف فمن اخذ في حقيقته الارادة منع منه ومن لم يأخذ ذلك في حقيقته حسبما يبين جوّزه فالنزاع اذا قرر بالنسبة
الى جواز الامر والتكليف كما هو ظاهر عنوان المسألة كان نزاعاً معنوياً مبنياً على الوجهين كما يظهر من ملاحظة ادلة الطرفين من غير حصول غلط في كلام احد من الفريقين
كما لا يخفى بعد التأمل فيما قررنا وان قرر النزاع في تعلق صيغة الامر بالمكلف على الوجه المذكور كان نزاعاً لفظياً فان المانع انما يمنع من توجيه الصيغة التي يراد بها
ايجاد الفعل واقعاً والمجيز انما يجيز توجيه الصيغة التي لا يراد بها ذلك ولا خلاف لاحد من الجانبين في المقام في استحالة الاول ولا في جواز الثاني نعم وحينئذ
بناء الحق في المسألة مبني على المسألة المذكورة فلا ضير لو اشرنا الى ما هو التحقيق فيها وان مرّت الاشارة اليها غير مرة في المباحث المتقدمة فنقول ان الذي يظهر بعد
التأمل ان حقيقة التكليف والايجاب هي التي تقتضيه صيغة الامر هو اقتضاء الشيء من المكلف واسناده اليه منه على وجه المنع من الترك وارادة ذلك من المكلف
ارادة فعلية جازمة حاصلة بقصد الانشاء من صيغة الامر وغيرها مما يراد به حصول ذلك سواء تعلقت به الارادة النفسية الحاصلة لذات الامر بان يكون مريداً
لذلك الفعل في ذاته مع قطع النظر عن الانشاء المذكور كما هو الحال في معظم التكاليف الصادرة من الناس مما لا يقصد به الاختبار ونحوه او لم تتعلق به كما هو الحال
في التكاليف الشرعية الظاهر انه لو تعلقت ارادته تعالى بالفعل ابتداءً على الوجه المذكور حسبما يقتضيه الامر لو قلنا باتحاد الطلب والارادة بالمعنى المذكور لم يكن
تخلف المراد عنه وكان صدور الفعل عن المكلف على سبيل الالجاء والاضطرار من غير ان يمكن منه تحقق العصيان كما يومي اليه قوله تعالى لو شاء لهديكم اجمعين وهو
مع كونه خلاف الضرورة مخالف للحكم الباعثة على التكليف ومن البين ان التكليف انما يحصل بالامر وهو مدلول الامر انما يحصل باستعمال الصيغة فيه من غير ان يكون

له واقع يطابقه او لا يطابقه بل استعمال اللفظ فيه هو الانشاء والايجاد فيكون معناه حاصلا به لذلك ومن البيّن ان الارادة النفسية غير حاصلة بتوسط
الصيغة بل هي امر واقعي نفسي حاصل للآمر مع قطع النظر عن الصيغة المفروضة فلا مدخل للانشاء في حصولها والدلالة عليها فالطلب والتكليف الحاصل بصيغة
الامر غير الارادة المفروضة نعم هو متحد مع الارادة الفعلية اذ هو عين الاقتضاء الحاصل بصيغة الانشاء كما مرت الاشارة اليه نعم قد يتحقق بحصول ارادة الطاعة
من خصوص المطيع نظرا الى ارادة اتحاد فانها ارادة الطاعة بالعرض حيث ان ارادة السبب ارادة للمسبب كذلك مع العلم بالسببية ويجري خلافه بالنسبة الى الاخرى
ذلك كلام آخر لا ربط له بالمقام ويشير الى ذلك اي تعدد الارادتين المذكورتين ما ورد من ان الله تعالى امر ابليس بالسجود لآدم ولم يشأ منه ذلك ونهى آدم عن
اكل الشجرة وشاء منه ذلك ويظهر به ذلك لان الاوامر الامتحانية اوامر حقيقية مشتملة على حقيقة الطلب المدلول لصيغة الامر الحاصلة بانشاء الصيغة ايجابا على
نحو غيرها وان خلت عن ارادة الفعل على الوجه الآخر فان ذلك خارج عن معنى الامر كما بيّناه ولم ادر من نبّه من الاصحاب على ما قررناه من مغايرة حقيقة الطلب الحاصل
بالصيغة لارادة الفعل على الوجه المفروض سوى المدقق المحشي ره فانه اشار الى ذلك في بحث مقدمة الواجب قال ان العلم بعدم الصدور او امتناعه لا يستلزم القبح الا
لارادة وجود الفعل وطلبه وقصد تحصيله اذ بعد العلم بعدم الوقوع قطعا لا يجوز من العاقل ان يكون بصدد حصول ذلك الشيء ويقضي العقل بان الغرض من
الفعل الاختياري يجب ان يكون محتمل الوقوع وان لم يجب ان يكون مظنونه ومعلومه وقد تقرر ان الغرض من التكليف ليس ذلك بل الابتلاء لا بمعنى تحصيل
العلم بما لم يكن معلوما بل بمعنى اظهار ما لم يكن ظاهرا انتهى وهو كما ترى صريح فيما قررناه الا انه مخالف لظاهر ما اختاره الاصحاب من اتحاد الطلب والارادة ويمكن
تنزيل كلامهم على اتحاد الطلب والارادة التي بعينه وهي ما ذكرنا من الارادة الفعلية الانشائية المعبّر عنها بالاقتضاء والاستدعاء دون الارادة النفسية المتعلقة
بحصول الفعل من المكلف حسبما مرّ تفصيل القول فيه وما ذكره من الوجه في خلو الامر عن الارادة المذكورة مذكور في كلام الاشاعرة وقد بيّنّا مفصلا في محله اذا تقرر ذلك
فنقول ان ما قد يتخيل من الوجه في امتناع الامر بالفعل على علم الامر بانتفاء امور احدها استحالة تعلق الارادة بالمحال فبعد علم الامر بانتفاء الشرط لا يعقل منه ارادة
الفعل ويدفعه ما عرفت من ان المستحيل انما هو ارادة الفعل في النفس وهو محل النزاع دون الارادة الفعلية الانشائية الحاصلة بانشاء الصيغة وقد عرفت الفرق
بين الامرين وان معنى الامر والتكليف هو الثاني دون الاول ثانيها حكم العقل بقبح طلب المحال والزام المكلف بما يستحيل صدوره منه ثالثها خلو الطلب المفروض
عن الفائدة فلا يعقل صدوره عن الحكيم ويدفعهما ان ما ذكر انما يتم لو قلنا بالجواز مع علم المامور بالحال واما مع جهله وامكان الفعل في نظره فلا وجه لقبح
العقل للطلب المفروض ولا لعدم ترتب مصلحة عليه لوضوح ان الطلب كما يحسن لمصالح حاصلة في الفعل المطلوب كذا يحسن لمصالح مترتبة على نفس الطلب مع حصولها
وما يتوهم من خروج ذلك عن محل البحث لخروج الامر عن حقيقته وكونه امرا صوريا محضا مدفوع بما عرفت من ان حقيقة الطلب لا ينفك عن ذلك وهي حاصلة
في الاوامر الامتحانية قطعا غاية الامر خلوها عن الارادة بالوجه الآخر وقد عرفت انها خارجة عن معنى الامر لا ربط لها بحقيقة مدلول الصيغة فاتضح بذلك انه
لا محذور في الامر بالفعل مع علم الامر بانتفاء شرطه وما عزي الى الاصحاب من المنع مبني على ما ذكر وقد ظهر مما قررنا فساد مبناه فاتجه القول بالجواز وليس فيه
مخالفة لاجماع الاصحاب اذ لا يعلم منهم انعقاد اجماع منهم عليه ولا وقفنا على ادعاء الاجماع عليه كيف وقد ذهب المفيد الى جواز نسخ الفعل قبل حضور وقته
وهو من جملة جزئيات هذه المسألة فانه اذا امر بالشيء ثم نسخه قبل حضور وقته كان امرا بالشيء مع علمه بانتفاء شرطه الذي هو عدم النسخ وحيث انا عرفت
عندنا القول بالمنع في المقام فالمعروف هناك القول بالمنع ايضا والمختار عندنا الجواز في المقامين ومن الغريب ان بعض الافاضل مع قطعه في المسألة بالمنع
اجاب عما احتجوا به من امر ابراهيم عليه السلام بذبح ولده حسبما يأتي انه يمكن ان يكون ذلك من قبيل نسخ الفعل قبل حضور وقته مع ان ذلك ايضا عين محصول المستدل
من وقوع الامر على النحو المفروض واما المسألة الثانية فقد اختلفوا فيها ايضا بل قرّر السيد النزاع في المسألة في ذلك بخصوصه واستحسنه المص وقد نص السيد
بالمنع منه واختاره المص وربما يظهر ذلك من غيرهما ايضا وقد يستفاد ذلك من اطلاقهم المنع من الامر بالشيء مع علم الامر بانتفاء شرطه بناء على تعميم الامر للتنجيزي والتعليقي
ويبعد ان الامر التعليقي لا يتعلق بالمكلف الا بعد حصول ما علق عليه فلا امر في الحقيقة قبل حصوله وانت خبير بان تخصيصه النزاع بالصورة المذكورة مخالف
لظاهر كلمات القوم بل صريحها وما يقتضيه ادلتهم في المسألة حسبما سيجيء الاشارة اليه فان قضية كلماتهم وقوع النزاع في تعلق التكليف بالمكلف فعلا مع
علم الامر بانتفاء شرطه في المستقبل الا ان يكون البحث في خصوص التكليف المعلق على الشرط كما ذكره السيد اذ غاية الامر قبح الاشتراط حسبما قال القوم فيراد
قبح القاء الخطاب المفروض وليس مناط البحث فيه امكان تعلق التكليف بالمكلف بحسب الواقع واشتغال ذمته باداء الفعل مع علم الامر بانتفاء شرطه وعدمه كما هو
صريح كلماتهم وقضية ادلتهم والتفريع الذي فرعوه عليها وكانه ذكر النزاع فيما ذكره لوضوح فساد ذلك وكونه من قبيل التكليف بالمحال او من جهة ظهور التدافع
بين حصول التكليف وفرض انتفاء شرطه فنزل الخلاف فيه على ما قرره وقد عرفت اندفاع الوجهين مضافا الى ان ظهور منع الخلاف في شيء لا يقتضي عدم كونه موردا
للخلاف مع اشتهار المخالف فيه وتنزيل الخلاف فيه على ما ذكره مما لا وجه له بعد تصريحهم بخلافه وان امكن وقوع الخلاف فيه ايضا لانه غير المسألة المفروضة
بل امكن ادراجه فيما عنونوه بناء على تعميم الامر للتنجيزي والمعلق حسبما اشرنا اليه فتخصيص النزاع به غير متجه وكيف كان فالظاهر ايضا جواز ذلك للاصل وانتفاء
المانع وما يتخيل للمنع امور منها انه من التكليف بالمحال لتعلق الطلب بما علم الامر استحالته ومنها لزوم العبثية والخلو عن الفائدة لعلمه بعدم حصول المكلف به بل
ارتفاع التكليف لانتفاء شرطه ومنها قبح الاشتراط من العالم بالعواقب اذ مقتضاه الشك في حصول الشرط وعدم علمه بالحال حسبما اشار اليه السيد والكل مدفوع
اما الاول فبما عرفت من عدم لزوم محذور من الجهة المذكورة مع تنجيز الامر فكيف مع تعليقه على الشرط ومع الغض عن ذلك فانما يلزم التكليف بالمحال لو كان هناك
اطلاق في التكليف وليس كذلك اذ المفروض تعليقه على شرط غير حاصل فهو في معنى عدم التكليف لقضاء انتفاء الشرط بانتفاء المشروط فهو نظير القضية الصادقة مع
كذب المقدمتين واما الثاني فلان فائدة صدور الامر ليست منحصرة في الاتيان بالفعل لئلا يترتب عليه فائدة بعد العلم بتواتر انتفاء شرطه بل هناك فوائد اخر
كما عرفت ذلك في المسألة السابقة واما الثالث ففيه اولا المنع من دلالة الاشتراط على الشك بل معناه اناطة الحكم بما علق عليه نعم قد يستفاد ذلك من بعض
الادوات حسبما ذكروه في التعليق الحاصل بان كيف والاطلاق الامر قد يفيد خلاف المقصود لدلالته على الاذن على الاطلاق او الوجوب مع ان المفروض كونه مشروطا

وثانياً ان

وثانيا ان اقصى ما يفيده تشكيك المخاطب في انه يريد بين حصول الشرط وعدمه اعم من ان يفاد انه شك المتكلم ولو سلم كونه حقيقة في الثاني فلا مانع من الخروج عنه
بعد قيام الدليل عليه فقد يستفاد من ذلك المنع من الاشتراط في حق العالم اذا كان عالما بحصول الشرط ايضا ولذا نص السيد على المنع منه ايضا كما سيجيء واما المسئلة
الثالثة فان كان الامر ظانا بحصول الشرط فلا اشكال في جواز الامر به دون تعليق على الشرط لقيام الظن في ذلك مقام العلم كما سيجيء الاشارة اليه في كلام السيد
الا انه معلق في الواقع على حصول الشرط وانما الاطلاق نظرا الى ظهور حصوله فيكشف عند ظهور انتفائه عدم حصول التكليف من اصله ويحتمل القول باطلاق الامر
حصول التكليف ح مطلقا لاعتقاد حصول الشرط غاية الامر سقوطه عند انكشاف فساد الظن كما هو الحال في صورة القطع به بعد انكشاف فساد قطعه ان كان ظانا بحلا
يحتمل ايضا الحاق ظنه بالعلم لقيامه مقامه عند انسداد باب العلم فيكون مانعا من اطلاق الامر وربما يتوهم المنع من تعليق الامر على الشرط المفروض نظرا الى الشرط
المذكور وهو ضعيف جدا اذ غاية ما يقتضيه التعليق قيام الاحتمال الحاصل في المقام فجواز تعليق الامر عليه مما لا ينبغي الريب فيه بل يحتاج ان يوجه جواز الاطلاق
الامر ايضا لما تقرر في صورة الشك وان كان شاكا فيه فقضية كلام السيد فيما ياتي المنع منه ايضا وكانه لذلك لان الاطلاق على حصول الامر مع انتفاء الشرط ايضا ويدفعه
ظهور ارادة التعليق في مسئلة وان لم يصرح به كما هو الظاهر من ملاحظة الاوامر المطلقة الدائرة في المخاطبات العرفية نعم لو دار الامر في اطلاق الامر مع حصول الشرط وعدمه
لم يجز ذلك قطعا ولو جوزنا الامر بالشيء مع علم الامر بانتفاء شرطه حسبما مرت الاشارة اليه ويحتمل ح جواز اطلاق الامر على الوجه الذي في صورة الظن فيتعلق
به التكليف عند انتفاء الشرط بل يقع من جهته لا انه يكشف انتفاؤه من اصله فيكون المصحح له جهل الامر بالانتفاء فان قلت امكان الفعل شرط في تعلق التكليف وهو
مشكوك في المقام والشك فيه قاض بعدم جواز الاقدام على المشروط به قلت قيام احتمال حصول الشرط قاض بامكان الفعل في نظر الامر وهذا القدر كاف في الاقدام عليه
على ان اشتراط الامكان الواقعي غير ظ غاية الامر بعد ظهور الامتناع يرتفع التكليف ح فكما يقوم الاحتمال المذكور بالنسبة الى حصول الشرط في الزمان اللاحق كذا
يجري في المقارن اذا شك في حصوله وان كان الحال في الاول اولى قوله فاجاز مع علم المامور ايضا ما ذكره مبنيا على قاعدتهم من تجويز التكليف بما لا يطاق فمثل كثير
منهم الاتفاق على منعه غير متجه على اصولهم الا ان يكون المراد الاتفاق على عدم وقوعه او يراد الاتفاق على المنع بناء على امتناع التكليف بما لا يطاق ولا يخفى بعده
وقد يقال انه لما كان المفروض انتفاء شرط الوجوب كان القول بحصول الوجوب ح تناقضا وتجويزهم حصول الامر مع جهل المامور والامر بملاحظة الامر الظاهري ومرتبة
جار في المقام نظرا الى علم المامور بالحال وانت بعد التامل فيما قررنا في محل النزاع تعرف ضعف ذلك ايضا فليس المانع ح سوى لزوم السفاهة والخلو عن الفائدة فاذا لم
يكن هناك مانع عقلي من ذلك على اصولهم لم يتجه حكمهم بالمنع من جهته قوله وشرط اصحابنا في جوازه اه ظاهره يعطي تجويزهم للامر ح مطلقا ومعلقا على الشرط
مع الظن بحصول الشرط والشك فيه بل والظن بعدمه وسيأتي في كلام السيد المنع من الثاني مع اطلاق الامر فيكون مانعا من الثالث بالاولى وظ المص التسليم لجميع
ما ذكره ويمكن حمل كلامه هنا على جواز الامر في الجملة ولو معلقا على الشرط فان ذلك مما لا مانع فيه في شيء من الوجوه المذكورة كما لو امر الله زيدا بصوم غد وهو يعلم
موته فيه وظ كلامه يعطي اندراج الامر المتعلق بالشخص المنفرد في محل النزاع كما يظهر من غيره ايضا وهو كذلك اذ لا فرق بين اتحاد المامور وتعدده فيما بنوا عليه الاصل المذكور
ولكن حكي عن قاضي القضاة نفي الخلاف عن عدم جوازه والوجه فيه غير ظ على اصولهم قوله لكن لا يعجبني التحجير اه قد عرفت الوجه فيه فان اطلاق الشرط
في المقام غير متجه لاندراج شروط الوجوب المقدورة في التحجير المذكور مع انه لا خلاف في جواز الامر مع العلم بانتفائها بل وكذا الكلام في شرائط الوجوب لو كانت
مقدورة على تفصيل مرت الاشارة اليه وقد يجعل الوجه فيه ان ظ العنوان المذكور هو ان يكون النزاع في جواز اطلاق الامر مع علم الامر بانتفاء شرطه وليس الكلام
فيه لاشتماله على المناقضة حسبما مرت الاشارة اليه بل انما البحث في جواز الامر معلقا على الشرط المفروض حسبما ذكره السيد في بيان محل الخلاف واستحسنه المص
وهذا الوجه وان كان متجها في بادي النظر الا انه مدفوع بما عرفت غير موافق لما ذكره من الوجه في ترك العدول عن قصده مطابقته دليل الخصم لما عنونوا به الدعوى
فانه انما يوافق الوجه الاول حيث ان بعض ادلتهم انما يفيد جواز الامر مع انتفاء شرط الوجوب كما سيأتي الاشارة اليه في كلام المص مضافا الى ما المحكي عن المص وجه
عدم الاعجاب قوله بشرط ان لا يمنع المكلف او بشرط ان يقدره مما ظ في كون الكلام في الشرائط الغير المقدورة للمكلف دون المقدورة ولو كانت من شرائط الوجوب
قوله ويزعمون انه يكون مامورا بذلك مع المنع قد يقال انه اذا فرض كون الامر معلقا على الشرط المفروض فكيف يعقل ان يكون مامورا به مع انتفاء الشرط ويمكن ان يوجه
بان المراد انهم يزعمون جواز امره التعليقي مع انتفاء الشرط وايضا ليس المراد تعلق الامر بتنجيزه حال انتفاء الشرط وهذا العنوان كما ترى تحرير للمسئلة الثانية والمعروف
في كتب القوم بيان المسئلة الاولى وهو المناسب لما ذكره من الادلة وقد تدرج مدرجها بناء على تعميم الامر في كلامهم للتعليقي والتنجيزي حسبما اشرنا اليه قوله فلا
يجوز ان يامره بشرط فان كان عالما بحصول الشرط جاز الامر ولم يجز الاشتراط وان كان عالما بعدمه لم يجز الامر ولا الشرط فلا يصح الامر مطلقا ولا مشروطا ح
في تدريج المسئلة الاولى في كلامه ايضا وفي قوله فيه منا ان نامره بذلك الا مجرد ولا نقطع على ذلك ايضا قوله فاذا فقد العلم فلا بد من الشرط هذا يدل على بنائه على المنع في
المسئلة الثالثة وح فلا بد من الاشتراط في صورة الشك في حصول الشرط والظن بعدمه وقد يتامل في امتناع الامر في صورة الظن تنزيلا له منزلة العلم وهو بعيد لظنانه
تامل في جوازه وليس في كلامه ما يفيد المنع منه نعم قد يجعل حكمه بقيام الظن مقام العلم عند انسداد سبيل اليه شاهدا على المنع فيه نظر لا يخفى ثم ان ما اسند
اليه من قبح الامر مط في صورة العلم بانتفاء الشرط مما قد علمت ما فيه واما ما ذكره من قبح الاشتراط مع العلم بوجود الشرط فالوجه فيه هو ما قدمنا من اللغوية والدلالة
على حصول الشك وقد عرفت ما يرد عليهما قوله واقلها ارادة المكلف قد يدفع في توجيه الدليل انه مبني على كون الارادة خارجة عن قدرة المكلف فان سائر الافعال
انما يكون مقدورة بحصولها بارادة المكلف فلا يكون الارادة مقدورة لحصولها بغير توسط الارادة والا لزم التسلسل واذا كانت غير مقدورة وكان التكليف حاصلا
من دون حصولها ثبت المدعى وان لم يثبت التكليف مع انتفائها لزم ما ذكره من اللازم وفيه اولا ان التقرير المذكور لو تم فانما يجري في خصوص الارادة دون سائر
الشروط المفقودة وقضية التقرير المذكور جريان الدليل في غيرها من سائر الشروط المفقودة حيث كان كل ما لم يتم ضد المنهي شرطا منه وثانيا ان عدم
مقدورية الارادة ممنوع وكونها غير حاصلة بارادة اخرى لا يفيد ذلك فانها مقدورة بنفسها ويكون غيرها مقدورة بتوسطها وثالثا بان محل النزاع في المقام هو
بالنسبة الى شروط الوجود دون الوجوب والارادة من شروط الوجود بالاتفاق سواء كانت مقدورة او غير مقدورة فتكون خارجة عن محل النزاع وقد يوجه الاستدلال

بنحو آخر بان يق ان كلما انتفى شرط من شروط الفعل فهو مما يمتنع حصوله في الخارج لكون انتفائه معلوما لله تع فلو حصل في الخارج لزم انقلاب علمه تع جهلا و
هو مح فالملزوم مثله فاذا كانت تلك الشرايط المفقودة ممتنعة لم تكن مقدورة ولا تتعلق القدرة غير ظاهر غاية الامر ان يقتضي ذلك امتناعها نظرا الى اختيار المكلف
فههنا وهو لا ينافي المقدورية بل يؤكدها نعم لو كانت ممتنعة من دون اختيار المكلف تم ما ذكر الا انه ليس كذلك ولو سلم عدم مقدوريتها فليس الوجوب مشروطا بالنسبة
اليها اذ ليس جميع الشرايط مشروطا في الوجوب فهي خارجة عن مورد النزاع ومجرد عدم مقدوريتها نظرا الى الوجه المذكور لا يقتضي تقييد الوجوب بها وانتفائه مع انتفائها
قوله لم يعلم احد انه مكلف قد عرفت ان العلم بحصول التكليف الظاهري حاصل بالاتفاق ولو مع عدم حصول الظن بمطابقته للواقع اذ ثبت التكليف بملاحظة الطريق
المقرر في الشريعة لاثبات التكاليف الشرعية كما في العلم بتكليف المرأة بالصوم مع شكها في طرو الحيض في اثناء النهار او ظنها به فالملازمة المدعاة وما ذكر في بيانه
لا يفيد ذلك اقصى الامر ان يفيد عدم علمه بكونه مكلفا نظرا الى حكمه الواقعي الاولي واما تكليفه الظاهري فليس مشروطا به حسبما قدمنا الاشارة اليه قوله و
لو اجتمعت الشرايط عند دخول الوقت لا يخفى ان مجرد اجتماع الشرايط عند دخول الوقت لو كان كافيا في حصول اليقين بالتكليف لجرى في المضيق ايضا اذ حصل
اجتماع الشرايط عند دخول وقته وكيف يعقل حصول اليقين ح بالتكليف مع الشك في طرو المانع او ارتفاع بعض الشرايط في الاثناء وكان مراد المورد بما ذكره مضي مقدار
اداء الفعل مستجمعا للشرايط بعد دخول الوقت وح يحصل اليقين بالاشتغال في الموسع ويندفع ان الحاصل ح هو اليقين بسبق الاشتغال لا كونه مشتغلا بالفعل
بالنسبة الى ما ياتي حسبما قرره في الجواب قوله لم يعلم ابرهيم وجوب ذبح ولده كان الاظهر ان يجعل تالي الشرطية المذكورة عدم امر ابرهيم بذبح ولده والتالي ظ
لدلالة الاية الشريفة على الامر به وانهم لو لا تعلق الامر به لم يعلم امره بوجوب ذبح ولده لامتناع الجهل على النبي سيما بالنسبة الى الاحكام الشرعية وقد علم ذلك
نظرا الى اقدامه على الذبح وكانه راعى في ذلك الاختصار فانه لما كان علم ابرهيم دليلا على الامر جعل ذلك تاليا للشرطية قوله وانما هو في الشرط الذي توقف
عليه تمكن المكلف اه لا يخفى ان من الشروط ما يتوقف عليه حصول الفعل من غير ان يتوقف تمكنه منه عليه كالشروط الوجودية المقدورة للمكلف ومنها ما
يتوقف عليه حصول تمكن المكلف من الفعل كالقدرة على مقدمات الفعل وح فقد يتوقف عليه حصول القدرة وقد يتوقف عليه بقائها والصورة الاولى خارجة
عن محل النزاع قطعا وكذا الصورة الثانية بعينها في محل البحث لتوقف تمكن المكلف من الفعل عليها اما ابتداء او استدامة ومن البين
ان ما يتوقف عليه بقاء القدرة قد يكون مقدورا للمكلف وقد لا يكون مقدورا له واندراج الاول في محل النزاع غير ظ كما عرفت وقد يخص كلامه بالقسم الاول
او ما يعمه والثاني مع عدم كون البقاء مقدورا للمكلف كانه لذا جعل الوجه في عدم الايجاب من الترجمة المتقدمة كونها اعم من المقدمات المقدورة وغيرها مع
ان محل الخلاف هو الثانية لا غيرها لكن قد عرفت ان ظ الاطلاق ما ذكر اعم من ذلك ويرد عليه ما مر من الاشارة اليه من جريان الخلاف في بعض شروط الوجوب مما
يكون مقدورا للمكلف فالاوجه للحصر المدعى قوله المنع من بطلان اللازم هذا مبني على حمل العلم بالتكليف على العلم بتعلق التكليف به واقعا وهو مقصود
السيد ايضا وقوله وليس يجب اذ لم يعلم قطعا انه مامور بان يسقط عنه وجوب التحرز اشارة الى ثبوت التكليف الظاهري بالنسبة اليه وحصول العلم
به كما حسبما قرره لكن لا يعتبر فيه ح حصول الظن بالواقع بل يكفي فيه الرجوع الى الطريق المقرر شرعا ظنا كان او غيره حسبما مر من الاشارة اليه قوله لا بعد
تقضي الوقت ونحوه وجه هذا في المضيق واما في الموسع فيكتفي فيه بتقضي مقدار الفعل ومقدماته التي يتوقف عليها الفعل ح وقد يعمم الوقت في كلامه
بحيث يشمل ذلك قوله بل كلف بمقدماته اه لا يخفى ان ما ذكره خلاف الظ قوله تع اني ارى في المنام اني اذبحك فانظر ماذا ترى فان الظ منه كون المامور
نفس الذبح وحمله على ارادة المقدمات مجاز وجعل قوله تع قد صدقت الرؤيا قرينة عليه حسبما ادعاه ليس باولى من العكس لكن يمكن ان يق ان دوران الامر بين الوجهين
كاف في دفع الاستدلال نظرا الى قيام الاحتمال الا ان يق بترجيح المجاز الثاني نظرا الى قربه بل يمكن ان يق بحصول التصديق على سبيل الحقيقة اذ لم يكن سوى
الاتيان بسبب الذبح وقد اتى به وان لم يتفرع عليه ذلك لمنعه تع الا انه يخرج ح عن محل البحث لاداء المامور به وكذا الحال لو قيل بحصول فري
الاوداج والتيام العضو بامر الله تع وكل من الوجهين بعيد مضافا الى نزول الفداء اذ هذا ظاهر جدا في كون المط نفس الذبح وعدم حصوله في المقام بجعل الفداء
عوضا عنه واحتمال كونه فداء عن الذبح نظرا الى ما يظن من حصول الامر به بعد ذلك او عن بقية المقدمات التي لم يؤمر بها وظن انه سيؤمر بها من التكلفات البعيدة
ولا داعي الى ارتكابه والحق كون الامر في المقام لاختبار ابرهيم واظهار علو شانه وانقياده كما يشير اليه قوله تع ان هذا لهو البلاء المبين وقد عرفت انه لا تجوز
ح في الامر نظرا الى حصول الطلب الذي هو مدلول الصيغة والارادة التي بعينها لنفس الفعل وان لم يكن مرادا بنحو آخر لعلمه تع بمنعه عن الفعل وقد مر ان تلك
الارادة لا مدخل لها في مفاد الصيغة فالقضية المذكورة اقوى شاهد على المدعى ولا حاجة في دفعها الى التكلفات المذكورة اذ ليس فيها منافاة لحكم العقل ولا
لقواعد الشرع حتى يتصدى للتاويل في النقل حسبما عرفت تفصيل القول فيه وجعل الامر في المقام للامتحان مع التزام التجوز والخروج عن حقيقة التكليف
بالفعل بارادة التكليف بمقدماته او بعدم ارادة التكليف اصلا من غير ان يعلم ابرهيم بحقيقة الحال لا يتعقل حصول الامتحان مع ما عرفت من ضعفه مفض
بحصول الجهل المركب لابرهيم وهو لا يناسب منصب النبوة سيما بالنسبة الى الاحكام الشرعية قوله بل العزم على الفعل والانقياد اليه لا يخفى انه بناء على
المنع من تعلق الامر بالفعل مع علم الامر بانتفاء شرطه لا بد اما من القول بعدم جواز صدور الاوامر الامتحانية كما قد يومي اليه قوله ولو سلم اه وهو في غاية البعد
بل واضح الفساد كما عرفت واما التوجيه في مادة الامر بارجاعه الى ارادة مقدمات الفعل او بالتجوز في هيئته بارادة صورة الطلب منه من غير ان يكون هناك
طلب على سبيل الحقيقة وكذا الوجهين لا يتم على القول بعدم جواز تاخير البيان عن وقت الخطاب اما مط او فيما اذا كان فانه ان بين ذلك للمخاطب في حال الخطاب
لم يتفرع عليه ما هو المقصود من الامتحان وان لم يبين ذلك لزم المفسدة المذكورة ومع الغض عن ذلك فلا يخفى ما في التوجيهين المذكورين من البعد
والخروج عن الظ سيما فيما اختاره المص من الوجه الاول اذ استعمال الفعل في العزم عليه والاتيان بمقدماته في غاية البعد بل ربما يقطع بكونه خطا لخلوه
عن العلاقة المعتبرة في المجاز على ما هو المتداول في الاستعمالات مضافا الى خروجه عما هو الملحوظ المستعمل في مقام الامتحان وحصول مقصود من الامر فرض
بالعزم على الفعل والتهيؤ له والاعراض عن غيره والتهاون فيه لا يفيد كون اللفظ مستعملا في ذلك كما لا يخفى على انه قد يكون الاختبار باتيانه بنفس الفعل كما

اذا لم يكن الامر مهيئا لوقوع الفعل في نفسه لكن يأمر العبد به لاختباره من غير ان يمنعه من الفعل الى ان يأتي به وبالجملة ان الاختبار كما يقع بما يريد الآمر
عدم حصوله في الخارج كذا يقع بما يتساوى عنده الوقوع وعدمه والفرق بينهما انه يجب في الاول اعلام العبد قبل ايقاع الفعل الآمر عدم تمكنه من
الاتيان به بخلاف الثاني اذ لا يجب عليه الاعلام مط لانتفاء المفسدة في اداء الفعل وعدم لزوم قبح عقلي ولو من جهة الاغراء بالجهل فلو كان ذلك
خارجا عن حقيقة التكليف لكان الاعلام واجبا لامتناع تأخير البيان عن وقت الحاجة عندهم حسبما حكي الاجماع عليه قوله واما ما ذكره في المثال فانما
يحسن لان هذا يفيد تسليمه تعلق الامر صورة اذ الاختبار والامتحان بنفس الفعل وظاهره يؤمي الى كون الامر حقيقيا فانه الذي اراده المستدل فتسليم حسنه والجواب
بعدم جريانه في اوامره تع خلط في ذلك فلخص جوابه عن الاستدلال بالمنع من جريان الامتحاني في اوامره تع وبعد تسليمه فالمأمور به الحقيقي انما هو العزم على
الفعل والانقياد اليه لعلمه تع بامتناع الفعل واما ما ذكر من المثال من تعلق الامر ح بنفس الفعل فانما يجري في غير اوامره تع لاستحالة الوجه المذكور
بالنسبة اليه تع وانت خبير بما فيه فانه وان لم يعقل التوصل بذلك الى تحصيل العلم بالنسبة اليه تع الا انه يمكن ان يكون ذلك لمصالح اخر كاظهار حاله على غيره
او اتمام الحجة عليه حسبما مرت الاشارة اليه هذا وقد يتفرع على المسئلة المذكورة امور منها ما لو كان المأمور جاهلا بانتفاء الشرط الى اداء الفعل وكان الآمر
عالما به كما لو اتفق حيض المرأة في نهار الصوم من غير ان تعلم به الى ان يغيب الشمس فانه بناء على جواز الامر بالشيء مع علم الآمر بانتفاء شرطه ينبغي القول بصحة العمل بخلاف
ما لو قيل بالمنع منه قلت على هذا يتم ايضا في ثبوت الكفارة عليها لو تناولت المفطر ح لافطارها الصوم المأمور به وفيه ان المفروض انتفاء شرط الصحيح
بحسب الواقع فكيف يعقل مع الحكم بصحة الفعل الواقع منه مع عدم مطابقته للمأمور به غاية ما يلزم من القول بالجواز في المقام هو كون الفعل المستجمع
للشرائط مأمورا به واقعا مع علم الامر بعدم حصول شرطه وكون المستجمع مأمورا به لا يقتضي بصحة غير المستجمع حتى يتفرع عليه ما ذكره وكذا القول بثبوت الكفارة
ح فان المفروض ثبوتها بتعمد الافطار وهو فرع التلبس بالصوم قبله وقد تبين انتفائه فكيف يق بثبوت الكفارة الواجبة من جهة تعمد افطار الصوم نعم لو تم
النزاع في المقام في جواز الامر بالشيء الذي انتفى عنه الشرط اذا علم الآمر بانتفائه مع جهل المأمور بذلك حتى يكون غير المستجمع بحسب الواقع مع جهل المأمور مأمورا به
صح التفريع المذكور وهو فرع جليل اذ قضيته الحكم اذن بصحة جميع الافعال الفاقدة للشرائط مع جهل المأمور بالحال اذا تبين الحال فيها بعد ذلك الا اذا قام
الدليل على خلافه وهو اصل نافع جدا الا ان ذلك مما لا ربط له بالمسئلة المعنونة في المقام كيف وجواز الامر على النحو المذكور مما لا مجال لانكاره اذ غاية الامر ح
ان يكون الشرط المعتبر في الفعل شرطا علميا لا واقعيا وانه مجرد جواز وقوع التكليف على النحو المذكور لا يكفي في التفريع المذكور بل لا بد من القول بوقوع
التكليف على ذلك الوجه حتى يمكن ان يفرع عليه ذلك وانه لا يجري ذلك ما بالنسبة الى الشرائط العقلية كالقدرة على الفعل مع ان تمثيلاتهم في المقام صريحة
في اندراجها في المسئلة ولا يوافق ما ذكره والحاصل ان كلامهم في هذه المسئلة صريح في خلاف ذلك فلا يمكن تنزيل الخلاف عليه فلا وجه للتفريع المذكور ام غاية
ما يتفرع عليه بملاحظة ذلك حصول العصيان المخالفة نظرا الى حصول الامر مع انتفاء الشرط حسبما مرت الاشارة اليه ومنها ما لو ادرك اول وقت الفعل ثم طرءه
مانع من حيض او نحوه قبل انقضاء مدة يسع الفعل فانه يجب عليه القضاء بناء على جواز الامر كذلك بخلاف ما لو قيل بالمنع منه اذ لا امر ح بالفعل حتى يتحقق معه
الفوات وفيه انه لو قيل بكون القضاء تابعا للاداء فربما امكن تصحيح الكلام الا انه مذهب ضعيف اتفق المحققون على فساده واما على القول بكونه عن امر جديد
كما هو المختار عند الجمهور فهو انما يتبع ورود الامر من غير فرق في ذلك بين القولين وليست تسميته قضاء مبنية على وجوب الاداء كما هو ظ ومعلوم من ملاحظة
قضاء الحائض وغيره للصوم ومنها انتقاض التيمم بوجدان الماء اذا لم يتمكن من استعماله بعد وجدانه لعدم اتساع زمانه او لغيره فلو قلنا بكونه مأمورا
بالمائية اذا لم يعلم اولا بعدم تمكنه من الاستعمال حكم بانتقاض التيمم والا حكم ببقائه وقد يتوجه بالانتقاض من جهة اطلاق النصوص وان لم نقل بجواز الامر على الوجه
المفروض ومنها لو ملك قدر الاستطاعة وقت مضي الرفقة فتعمد التخلف عنهم ثم مات وتلف ماله قبل زمان الحج او منعه مانع عن المضي الى الحج في العام الاول بعد
حصول الاستطاعة فانه على القول بجواز الامر مع العلم بانتفاء الشرط يتعين عليه اداء الحج بعد ذلك والقضاء عنه بخلاف ما لو قيل بالمنع من ذلك يشكل ذلك
من كون مجرد تعلق الامر اولا قاضيا باستقرار الحج في الذمة نظرا الى انكشاف انتفاء الاستطاعة ومنها لزوم الكفارة على من افطر في شهر رمضان ثم طرءه مانع اضطراري
من الصوم كالحيض والمرض واختياري كالسفر فانه على القول بجواز الامر مع علم الامر بانتفاء الشرط يكون مأمورا بالصوم فيجب عليه الكفارة بخلاف ما لو قيل بعدم
تعلق الامر به فانه مع عدم علم الامر بالصوم لا يكون مفطرا للصوم الواجب وقد يق بانه يمكن ان يكون وجوب الكفارة منوطا بمخالفة التكليف الظاهري نظرا الى
حصول التجري بمخالفته وان لم يكن مطابقا للواقع وذلك حاصل في المقام على القول بعدم جواز تعلق الامر مع العلم بانتفاء الشرط والا وقع الخلاف في وجوب
الكفارة بين اصحابنا وانت خبير بان المقصد تفريع ذلك على ما اذا علق وجوب الكفارة على افطار الصوم الواجب اما لو دل الدليل على وجوبها بمجرد التجري
المذكور فلا كلام وح فلا مانع من التفريع المذكور من تلك الجهة نعم قد يشكل ذلك من جهة اخرى هي عدم استجماع ذلك لشرائط صحة الصوم فصومه فاسد في
الواقع وان تعلق الامر به نظرا الى جهل المأمور بالحال اذ ليس الامر متعلقا به من حيث انتفاء الشرط المفروض بل انما يتعلق الامر بالصحيح المستجمع لجميع الشرائط
الفائدة وان لم يكن حصوله من المأمور به بحسب الواقع والافطار انما حصل للصوم بحسب الواقع فلا كفارة من جهة افطاره ما للصوم الصحيح لولاه كما هو المفصل لا
ثمرة للخلاف سوى تحقق العصيان حسبما مرت الاشارة اليه وهو ايضا غير متجه لحصوله على القول الآخر نظرا الى تحقق التكليف الظاهري قطعا كما عرفت لانه يتحقق
العصيان بالنسبة الى الامر الاولي على الاول والامر الثانوي على الثاني ولا تفاوت بينهما بعد الاشتراك في مطلق الاثم والعصيان وغاية ما يمكن ان يصحح الثمرة
المذكورة ان يقال انه لما لم يحصل بعد الفساد وكان المفروض تعلق الامر واقعا بالصوم لم يتصف الصوم بالفساد واقعا الا حين طرو المفسد فيتعلق به الكفارة بالافطار
قبله ولا يخ ذلك ايضا عن تامل قوله لا ريب عندنا ان نسخ مدلول الامر هذه المسئلة ايضا من احكام الوجوب ولا ارتباط لها بالاوامر الا من جهة كون مدلولها ذلك عند
الجمهور فلا فرق بين كون الوجوب مدلولا للامر او غيره من الادلة اللفظية او العقلية وان لم نسلم الثاني فيحتمل ارتباطها بالنهي ايضا من ربطها بالوجوب لاختصاص
الحكم المذكور بالوجوب لجريانه في الندب وغيره من الاحكام ايضا فالمناسب ذلك على ما نوا عليه الاستدلال انه اذا رفع امر مركب فهل يحكم برفع جميع او انما يحكم برفع

ما يتحقق رفعه من ابعاضه فيحكم ببقاء الباقي وح فقد يكون التركيب في نفس الحكم الثابت كما في المقام وقد يكون في متعلقه كما اذا تعلق الحكم بمقيد ثم نسخ ذلك فهل يحكم بارتفاعه عن خصوص القيد فيثبت للمطلق او يحكم برفعه مط وقد يكون نحو التركيب في ثبوت الحكم كما لو ثبت حكم على وجه العموم ثم نسخ ذلك فانه هل يحكم برفعه كذلك وانما يحكم برفع القدر المحقق من جزئيات ذلك العام لارتفاع العموم به ويحكم ببقاء الباقي ويجري البحث المذكور بالنسبة الى نسخ الوجوب العيني فانه هل يدل على رفع الوجوب من اصله او انما يفيد رفع عينيته فلو احتمل وجوبه على سبيل التخيير بني عليه بحكم الاصل ثم ان نسخ الوجوب رفع له بطريق مخصوص ويجري الكلام المذكور بعينه في ارتفاع الوجوب بغير نحو النسخ كما اذا وجب شيء في حال ودل الدليل على ارتفاع الوجوب في حال اخرى فهل يحكم ح ببقاء الجواز اولا وحيث عرفت جريان الكلام بالنسبة الى ما يتعلق بالوجوب فيندرج في ذلك ايضا ما اذا تعلق الوجوب بوقت مخصوص فانه يرتفع ذلك الواجب قطعا بفوات وقته وهل يحكم ببقاء الوجوب لاصل الفعل حتى لا يتوقف وجوب القضاء على امر جديد او يحكم بارتفاع الوجوب راسا فيتوقف وجوب القضاء على امر اخر وقد عنونوا بعض المسائل المذكورة بعنوان مستقل الا انه بعد تفصيل القول في المسئلة يتبين الحال في الجميع ونحن نفصل الكلام فيه هاهنا ايضا لنشير في المباحث الاتية ثم ان نسخ الوجوب كما عرفت مورد صور فقد يتعلق الرفع بنفس الوجوب او بجهة الاخص او الاعم او بجهتيه معا لا اشكال في وقوع الخلاف في الصورة الاولى كخروج الاخيرين عن محل النزاع واما الثالث فيجيء في كلام المص التنصيص بخروجه عن محل البحث لكن نص التهذيب الثاني وغيره باندراجه في محل الخلاف وهو المتجه نظرا الى الوجه الاتي بعينه في ذلك ايضا فان ارتفاع الفصل قاض بارتفاع الجنس فيندفع به ما يتخيل من انتفاء الاشكال ح في بقاء الجواز نعم قد لا يجري في بعض الوجوه المتخيلة لارتفاع الجواز ومجرد ذلك لا يقضي بخروجه عن محل البحث مع ان ظ اطلاقاتهم شمول النزاع للوجهين وان كان الاظهر بالنظر الى سياق كلامهم هو الصورة الاولى خاصة والمراد بالدلالة في المقام اما الدلالة اللفظية بان يكون الدال على الوجوب هو الدال على بقاء الجواز بان يفيد النسخ رفع جهة الاخص فيكون الاعم مدلولا لما دل على ثبوت الكل اولا دلالة له على الجواز واثباته بواسطة اللفظ وان كان ثبوته من جهة استصحاب الجواز فلذا صح اثبات الجواز بواسطة اللفظ الدال على ثبوت الوجوب والثاني هو المناسب لبعض ادلتهم الاتية واما اثبات الجواز بواسطة اصالة البراءة او الاباحة ونحوهما من غير تمسك بثبوت الجواز اولا بالامر فلا ارتباط له بالمقام بل هو من قول المنكر لدلالته على الجواز ثم ان الجواز المبحوث عنه بالمعنى الاعم الشامل للاحكام الاربعة كما هو المنساق عن العبارة وان لم يكن حصوله في المقام في ضمن الوجوب من جهة النسخ او الشامل للثلثة حيث ان نسخ الوجوب دليل على عدم حصول الجواز في ضمنه واسناد البقاء اليه انه اخص من المعنى الجنسي الحاصل في ضمن الوجوب نظرا الى حصول الاعم في ضمنه وكون الخصوصية من لوازم نسخ الوجوب الماخوذ في عنوان المسئلة او يراد به الجواز بالمعنى الاخص يعني خصوص الاباحة كما احتمله في يد وسيأتي عن المص حكاية الشهرة عليه وهو بعيد عن ظ العنوان الا انه يأتي في احتجاج القائل بالبقاء توجيه ذلك على ان ذلك مما لا دليل عليه كما سيجيء الاشارة اليه ثم ولا يجري بالنسبة الى ما لا يعقل فيه الاباحة كما في العبادات وقد يراد به الجواز في ضمن الاستحباب وهو الذي تقتضيه حجتهم على ذلك كما سيشير اليه المص الا ان القول الى الحكم الذي كان مادة حسبما نص عليه المص في قوله بل يرجع الى الحكم الذي كان قبل الامر فهل عليه ان رجوعه قبل الامر لا دليل عليه فالحق انه يصير من قبيل ما لا حكم فيه قلت مبنى الايراد المذكور على حمل الحكم الذي كان قبل الامر على ظ اطلاقهم ليشمل الحكم الثابت له قبل ذلك بالدليل الخاص ايضا وعلى هذا فالحكم بالرجوع اليه في غاية الفساد اذ لا يعقل انه يريد رجوعه الى الحكم الخاص بعد ارتفاعه بالامر الدال على الوجوب ولا يبعد انه يريد به رجوعه الى الحكم الذي لولا الامر فالمراد بالحكم الثابت له قبل الامر هو الحكم الثابت بمقتضى الاصل عقليا كان كالاباحة والحظر العقليين او شرعيا كاصالة البراءة والاباحة الثابتين بالشرع او القاعدة الشرعية الثابتة في الشريعة كما اذا نسخ وجوب قتل فاعل بعض الكبائر فانه يرجع الى قاعدة تحريم قتل المسلم الثابتة بحكم الشرع بل العقل ايضا وما اذا نسخ وجوب الصدقة عند النجوى فانه يرجع الى الاستحباب الثابت شرعا بل وعقلا لمطلق الصدقة وما اذا نسخ وجوب صوم معين فانه يرجع الى قاعدة الاستحباب الثابت لمطلق الصوم الى غير ذلك وح فما ذكره المدقق المحشي في دفع المتقدم من تفسير الحكم الذي كان قبل الامر بالحكم الاصلي الذي يحكم به العقل من الاباحة او الحظر الاصليين دون الحكم الشرعي الذي كان مرتفعا بالامر المنسوخ ليس على ما ينبغي اذ قد عرفت انه لا مانع من الرجوع اليه اذا كان ذلك الحكم اصلا شرعيا وقد خرج عنه من جهة الامر فاذا نسخ ذلك رجع الامر الى الاصل المزبور هذا والمذاهب بالنظر الى تمام الحال خمسة احدها القول ببقاء الجواز وهو يرجع الى وجوه بل اقوال ثلثة بقاء الجواز بالمعنى الاعم من الاحكام الاربعة او الثلثة حسبما مر او الاخص وبقاء الاستحباب ثانيها الرجوع الى الحكم الثابت قبل الامر ثالثها الخلو عن الحكم رابعها الرجوع الى الحكم الثابت قبل الامر من الاباحة او الحظر العقليين خامسها ما اخترناه ويمكن ارجاع الاقوال الثلثة المذكورة الى الخامس كيف كان فيدل على المختار ان الوجوب معنى بسيط في الخارج قد دل عليه الامر فاذا نهض دفعه بالنسخ ارتفع بالمرة اذ ليس مركبا من اشياء ليتوهم امكان ارتفاع المركب برفع بعض اجزائه حسبما ذكره المص في الاستدلال الاتي وتوهمه القائل ببقاء الجواز فيما سيقرره من الاحتجاج على مذهبه نعم انما يثبت له اجزاء تحليلية عقلية من الاذن في الفعل والمنع من الترك وغيرها ان ثبت كونها امورا ذاتية له ومن البين ان ذلك لا يوجب تركبا بحسب الخارج بان يكون هناك موجودات متعددة منضمة ليصح القول برفع بعضها دون بعض فالاشتباه في المقام انما وقع من جهة الخلط بين التركيب العقلي والخارجي بل قد يقال انه لا يكون المنع من الترك من اجزائه العقلية ايضا حتى قيل بكونه من لوازمه البينة بالمعنى الاعم واذا ثبت زوال الحكم المذكور من جهة النسخ بالمرة فلا بد فيه من الرجوع الى الاصول والقواعد الشرعية او العقلية حسبما قررناه قولهم ان الامر انما يدل على الجواز بالمعنى الاعم لا يخفى ان مدلول الامر هو مفهوم الوجوب دون مفهوم الجواز غاية الامر انه يصح ان ينتزع العقل منه مفهوم الجواز ومجرد ذلك لا يقضي بكون الجواز مدلولا لفظيا له ولو سلم كونه مدلولا لفظيا له في الجملة فالقدر الذي يكون مدلولا له هو الجواز المتحد مع الوجوب المرتفع بارتفاعه وذلك لا يستلزم كون الجواز مع قطع النظر عن اتحاده بالوجوب مدلولا له حتى يكون الجواز المطلق اعني مفهوم الجواز في نفسه مدلولا للامر فيتم الجواز المتحد بالوجوب وغيره من الاحكام المضادة له فيكون الدلالة عليه تابعة لارتفاع الوجوب فيتوقف بقاؤه على تحقق احد القيود لتقومه بها حسبما توهم في المقام ولو سلم كون الجواز المطلق مدلولا له بعد ارتفاع الوجوب فلا مانع من

القول بدلالة

القول بدلالته عليه من دون ثبوت انضمام شيء من القيود اليه لا نرى انه مع التصريح بالاذن في الفعل على سبيل الاطلاق الشامل للاحكام الاربعة من دون
بيان شيء من الخصوصيات المنضمة اليه غاية الامر انه لا بد من كون ذلك الاذن متحققا بحسب الواقع في ضمن احد الوجوه الاربعة المتقومة بواحد منها
ومن البين ح ان توقف حصول الاذن على احد القيود المذكورة بحسب الواقع لا يقضي بنفي الاذن المدلول عليه بالعبارة مع عدم ثبوت شيء من تلك الخصوصيات
فدفع دلالته على الاذن من جهة انتفاء الدليل على الخصوصية مما لا وجه له اصلا وح فقوله فادعاء بقائه بنفسه بعد نسخ الوجوب غير معقول كما ترى اذ المدعى
دلالته على الاذن بنفسه لا بقاء الاذن كذلك من دون انضمام شيء من الخصوصيات اليه بحسب الواقع هذا بناء على ظ عنوانه والمصرح به في كلام بعضهم من
كون الكلام في الدلالة اللفظية نعم لو اراد بذلك دفع دلالته عليه من جهة الاستصحاب نظرا الى انه لما ثبت الجواز والمنع من الترك قبل النسخ من جهة
دلالة الامر عليهما كان قضية الاستصحاب بقاء الجواز الثابت اذ غاية ما يقتضيه النسخ هو رفع الثاني دون الاول كان له وجه اذ لا يعقل استصحاب بقاء
الجواز بعد ارتفاع ما يقومه ويمكن المناقشة فيه بان ما لا بد منه من الحكم ببقائه بنفسه بقائه بشرط لا من دون انضمام شيء من الخصوصيات اليه فالامر كما
ذكره الا انه ليس مقصود القائل بالبقاء قطعا ضرورة عدم امكان وجود المبهم في الخارج فضلا عن بقائه وان اريد الحكم ببقائه لا بشرط شيء فلا وجه اذن
لعدم معقوليته غاية ما يلزم من ابهامه واشتراكه بين الاحكام الاربعة وعدم دخوله في الوجود من دون انضمام واحد من تلك القيود اليه ضرورة استصحاب
الحكم ببقائه من دون انضمام شيء منها اليه بحسب الواقع لا مط فغاية الامر ان يكون استصحابا مستتبعا لثبوت احدى تلك الخصوصيات للاذن المفروض لعدم
امكان تخرجه واقعا عن احد تلك الاقسام والقول بان وجود تلك الخصوصيات ايض مخالف للاصل فيعارض اصالة بقاء الاذن مدفوع بان بقاء الاذن يستتبع
لواحد منها قطعا ضرورة انه لا بد من كون الاذن بحسب الواقع على نحو مخصوص فهو من لوازم بقاء الاذن ومن البين ان وجود لوازم الشيء وتوابعه ضرورة انها
لو كانت مخالفة للاصل لم يمنع من اجراء الاستصحاب في المتبوع ولم يعارضه والا لم يجر الاستصحاب في كثير من المقامات المسلمة عندهم الا ترى انه لا كلام عند
هم في جواز استصحاب الحيوة مع توقفه على امور كثيرة وجودية من الاكل والشرب وغيرهما فانها وان كانت مخالفة للاصل في نفسها الا انها لما كانت من توابع
بقاء الحيوة عادة لم يمنع من جريان الاستصحاب فيها قوله وانضمام الاذن في الترك اليه محصله ان الفصل الذي ينضم الى الجنس المذكور حاصل في المقام فان الاذن
في الترك لازم لرفع المنع من الترك فيكون الاذن في الفعل قابلا للاستصحاب اذ ليس اذن باقيا بنفسه بل بالفصل المفروض فاذا ثبت الفصل المذكور بما ذكرناه
ثبت بقاء الاذن ح بالاستصحاب وتم المدعى واجاب عن ذلك بقوله موقوف على كون النسخ متعلقا بالمنع من الترك اه ويمكن تقرير ذلك بوجهين احدهما ان نفي
رفع المنع من الترك هو الاذن في الترك دون رفع اصل الوجوب فان كان النسخ متعلقا بخصوص المنع من الترك صح ما ذكره دون ما اذا تعلق بالمجموع ثانيهما ان انضمام
الاذن في الترك الى الاذن في الفعل موقوف على كون النسخ متعلقا بخصوص المنع من الترك اذ لو تعلق بالمجموع لم يعقل انضمامه اليه ويرد على الاول ان المنع من الترك
مرتفع عند نسخ الوجوب قطعا فاما ان يكون هو المرتفع خاصة او يكون المرتفع هو وغيره ومن البين ان رفع المنع من الترك في معنى الاذن فيه في الصورتين فلا فرق
اذن بين الوجهين الا ان يقال ان هناك فرقا بين تعلق الرفع بنفس المنع من الترك سواء لوحظ وحده او مع غيره وتعلقه بمفهوم الوجوب فان رفع الوجوب لا يستلزم
الاذن في الترك اذ قد يكون مسكوتا عنه او خاليا عن الحكم ويضعفه انه اما ان يق بكون استلزام رفع المنع من الترك للاذن فيه عقليا بان يكون نفي الاذن
في الترك بعد المنع منه مستلزما لرفع المنع من تركه وح فلا ريب في حصول ذلك عند رفع الوجوب ايض او يق بكونه لازما عرفيا له حيث ان مفاد رفع المنع من الترك عرفا
هو الاذن فيه وان كان الاذن في الترك غير لازم لرفع المنع منه عقلا وح فلا ريب ايض في كون المفهوم العرفي من قوله لا يجب عليك هذا الفعل كونه مأذونا في تركه
فلا وجه للفرق بين الوجهين وعلى الثاني بانه لما كان قضية الاصل بقاء الاذن كان النسخ متعلقا بخصوص المنع من الترك وح فيضم الاذن في الترك الى الاذن في الفعل
على انضمام الفصل اعني الاذن في الترك اليه مانعا في جريان الاستصحاب نظرا الى عدم العلم بخصوص ما يتوقف عليه فانه اما ان يراد بعدم العلم بخصوص ما يتوقف
عليه عدم العلم بحصوله في نفسه او عدم العلم بحصول انضمامه اليه اما الاول فقد عرفت دفعه واما الثاني فلان مجرد الاستصحاب قاض بحصوله فانه اذا كان الاذن
في الترك حاصلا وكان الاذن في الفعل مستصحبا حصل انضمام احدهما الى الاخر ولا يعارض الاستصحاب المذكور اصالة عدم الانضمام فان الانضمام
امر اعتباري من توابع الاستصحاب المذكور وضرورياته وقد عرفت ان اصالة عدم التابع لا يعارض استصحاب المتبوع والحاصل انه يتوقف استصحاب
الجنس على حصول ما ينضم اليه من احد الفصول فاذا حصل ذلك الفصل حصل الانضمام من استصحابه ثم انه قد يقع في كلامه امور احدها انه ان اراد بالاذن في
الترك الاذن المساوي للاذن في الفعل لم يتجه جعله لازما لرفع الوجوب فان اللازم له هو الاذن الاعم وان اراد به المعنى الاعم لم يتجه عده فصلا للاذن في
الفعل ضرورة كونه معنى ابهاميا مشتركا بين الاحكام الاربعة كالاذن في الفعل مع انضمام احدهما الى الاخر انما يفيد الاشتراك الذي ارتفع بين احكام ثلثة
فكيف يعقل تحصله به من وجه عن الابهام ثانيها ان المستفاد من كلامه انه لو تعلق النسخ بالمنع من الترك صح ما ذكره من الاستدلال فيحكم ببقاء الجواز
الا انه خارج عن محل الكلام وقد عرفت وهنه فان الوجوب معنى بسيط بحسب الخارج فبعد ارتفاع المنع من الترك يرتفع الوجوب من اصله سواء جعلناه فصلا
له او لازما ثالثها ان اخراج الصورة المذكورة عن محل الكلام كما يفيده صريح قوله اذ النزاع في النسخ الواقع بلفظ نسخت الوجوب ونحوه غير متجه حسبما مرت
الاشارة اليه قوله والمقتضي للمركب مقتض لاجزائه لا يخفى ان المقتضي للمركب انما يكون مقتضيا لاجزائه من حيث اقتضائه للمركب فاذا فرض ارتفاع
المركب ارتفع اقتضاؤه لاجزائه اذ لا اقتضاء بالنسبة اليها استقلالا وانما هي مقتضاة باقتضاء الكل ومع الغض عن ذلك فالمراد بكون الامر مقتضيا للجواز
اقتضاؤه اياه ابتداء او استدامة فان اريد الاول فمسلم ولا يفيد المدعى وان اريد الثاني فمم وكونه مقتضيا للجواز انما اقتضاؤه الوجوب لا يقضي بخصوص الاقتضاء
مع ارتفاع الوجوب وامكان رفع المركب بارتفاع احد جزئيه وارتفاعهما معا فاذا جاء الوجهان ولم يعلم خصوص احدهما لم يكن في اللفظ اقتضاء ودلالة على
خصوص احد الوجهين فيكون ذلك نظير العام المخصص بالمجمل فكما لا يحكم هناك باخراج الاقل وادراج غيره تحت العام بل يتوقف في الحكم الى ان يجيء البيان
فكذا في المقام فليس اذن في الامر اقتضاء لبقاء الجواز الا ان يق ان المقتضي ثبوت الجواز في ضمن ثبوت الوجوب فاقض ببقائه من جهة الاستصحاب فليس المقام

الاستثناء الى الدلالة اللفظية وكون اللفظ مقتضيا لبقاء الجواز بل المقتضي له هو الاستصحاب بعد دلالة اللفظ على حصوله وح يرد عليه ما مرت الاشارة اليه
لان الفصل علة لوجود الحصة كما اه كان مرادهم بعلية الفصل للجنس ان وجود الجنس مستند الى وجود الفصل بان يكون المتأصل بحسب الوجود في الخارج هو الفصل
ويكون الجنس موجودا بوجود الفصل تبعا له لاتحاد بينهما هناك وجود واحد ينسب اصالة الى الفصل وتبعا الى الجنس وهما متحدان بحسب الوجود نعم يتصور العلية
الحقيقية في الانواع المركبة بين ما يحاذي الفصل والجنس فانهما متغايران بحسب الوجود وقد يقال ان المراد من علية الفصل للجنس انه علة لتقوم الجنس الذهني
لذلك بانتفاء الجنس في الخارج كالتعيين وزوال الابهام فهو علة له من حيث انه موصوف بتلك الصفات والا فليس علة له في العقل والا لزم ان لا يعقل الجنس بدون
الفصل ولا في الخارج والا تغايرا في الوجود وامتنع الحمل وانت خبير بما فيه كيف ولو ارتد ذلك لم ينفع المستدل في شيء اذ لا ربط لذلك بانتفاء الجنس في الخارج من
جهة انتفاء الفصل حسب ما ادعاه المستدل قوله فانا لانهما معلولان لعلة واحدة لا يخفى ان القول المذكور وان تم كان في ثبوت ما يريده المستدل فانهما اذا كانا
معلولين لعلة واحدة كان زوال احدهما كاشفا عن زوال العلة القاضي بزوال المعلول الاخر فالتمسك في دفع الاستدلال لنفيا هذا الاحتمال مما لا وجه له
بل نقول انه ليس المقصود من ابداء الاحتمال المذكور الا دفع الحكم بكون الفصل علة للجنس وبناء كون ذلك من المسائل الخلافية والمقصود من ذلك عدم وضوح الحال
في المسئلة لاحتمال الوجه فيه في القولين المذكورين حتى يتم يكون كل منهما كافيا في اثبات المقصود قوله ولانم ان ارتفاعه مطلقا ما ذكره ظ بالنسبة الى بعض العلل
الناقصة كالشرط واما العلة المقومة لوجود المعلول فلا يعقل ذلك فيه سيما في المقام لما عرفت انه لا تغاير بحسب الخارج بين الجنس والفصل وانهما متحدان في
الوجود متغايران في لحاظ العقل وتحليله وح فيقال ان الموجود بالذات هو الفصل والجنس انما يوجد تبعا له من جهة الاتحاد به فكيف يعقل ح بقاء وجود الجنس
بذلك الوجود بعد انتفاء الفصل المفروض غاية الامر امكان حصول حصة اخرى منه بوجود فصل اخر قوله مقتض لثبوت الاذن فيه قد عرفت انه اذا اقتضى الاذن
في الفعل على الوجه الشامل للاباحة وغيرها ما عدا الحرمة ثم وليس فصلا وانما اذا اقتضى الاذن في الفعل على الوجه الذي يساوي الترك ثم قوله ظهر انه ليس له
اه هذا مبني على كون المراد بقولهم بقي الجواز في عنوان المسئلة هو الجواز بالمعنى الاخص وقد عرفت ان انتفاء البقاء اليه غير متجه وما يذكره من التوجيه لا يصح
ذلك والحاصل ان ارادة المعنى المذكور بعيد عن التعبير المذكور جدا ثم انك قد عرفت ان ما يفيد بقاء الجواز بالمعنى الجنسي على فرض صحته انما هو الاستصحاب
دون الامر فانه بعد تعلق النسخ به وورود دورانه بين الوجهين لا يبقى هناك دلالة لفظية على بقاء الجنس حتى يصح القول بثبوته بالامر وقد يوجه ذلك بان المراد
استناد ثبوت الجواز الى الامر في الجملة ولو باستناد ثبوته الاولى اليه واستناد بقائه الى الاستصحاب قوله فان قيل رفع المركب اه يمكن تقرير الايراد المذكور بوجهين
احدهما ان يكون معارضة واثباتا لانتفاء المقتضي في المقام بان يقال ان نسخ الوجوب رفع له في الخارج وكما يكون رفع المركب برفع احد جزئيه كذا يكون برفعهما
معا فبعد ثبوت الرافع المذكور وورود دورانه بين الوجهين لا يبقى دلالة في لفظ الامر على بقاء الجواز فيرجع الى ما قررناه من الايراد عند تقرير الاحتجاج فالمقصود من
قوله لم يعلم بقاء الجواز عدم دلالة اللفظ عليه لان المقتضي لبقائه فلا يعلم بقائه وقوله في الجواب ان الظ يقتضي البقاء يعني بقاء الجواز لتحقق مقتضيه ودلالة اي
الامر الدال عليه قبل النسخ فيقضي الاستصحاب بقائه فحصل الايراد دفع الاقتضاء اللفظي ومحصل الجواب تسليم ذلك والتمسك بمجرد استصحاب الجواز ثانيهما
ان يكون منعا لوجود المقتضي لدوران الامر فيه بين وجهين يكون المقتضي موجودا على احدهما منتفيا على الاخر فلا يصح بقاء الجواز بعد رفع الوجوب نظرا الى
عدم العلم بثبوت مقتضيه وتوضيحه ان يقال ان الموانع الحاصلة قد تكون مانعة من تأثير المقتضي مع كونه مقتضيا في حال المنع الا انها لا تؤثر لوجود
المانع وقد تكون مانعة لاصل اقتضاء المقتضي حتى انه لا يكون مقتضيا اصلا بعد وجود المانع فالاول يمكن التمسك في دفعه عند الشك في حصوله باصالة
عدم المانع بخلاف الثاني فانه مع احتمال وجود المانع المفروض لا علم بوجود المقتضي اذ الشك في حصول المانع المفروض يرجع الى الشك في حصول المقتضي والمفروض
في المقام من هذا القبيل فانه ان كان رفع المركب هنا برفع جزئيه لم يبق هناك مقتضي الجواز واذا رجع الحال الى الشك في وجود المقتضي فلا يتم ما ذكره من
الحكم بوجود المقتضي وح فمحصل الجواب ان لما كان المقتضي حاصلا قبل طرو المانع المذكور فالاصل بقاؤه الى ان يثبت خلافه وقضيته ذلك بقاء الجواز لبقاء
مقتضيه لكن يرد عليه ح ان مجرد بقاء استصحاب المقتضي غير نافع في المقام اذ لا اقل في مدلول الالفاظ من حصول الظن فلا يعول فيها على مجرد الاصل ودعوى
حصول الظن في المقام كما قد يومي اليه قوله ان الظ يقتضي البقاء ممنوعة بعد دوران الامر في رفع المركب بين الوجهين المذكورين وكون احدهما اقرب الى الاصل
لا يفيد الظن بارادته كما هو الحال في تخصيص العام بالمجمل وقد مر تفصيل الكلام فيه في محله ويمكن تقرير الجواب على الوجه الاول ايضا بان يراد به اجراء الاستصحاب
بالنسبة الى نفس الجواز وان لم يقل بجريانه بالنسبة الى نفس المقتضي ولم يحكم ببقائه بعد طرو النسخ الا انه لما كان المقتضي موجودا قبل النسخ والجواز حاصلا
به كان الجواز مستصحبا الى ان يثبت خلافه وان كان وجود المقتضي بعد النسخ مشكوكا فيه فانه لا ينافي جريان الاستصحاب بالنسبة الى الجواز وعلى هذا يكون الضمير
في قوله والاصل استمراره راجعا الى الجواز او ما بمعناه لا الى المقتضي فظهر بما قررناه اندفاع ما اورد في المقام من عدم ارتباط الايراد المذكور بشيء من مقدمات
المستدل ولا يصح جعله معارضة بل هو منع للمدعى بعد الاستدلال عليه وكذا ما ذكر من الايراد على الاستدلال بالوجه الثاني من الوجهين المتقدمين واحتمل انه كون
ذلك هو مراد المورد لكنه خلط في تقرير الاتراي انه قرر الاستصحاب بالنسبة الى نفس الجواز الظ في كون السؤال في بقائه لا بقاء مقتضيه انت بعد التامل فيما ذكرنا تعرف ضعف
جميع ذلك فلا حاجة الى التطويل قوله والجواب المنع من وجود المقتضي اه رد عليه بان ما ذكره سند المنع لا ربط له بنفي وجود المقتضي فان عدم حصول المقتضي
لا يدل على عدم وجود المقتضي لامكان استناد انتفائه الى وجود المانع وينحصر ان المقتضي للجواز حسب ما يؤول اليه كلام المستدل هو الاستصحاب وهو مدفوع بما
سنبينه فيكون ما ذكره نقضا لثبوت المقتضي وحيث ان دفعه مبني على عدم امكان بقاء الاذن بنفسه بين ذلك بما قرره ولو على القول بعدم علية الفصل للجنس
فالايراد المذكور وكانه بالنظر الى بادي الراي مع قطع النظر عن ملاحظة ما ذكره في الجواب اما بعد التامل فيه فلا مجال للايراد المذكور اصلا كما لا يخفى وقوله في اخر كلامه
فان انضمام القيد مما يتوقف عليه وجود المقتضي فيه في ذلك قوله لان انحصار الاحكام في الخمسة لا يخفى انه لا بد ان يكون للاذن في الفعل مرتبة معينة بحسب
الواقع من البلوغ الى درجة المنع من الترك وعدمه وبلوغه في الثاني الى درجة رجحان الفعل وعدمه وبلوغ الترك في الثاني الى درجة الرجحان وعدمه ولا يعقل خلوه عن

احدى المراتب المذكورة فبعد الحكم بتحقق الاذن فى المقام يتبعه القول بحصول احدى تلك المراتب عما سوى المرتبة الاولى غاية الامر انه لا بد من القول
بحصول ما يوافق الاصل منها بعد تحقق الاذن ولا يمكن ان يعارضه اصالة عدم الخصوصية المذكورة فان تلك الخصوصية تابعة لبقاء الاذن وقد عرفت ان
اصالة عدم التابع لا يعارض اصالة بقاء المتبوع كما يعرف ذلك من تتبع موارده وجريان الاستصحاب كما مرت الاشارة اليه قوله لكان معارضا باصالة عدم الفصل
قد عرفت ان الاذن فى الترك حاصل على الوجهين فلا وجه للقول باصالة عدمه الا ان بقائه مع تعلق النهى بالجميع لا يحصل منه اذن فى الترك رفعه كما
مرّ كما تقدمت الاشارة اليه نعم قد يتخيل ان الانضمام ايض على خلاف الاصل وهو مما يحتمل بناء على بقاء الجواز فيكفى فى معارضة الاستصحاب المذكور
وكانه اشار الى ذلك بقوله فان انضمام الفصل مما يتوقف عليه وجود المقتضى وفيه ما قد عرفت من ان الانضمام امر اعتبارى تابع لبقاء الاذن فلا يمكن ان
يعارض به اصالة بقائه هذا ولنختم الكلام فى الاوامر بذكر مسائل تتعلق بها قد تداول ايرادها فى جملة مباحثها ولم يتعرض المص لبيانها ونحن نفصل الكلام
فيها على امور احدها انه اذا تعلق الامر بموقت فهل يفوت الوجوب بفوات الفعل بفوات الوقت وانه لا يسقط وجوب مثل الفعل بالفوات وقيل يجب الاتيان به بعد الوقت ثم
اذا لم يأت به فى وقته فيكون وجوب القضاء بالامر الجديد على الاول وبالامر الاول على الثانى قولان وهذه المسألة جزئية من قاعدة كلية وهى انه اذا تعلق الامر
بمقيد ثم فات المقيد ولم يتمكن المكلف من الاتيان به كذلك فهل يجب الاتيان بالمطلق ولا سواء كان تقييده بزمان او مكان او آلة او كيفية خارجية ونحوها
وهى قريبة المأخذ من المسألة المتقدمة بل المناط فيها واحد فى الحقيقة كما اشرنا اليه ثمة وهنا مسألة اخرى نظير المسألة المذكورة وهى انه اذا تعلق الامر بالكل
فلم يتمكن المكلف من الاتيان ببعض اجزائه فهل يسقط التكليف بالكل وانه يجب الاتيان به على حسب ما يتمكن من اجزائه الا ان يقوم دليل على السقوط وايض
اذا تعمد ترك الاتيان ببعض اجزائه فهل الاصل حصول الامتثال على قدر ما يأتى به منها او انه لا امتثال الا باداء الكل ونحن نفصل البحث فى جميع الصور المذكورة
انشاء الله انا نتكلم اولا فيما هو محل البحث فى المقام ثم نتبعه بالكلام فى ساير الصور فنقول اذا صدر من الامر توقيت الفعل بزمان مخصوص فاما ان يتعلق الامر
بالفعل مقيدا بالزمان المفروض ويتعلق بالفعل مط ثم يأمر بالاتيان به فى الوقت المعين وعلى التقديرين فاما ان يعلم ان المط حصول المقيد بما هو مقيد او
يعلم كون كل من المطلق والخصوصية مط وبالذات ولا يعلم شىء من الامرين والحال فى الاول والثانى ظ واما الثالث فهل الاصل الحاقه بالصورة الاولى او
الثانية اختلفوا فيه على قولين والمعروف بينهم هو الاول فقالوا بتوقف وجوب القضاء على امر جديد وقيل بعدم توقفه بالمرة ووجوب القضاء بعد فوات
الوقت من جهة الامر الاول وبنى بعضهم الخلاف فى ذلك على ان المأمور به من قولنا صم يوم الجمعة شيئان فى الخارج او شىء واحد فالمطلق والخصوصية
متعددان بحسب الوجود الخارجى فى الاول ومتحدان على الثانى وان تعددا بحسب المفهوم الذهنى وعبر عن كل منهما بلفظ وجعل ذلك مبنيا على الخلاف
فى كون الجنس والفصل متميزين بحسب الوجود الخارجى او متحدين ومقصوده ان اتحاد المطلق والخصوصية بحسب الوجود مع تعلق التكليف بالمقيد قاض
بانتفاء التكليف بالمط بعد فوات قيده قطعا اذ المفروض انتفاء المأمور به بفوات ذلك قطعا وتكليفه بحصة اخرى من المطلق يتوقف على امر جديد فلا يعقل
القول بوجوب المطلق بالامر الاول واما اذا قيل بكونهما شيئين بحسب الوجود بعد تعلق الوجوب بهما يتجه القول ببقاء وجوب المط بعد فوات القيد
استصحابا للوجوب الثابت حال وجود القيد من غير قيام دليل على ارتفاعه بارتفاعه واورد عليه تارة بان كونهما شيئين فى الخارج لا يقتضى كون القضاء
بالفرض الاول ولا ينافى كونه بامر جديد لاحتمال ان يكون غرض الامر الاتيان بهما مجتمعا فمع انتفاء احدهما ينتفى الاجتماع واخرى بانه لا يفيد كونهما شيئا
واحدا فى نفى كون القضاء بالامر الاول لاحتمال كون المراد هو الاتيان بالمطلق لا بشرط الخصوصية وانما ذكر القيد لحصول المطلق فى ضمنه من غير اعتبار
الخصوصية الحاصلة معه فلا ينتفى المطلق بفوات القيد وانت ترد على الاول بما عرفت من ان المأمور به اذا كان متعددا فى الخارج لم يكن مجرد زوال احدهما
قاضيا بزوال الاخر وقضية الاصل الحكم ببقائه نعم لو علم اناطة احدهما بالاخر فى ثبوت الحكم ثبت ذلك الا انه غير معلوم بخلاف ما اذا كانا متحدين فى الخارج
فان ارتفاع احدهما عين ارتفاع الاخر ويدفعه ان ذلك لو تم فانما يتم اذ تعلق الوجوب بكل من الامرين وشك فى ارتباط وجوب احدهما بالاخر فانه قد يرجح
باصالة عدم ربط الامر باحدهما للامر بالاخر مع انه مشكل ايض واما اذا قيل بتعلق الامر بهما معا من غير تعلقه بخصوص شىء منهما الا بالتبع على نحو وجوب المقدمة
على القول به فلا يجرى لما ذكر فانه مع الشك فى تعلق الامر بالمجموع من حيث هو مجموع او بخصوص كل منهما لا يعقل القول بكون الاصل تعلقه بكل منهما ولا
لاستصحاب بقاء وجوب احدهما بعد انتفاء الاخر وح فالايراد المذكور متجه جدا لكن يرد على الثانى خروج الفرض المذكور عن محل النزاع فان مورد البحث ما اذا
كانت الخصوصية مطلوبة بازاء المفروض توقيت الوجوب وكون الخارج عن الوقت قضاء فلا وجه لابداء الاحتمال المذكور ثانيها اختلفوا فى ان المط بالامر هل
هى الطبيعة المطلقة والماهية الكلية الطبيعية او خصوص الافراد والجزئيات المندرجة تحت تلك الماهية على قولين والاكثر على الاول والمحكى عن جماعة
منهم الحاجبى هو الثانى حجة القول الاول ان المتبادر من الامر هو طلب مطلق الطبيعة حسبما مرت الاشارة اليه مرارا عديدة فيكون حقيقة فى ذلك لان الاصل
فى الاستعمال الحقيقة وانه مأخوذ من المصادر الغير المنونة والمعرفة وهى حقيقة فى الماهية المطلقة حسبما هو المتبادر منها والمحكى فيه عن السكاكى اجماع اهل
العربية ومفاد الصيغة بحكم التبادر ليس الا الطلب فيكون مفاد الامر هو طلب الطبيعة فلا دلالة فيها على طلب الفرد ويرد على الاول انه ان اريد به عدم دلالة
الصيغة بمقتضى التبادر على تعلق الطلب بالخصوصية المأخوذة فى الفرد ليكون التكليف منوطا بالطبيعة والخصوصية معا فالامر كما ذكر ولا يظهر من كلام
القائل بتعلقه بالفرد ارادة ذلك لوضوح فساده اذ الخصوصيات اللاحقة للافراد لا تندرج فى مفاد الامر حتى تفيد الصيغة تعلق الطلب بها بل وكذا
الخصوصية المطلقة على انها لا بجعلها جزئية ليقضى بتعلق الامر بجزئيات الطبيعة على ما هو منظور القائل المذكور وان اريد به عدم تعلق الطلب بافراد
الطبيعة بملاحظة كونها مصاديق لتلك الطبيعة وكون الطبيعة ملحوظة على وجه يسرى الحكم منها الى افرادها فيكون المحكوم عليه فى الاخبار انما هى الافراد
المندرجة تحتها كما هو فى القضايا المسورة المحصورة ويكون الطلب فى الانشاءات متعلقا بمصاديقها من حيث كون الطبيعة عنوانا لها فهو مم بل ليس المفهوم عرفا من
القضايا المتعارفة الا ذلك فانه اذا قيل الصلوة واجبة والبيع حلال ونحو ذلك كان المفهوم منه هو ما ذكرنا حسبما مضوا عليه فى بحث المعرف باللام وشبهه

كونها محصورة كلية بدليل الحكم وان كانت المهملة في قوة الجزئية عند المنطقيين وكذا المفهوم من صلّ او بع فان المط هو الصلوة او البيع من حيث كونه
عنوانا للمصداق فيكون الطلب متعلقا بالمصداق على ما هو الحال في القضية حسبما ذكرنا فالمستفاد من صلّ والصلوة واجبة واحد فكون المستفاد من اللفظ هو
الطبيعة المطلقة لا ينافي تعلق الطلب بالمصداق نظرا الى كون الطبيعة عنوانا له ويحمل كلام القائل بتعلق الاوامر بالجزئيات على ارادة ذلك غير بعيد بل هو الظاهر
فلا دلالة في التبادر والمدعى على رفع القول المذكور ومن ذلك يظهر الحال في الدليل الثاني فان كون معنا المادي هو المهية لا بشرط شيء لا ينافي كون
المطلوب مصاديق تلك المهية اذ المهية قد تعتبر بحيث يسري الحكم الى افرادها ويكون الحكم عليها حكما على افرادها وقد يلحظ بحيث لا يسري الحكم منها الى الفرد
كما في القضية الطبيعية ومن البين ان الشايع في الاستعمال انما هو الاول فطلوبية المهية على الوجه المذكور عين مطلوبية الافراد على الوجه الذي قررناه
فلا منافاة فيما ذكر للقول بكون المط هو المصاديق والجزئيات ولذا تريهم يحكمون في بحث الفور والتراخي والمرة والتكرار بان المطلوب بالامر مطلق الطبيعة من
دون ان ينافي ذلك القول بكون متعلق الامر في الحقيقة هو الافراد نظرا الى كون الطبيعة عنوانا لها فلا كلام بحسب فهم العرف بتحقق المفهوم في الخارج على اي
نحو يكون وعدم مدخلية الخصوصيات المعينة في الامتثال لا ينافي الحكم بتعلق الحكم بالافراد على الوجه الذي قررناه نعم انما ينافيه لو اخذ الافراد متعلقا
للحكم بخصوصياتها وهو فاسد جدا خارج عن مقتضى فهم العرف قطعا اما ما ذكره بعض الافاضل من ان الظاهر ان من يدعي ان المط هو الفرد لا ينكر ان يكون
معنا اللفظ في العرف واللغة على وجه الحقيقة هو طلب الطبيعة فقد يقال انهم لا ينكرون ذلك في شيء من الموارد فانهم يقولون في بحث المرة والتكرار والفور و
التراخي وغيرها ان الامر لا يقتضي الا طلب المهية لكنه يدعي الخروج عن مقتضى الحقيقة لقيام القرينة على خلافه من حكم العقل حسبما يأتي الاشارة اليه
الى شبهتهم ليس على ما ينبغي اذ قد عرفت عدم المنافات بين القول بكون الصيغة موضوعة لطلب الطبيعة وكون المط في الحقيقة هو مصاديق الطبيعة وجزئياتها
نظرا الى كون الطبيعة عنوانا لتلك الجزئيات ومرآتا لملاحظتها والحكم عليها حسبما بيّنا فلو قال القائل المذكور بكون متعلق الاوامر هو المصاديق تمام
بدون ذلك من دون دافع اصلا والتزام الخروج من وضع اللفظ والتجوز فيه على ما يقتضيه الثاني. انّ النسبة الى معظم تلك الصيغ مما لا يصح اسنادا الى الجماعة ولا
نحو للقول بذلك هؤلاء ونظائرهم من اهل العلم اليه حجة القول الثاني ان التكليف انما يتعلق بالممكن دون المحال وما يمكن حصوله في الخارج ليس الا الجزئيات
الخاصة دون المهية المطلقة لاستحالة وجود المطلق في الخارج لم يتشخص ويتقيد واجيب عنه بان ما يستحيل وجوده خارجا هو الطبيعة بشرط لا واما هي لا بشرط
شيء فيمكن وجودها بايجاد الفرد والممكن بالواسطة ممكن فيجوز التكليف به فيكون الفرد من مقدمات حصولها فيجب من باب المقدمة ولا يستلزم ذلك مطلوبية
الطبيعة ويرد عليه ان الطبيعة اللابشرط اما ان يكون في ضمن بشرط لا او في ضمن اللابشرط والاول مستحيل في الخارج فيستحيل التكليف به فتعين ان يكون
الثاني هو المكلف به فمتعلق التكليف هو المطلق انما ينصرف الى الممكن من قسميه بمقتضى ما ذكر في الاحتجاج من اختصاص التكليف بالممكن فيكون الجامع بين الوجهين
ممكنا الامكان احد قسميه لا يقضي متعلق التكليف بالمطلق على اطلاقه ليكون مرآتا لملاحظة افراده كذلك بل انما يقيد ذلك بالممكن على حسبما ذكره فيكون الطبيعة
مأمورا بها من حيث كونها عنوانا للافراد والجزئيات على ما هو الحال في المحصورات ثم ان ما ذكره من كون الفرد مقدمة لحصول الطبيعة فاسد جدا ضرورة ان
النسبة بين الطبيعة والفرد اتحادية وانحلال الفرد الى الطبيعة والخصوصية انما هو في العقل فليس الفرد في الخارج الا امر بسيطا والمتصف بالوجوب هو الطبيعة
الخارجية المتحدة بالخصوصية وهو بعينه الفرد فكيف يعقل ان يكون مقدمة للواجب ومنع لزوم التغاير بين المقدمة وذي المقدمة واضح لا توقف لايجاد
الطبيعة على ايجاد الخصوصية بل الخصوصية من لوازم ايجاد الطبيعة فكما ان الطبيعة ما لم يتشخص لم يوجد كذا ما لم يوجد لم يتشخص والحاصل ان وجود
الطبيعة في الخارج يلازم وجود الخصوصية فهي انما توجد على الوجه المذكور وذلك لا ربط له بالتوقف وقد عرفت في بحث المقدمة ان الحكم فيما يلازم
الواجب غير حكم المقدمات ومع الغض عن جميع ذلك فلو صح ما ذكره كان الخصوصية مقدمة لحصول الطبيعة لا ان يكون الفرد مقدمة للطبيعة فان الفرد
ملتئم من الطبيعة والخصوصية والمفروض ان الخصوصية الحاصلة مقدمة لوجود الطبيعة الحاصلة به واين ذلك من كون الفرد مقدمة للطبيعة حسب
ما ذكره والتحقيق في الجواب انه ان اريد بها انها تعلقت القدرة بالفرد اعني الطبيعة المنضمة الى الخصوصية لزم ان يكون المط هو الطبيعة والخصوصية
معا فهو فاسد لمقدورية الطبيعة ايض فالامر انما يتعلق بالفرد من حيث انطباقه على الطبيعة من دون ان يكون الخصوصية ملحوظة في الامر فعدم تعلق
القدرة بالطبيعة من غير انضمام الخصوصية لا يقضي الا بتعلق التكليف بالمنضم اليها وذلك اعم من تعلقه بالطبيعة المنضمة الى الخصوصية مع خروج الخصوصية
عن كونها متعلقا للتكليف وكون الخصوصية متعلقا للتكليف ايض فلا دلالة له في ذلك على تعيين الثاني كما هو المدعى وان اريد ان الحكم المذكور لا يمكن تعلقه
الا بالفرد فان المقدور انما هو الفرد والحكم انما يتعلق بالمقدور دون الوجه الآخر حيث لا يتعلق به القدرة فذلك مسلم لكنه لا يقتضي الا ثبوت الحكم المذكور
للفرد من حيث انطباق الفرد على تلك الحقيقة ولا دلالة فيه على وجود الخصوصية ايض فان اريد به الوجه الثاني فلا دلالة له في ذلك عليه ايض كما عرفت وما يق
من ان الفرد المأخوذ على الوجه المذكور ايض كلي لصدقه على افراد كثيرة ولا دلالة فيه على ثبوت الحكم لخصوص شيء من الافراد فالمفسدة المذكورة جارية فيه لعدم
تعلق القدرة عليه الا في ضمن خصوص الافراد ولو اريد به ايجاب خصوص الفرد المعين فهو مع خروجه عن مقتضى التقرير المذكور مما لا دلالة في اللفظ عليه
قطعا مدفوع بان ما تعلق به الحكم ليس مفهوم الفرد ليكون ايض كليا صادقا على افراد عديدة بل المقصود ثبوت الحكم لمصداق الفرد يعني ان الحكم الثابت للطبيعة
انما لوحظ ثبوته من حيث انطباقها على مصداق الفرد ليكون الحكم الثابت لها ثابتا لمصداقه فليس المقصود الا ثبوت الحكم للفرد الخاص بحسب الواقع من حيث
انطباقه على الطبيعة واما ذلك مع اعتبار الفرد مفهوما مستقلا كليا حسبما يتوهم واما الواجب كل من الافراد وحصول التخيير بينها انما هو من جهة انتفاء
الدليل على العموم وحصول الطبيعة المنضمة في الفرد بكل منها فيقضي الامر المتعلق بها بالاجتزاء عند اداء كل منها فهو تخيير عقلي حاصل من ملاحظة القدرة وليس
الفرد هناك الا واجبا اصليا نفسيا من غير ان يحقق هناك وجوب غيري تبعي اصلا فما يق من ان وجوب الفرد هناك وجوب تبعي من باب المقدمة وليس للطبيعة
واجبة بالوجوب الاصلي النفسي مما لا وجه له كما هو ظاهر من التأمل فيما قررنا نعم وجوب الخصوصية المأخوذة في الفرد الخاص بملاحظة ذاتها وجوب بالغير لو تعلق

الوجوبه

الوجود بها كك مثلا اذا قلنا النار حارة كان ثبوت الحرارة لفرد النار من حيث انه فرد منه ثبوتا اصليا بالذات وكان ثبوتها لغيره فرد لك من المفاهيم المتحدة به ثبوتا بالعرض من حيث اتحاد تلك الطبيعة معها سواء كانت خصوصيات او كانت مفاهيم عامة كثبوت الحرارة للحصة المطلقة او للموجود او للممكن او الخشب ونحوها فليس في المقام وجوبان ينسب احدهما الى الطبيعة المطلقة والاخر الى الخصوصية او الفرد الذي ذكرنا او الافراد وان كانت متعلقة للتكليف على حسب ما قررناه الا ان جهة التكليف بها امر واحد هو الطبيعة المطلقة التي هي العنوان لتلك الافراد فالفرق واضح ثالثها انهم اختلفوا في ان الامر بالامر بالشيء هل هو امر بذلك الشيء حتى يكون المأمور الثاني مأمورا من الاول ولا فيه قولان احدهما انه ليس امرا بذلك الشيء ذهب اليه جماعة منهم الحاجبي والعضدي والآمدي في الاحكام وحكاه في المنية عن المحققين وثانيهما انه امر بذلك الشيء حكاه في المنية عن قوم واختاره بعض المتأخرين من اصحابنا ثم ان الظاهر ان الخلاف في المقام ليس من جهة الوضع اذ لا مجال لتوهم القول بكون الامر بالامر بالشيء موضوعا للامر للمأمور بذلك الشيء وكذا الظاهر انه لا مجال للقول باستلزام الامر بالامر لذلك لزوما عقليا لامكان الانفكاك بينهما وانما الكلام ح في التلازم العرفي بحيث يستلزم الامر بالامر ذلك بحسب فهم العرف حجة الاولين وجوه احدها انه لو كان امرا للاخر لكان الاطفال مكلفين شرعا بالصلوة لقوله مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع وهو خلاف الاجماع بل الضرورة ثانيها انه لو قال احد لغيره مر عبدك ان يفعل كذا لم يعد متعديا على عبد الغير ولو كان الامر بالامر امرا لكان امرا لعبد غيره متعديا عليه ثالثها انه لو امر ان يأمر غيره بشيء ثم نهى ذلك الغير عن فعل ذلك لم يعد ذلك تناقضا ولو كان الامر بالامر امرا لكان تناقضا فانه بمنزلة ان يقول له افعل ولا تفعل رابعها انه لو كان الامر بالامر امرا لما جاز ان يقول لغيره مر بكذا مثلا لكونه امرا لنفسه وهو واضح البطلان ويرد على الاول ان ذلك خارج بالاجماع وليس القائل بكون الامر بالامر امرا الا مدعيا ظهوره في ذلك فلا مانع من قيام الدليل على خلافه وايضا فليس الامر المذكور وجوبيا لعدم وجوب التمرين على الولي بل المراد به الندب وح فلا مانع من كونه امرا من الشارع للطفل لامكان تعلق الامر الندبي به فيكون ذلك دليلا على كون عباداته شرعية ويكون ذلك من ثمرات المسئلة وعلى الثاني ان امر عبد الغير اذا كان بواسطة مولاه لم يعد تعديا وانما يكون تعديا لو كان على وجه الظلم ولو سلم كون مجرد الامر كك وعلى الثالث ان القائل بكون الامر بالامر بالشيء امرا انما يقول بكونه ظاهرا في ذلك فاذا قام الدليل على خلافه كما في المثال المذكور فلا اشكال في عدم افادته واين ذلك من التناقض كيف ولا يزيد ذلك على دلالة الحقيقة ولا يتوهم تناقض لو قام هناك دليل على ارادة خلافه وبمثل ذلك يجاب عن الرابع احتج القائل بكونه امرا بالشيء بان ذلك هو المفهوم منه بحسب العرف الا ترى انه لو قال الملك لوزيره مر فلانا بكذا لم يفهم منه عرفا الا كون السلطان امرا اياه بذلك الشيء واجيب عنه بالمنع من فهم العرف مط وفهمه في المثال المفروض بقرينة المقام لكون الوزير مبلغا لا اصيلا ولا كلام فيه مع قيام القرينة ودلالة خصوص المقام عليه هذا تمام ما ذكروه من ادلة الطرفين مع بيان ما يرد عليه وتوضيح الكلام في المقام ان البحث هنا في امرين احدهما ان الامر بالامر بالشيء هل هو امر بذلك الشيء وان لم يتحقق امر من المأمور بالامر اولا وهذا هو الظاهر من العنوان والثاني انه لو امر المأمور بذلك الشيء هل يكون امرا من قبل الامر بالامر سواء كان امرا في الحقيقة من قبل المأمور اولا او انه لا يكون امرا الا من المأمور ثم نقول ان الامر بالامر اما ان يأمره ان يأمر بالامر من قبل نفسه او من قبل الامر وعلى كل فالمأمور بالامر اما ان يأمره من قبل الامر او من قبل نفسه او من قبلهما معا او يطلق الامر ولا يلاحظ شيئا من الوجوه المذكورة فان امره بالامر من قبل الامر وتحقق الامر من الثاني فلا شك في كونه امرا من الامر ولا مانع من التوكيل في الامر فان وقع الامر على الوجه المذكور ولم يكن امرا من الامر بالفعل بل انما يكون في الحقيقة امرا من الامر بالامر وهل يكون مجرد امره بالامر امرا وان لم يتحقق الامر من الامر وجهان احدهما ان يكون ذلك الامر امرا للاخر بذلك الفعل فيجب عليه الفعل اذا بلغه ذلك وان لم يأمره الاخر وكان هذا هو الظاهر في العرف لدلالة ذلك على كون الفعل محبوبا للامر مريدا له لو توقع منه وهو معنى الامر ولذا لو بلغه ذلك ولم يفعل عد عاصيا في العرف ونص العقلاء على صحة عقوبته فان لم يأمره الاخر اذا كان ممن يجب عليه اطاعة الامر ثانيهما انه لا يكون مأمورا الا بعد امر المأمور فان مجرد الامر بالامر بالشيء ليس امرا بذلك الشيء بحسب اللغة ضرورة ان الامر بالشيء هو ايقاع طلب الشيء وليس الامر بالامر الا ايقاعا لطلب الامر وهو غير ايقاع طلبه ضرورة ولا استلزام بينهما اذ قد يكون مطلوب الامر ايقاع المأمور لذلك الشيء بعد امره به امره بالامر لتعلق المصلحة بفعله بعد ذلك ولا يريد ايقاعه للفعل من دون ذلك وانت خبير بان ما يقتضيه اللفظ على مقتضى اللغة هو الوجه الاخير الا ان الغالب بحسب الارادة هو الوجه الاول لقضاء شواهد الاحوال به بحسب المقامات فان قضت به بحسب المقام فلا اشكال والا فاللفظ محمول على ما هو الاغلب ويشهد له ملاحظة فهم العرف حسبما مرت الاشارة اليه نعم لو قام في المقام قرينة تمنع من الحمل عليه تبعت ولا كلام ح هذا اذا اريد بالامر امره به استقلالا واما اذا اريد به تبليغ الامر بصيغته الا مر فلا اشكال في كونه امرا به وان لم يأمره به الامر اذ لا دخل للتبليغ الامر في تحقق الامر والظاهر ان ذلك مما لا خلاف فيه هذا كله اذا تعلق امره بشيء مخصوص واما اذا قال مره بما شئت فالظاهر انه لا يكون الاخر مأمورا الا بعد امر الاخر كما يشهد به العرف ويدل عليه اللفظ بحسب اللغة ولو قال مره عني باتيان ما يجب فعله ففيه وجهان ولو قال مره عني باتيان ما يجب فيدخل في لفظ امره كالصورة الاولى وان امره بالامر من قبل نفسه فالظاهر انه لا اشكال في عدم كونه امرا منه بذلك الشيء بمجرد ذلك قبل تحقق الامر من الامر وهل هو امر منه بذلك الشيء بعد تحقق الامر من الاخر وجهان من ان ذلك الامر لما كان حاصلا عن امره فكان قائما مقام امره وان مفاد الامر بالفعل هو لزوم الفعل عند الامر وفي امره بالامر به دلالة في العرف على كون ذلك الفعل محبوبا له مطلوبا عنده ومن ما يمنع احتمال كونه امره به من دون امر الاخر ومن انه قد يكون مطلوب الامر مجرد امر الاخر به من غير ان يكون للامر بالامر مصلحة في ايقاعه الفعل فلا دلالة فيه على تعلق الامر به اصلا وهذا هو الاظهر ومجرد كون ذلك الامر عن امره لا يفيد تعلق امره به لدلالة له الامر به في هذه الصورة نعم لو قامت هناك قرينة على ارادة وقوع الفعل منه فهو المتبع ثم قد يكون امرا بعد امر المأمور به وقد يكون امرا به مع قطع النظر عن امره به نظرا على حسب ما يقوم عليه شواهد الاحوال ودلائل المقام وان امر بالامر واطلق فالظاهر انه ليس محل البحث في المقام على ما يقتضيه تعبيرهم ويجري فيه ما ذكرناه من الكلام في المقامين من كون مجرد الامر المذكور امرا في المثال الثاني وله بذلك الفعل مع قطع النظر عن امر الثاني له ومن كونه امر الثاني اياه بمنزلة الامر له وتمام مقالهما الاول ضعيف مما الظاهر من العنوان الا ان كون مجرده امرا له امر المثال الثالث محل نظر وليس في افادته ذلك الا من جهة قضاء العرف بارادة التبليغ وجريان الخطابات على ذلك بحيث يتضح الاطلاق اليه فلك غيره فالقول

فالقول بافادته عند الاطلاق تعلق اوامر الملحوظ بالبعض في المقام نظرا الى الوجه المذكور غير متجه فلا ظهور عدم دلالته على كون امر الثالث الا ان يقوم شاهد
في المقام على ارادة التبليغ بحيث ينصرف اليه اللفظ وح فلا كلام وكذا لو قام في المقام شاهد على نفس الفعل مجبوبا عند المطلوب بالذات وان تحقق طلبه
في الظاهر بواسطة امر الاخر به فبعد علم المأمور بذلك يجب الجري عليه ولو مع قطع النظر عن امر الثاني واما الثاني فلا يبعد قضاء الاطلاق به اما لكونه توكيلا
في الامر فيكون الامر الثاني بمنزلة الامر الصادر من الاول ثم انه مقامه فان الامر بالشيء من صيغ التوكيل فيكون الامر الاول توكيلا للثاني وامر الثالث بالفعل حيث
امره بامره واما لافادة امره بالامر ايجاب طاعته على الاخر الا ترى انه لو قال لعبده عبيدي بما شئت وما اجبت نحو ذلك فادعها انه يريد من العبد انقيادا لاوامره والاتيان
بما يحبه ويريده وح فيكون الثالث مأمورا من الثاني اولا ومن الاول ثانيا بواسطة امر الثاني به من جهة ايجابه لطاعته لا لكون خصوص الفعل مطلوبا من قبل الاول
كما ان ايجاب الله تعم لطاعة المولى على العبد مقتض لكون العبد مأمورا من قبل الله سبحانه بما اذا امره المولى لكن من الجهة المذكورة وهذه ايضا طريقة جارية في العرف
يجري في اوامر الرسول والائمة عليهم السلام لايجابه سبحانه طاعتهم على الامة فيكون اوامرهم اوامر منه تعالى من تلك الجهة فعلى الوجه الاول يكون الثالث مأمورا
من الاول خاصة ويكون وظيفة الثاني ايصال الامر من قبل الاول وعلى الثاني يكون مأمورا من كل منهما الا ان وجوب طاعة الثاني انما يجيء من جهة ايجاب الاول
نظيره ملاحظة ما ذكرناه ان مفاد الامر بالامر عند الاطلاق كون الثالث مأمورا بذلك الفعل من الاول بعد تحقق الامر من الثاني الا ان يقوم شاهد في المقام على
ارادة مجرد امره بالفعل من غير ان يكون هناك امر من جهة الامر بالامر ولا من جهة ارادة تبليغه مطلوبية اقتضاء الاطلاق وهو ما ذكرناه كما لا يخفى على من تامل فيما
قررناه فتلخص مما بيناه ان ظاهر كون الامر بالامر بالشيء امرا به ماموا واحد ما من جهة فهم العرف كون الفعل مجبوبا عند الامر مطلوبا بالذات ثانيهما من جهة ارادة
التبليغ والايصال اليه على الثاني اما ان يكون الامر الصادر من الاول على حقيقته او يراد به مجرد الامر وعلى الاول لا يبعد ارادة الامر منه على وجه الحقيقة وان
افاد كونه مطلوبا بالامر الاول وهذان الوجهان يفيدان كون الامر بالامر امرا للثالث مع قطع النظر عن امر الثاني الا انك قد عرفت انهما يدوران مدار شواهد
الاحوال وقراين المقام واستفادتهما من الاطلاق غير ظاهر فلا يتم الاستناد اليهما في المقام ثالثهما من جهة ارادة توكيل الثاني في الامر رابعها ان يعد ذلك
من جهة ايجاب الطاعة وهذان الوجهان يفيدان امره به بعد امر الثاني على حسب ما بيناه واخترناه هذا وينبغي ان يعلم انه لا فرق فيما ذكرناه بين ان يامره ايجابا بالامر
الايجابي وان يامره ندبا بالامر الندبي ولو امره ندبا بالامر الايجابي او امره ايجابا بالامر الندبي امكن القول بدلالته على ندبه للثالث ابتداء او بعد الامر الاخر به
يحتمل عدمه ويعرف الحال فيه من التامل فيما قررناه ثم انه يجري جميع ما ذكرناه فيما اذا امره بنهي غيره عن شيء في افادة نهي الاخر عنه اولا او بعد نهي الثاني ويجري
الوجوه المذكورة الى اخرها والظاهر ان القائل المذكور يكون الامر بالامر امرا يقول به هنا والمانع منه يمنعه ولو نهاه عن النهي عنه فمن الظاهر عدم افادة النهي عنه
وانما النفي دلالته على عدم المنع من الفعل وجواز الاتيان به ولا يبعد القول بافادته ذلك كما انه لو نهاه عن الامر امكن القول بدلالته على جواز الترك وعدم
المنع منه فلا مانع من النهي عن الحرام والامر بالواجب فيكون المنع منهما شاهدا على انتفاء التحريم والوجوب الا ان يكون في المقام شاهد على كون المنع منه
من جهة نفس النهي ولوازمه بالاذن لغيره في الفعل او الترك ويجري في الكلام المتقدم ايضا من كونه اذنا للثالث ابتداء او بعد اذن الثاني وكذا لو امره باذن
الاذن كذلك ولو نهاه عن الاذن كان امكن القول بدلالته على المنع من الفعل في الاول ومن الترك في الثاني فيظهر الحال في الوجوه المحتملة في ذلك لو فرض
من التامل فيما قررناه

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

قوله في النواهي لفظ النهي قد يكون مصدرا لقولك نهى كما ان لفظ الامر يكون مصدرا لامر وح قد يراد به مطلق طلب الترك على النحو الخاص كما في قولك نهاك
عن كذا اي الطلب منك تركه وح يصدق النهي على طلب الترك بالاشارة والكتابة ايضا وقد يراد به خصوص طلب الترك بالقول المخصوص وقد يراد به قول القائل
لا تفعل على الوجه المخصوص وقد يكون اسما يراد به القول المخصوص الدال على طلب الترك والظاهر انه حقيقة في الامرين كما هو الحال في لفظ الامر فحكمه يجري
ما مر في الامر ودعوى الاتفاق على كون النهي حقيقة في الصيغة المذكورة حسب ما مر من دعوى الاتفاق عليه في الامر هذا والتعاريف المذكورة له في كلام
الاصوليين مختلفة على حسب اختلاف الوجوه المذكورة فيوافق كل منها بعض الوجوه المذكورة ففي المفاتيح انه قول القائل لغيره لا تفعل او ما جرى
مجراه على سبيل الاستعلاء مع كراهة النهي عنه وقريب منه ما في العدة وفي النهاية انه طلب الترك بالقول على جهة الاستعلاء وفي منية اللبيب ان النهي القول
الدال على طلب الترك على جهة الاستعلاء وفي غاية المأمول انه طلب كف عن فعل بالقول استعلاء الى غير ذلك من حدودهم المذكورة في الكتب الاصولية
وقد يطلق على الصيغة المعروفة فيرسموا استعمالها في الطلب وغيره مما اصطلاح بعض اهل العربية ولا ربط له بالمقام ثم انه قد وقع الكلام في كونها حقيقة
في خصوص الطلب الواقع على وجه التحريم والصيغة المستعملة فيه او انها موضوعة لمطلق طلب الترك او الصيغة المستعملة فيه على نحو ما مر في الامر والحق انها تفيد
مطلق طلب الترك سواء كان على وجه التحريم او الكراهة مع ظهوره في التحريم وانصرافه اليه عند الاطلاق حسب ما مر الكلام فيه في الامر من غير فرق بينهما في ذلك نعم
يأتي لفظ الامر اسما بمعنى الشيء والشأن كما عرفت سواء كان مجازا فيه كما هو المعروف او حقيقة ايضا كما هو المختار ولا يأتي لفظ النهي عملا وفيه اشارة
الى ما اخترناه اذ لو كان استعماله فيه من جهة العلاقة بينه وبين الصيغة او الطلب لجرى في النهي ايضا والكلام في اعتبار العلو في معناه او الاستعلاء
او هما معا او احدهما او عدم اعتباره نظير ما مر في الامر والمختار فيهما ما اخترناه هناك من غير فرق بينهما في ذلك فبذلك يحصل الفرق بينه وبين
الدعاء والالتماس نظير ما مر في الامر والدليل الدليل فلا حاجة الى التطويل قوله لاختلاف لنا ثم انه قد استعملت صيغة النهي كالامر في معان عديدة فمنها في
النهاية الى سبعة التحريم والكراهة والتحقير نحو لا تمدن عينيك والعاقبة نحو ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون والدعاء والالتماس نحو لا
تعتذروا اليوم والارشاد نحو لا تسألوا عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم ويجيء ايضا لمعان اخر منها الطلب للترك الجامع بين التحريم والكراهة ومنها رفع الحرج عن

الكراهة

الترك فيفيد الاذن في الفعل كالنهي الوارد عقيب الايجاب ومنها الالتماس ومنها التهديد كقول المولى لعبده لا تطعني فيما امرتك به ومنها الانذار كقولك لمن يهم بان يصنع شيئا يترتب عليه بعض المعايب لا تفعل هذه البلية ولا تسع في هتك عرضك وسفك دمك ومنها التسوية كما تقول لمن حذر عن شيء وقد ابى عن تركه فتواردت مطالبه الهوال لا تتعرض لهذه الاموال ومنها السخرية والاستهزاء كما تقول لمن يتخيل بالفضائل انت تتكبر لا تاخذ مني الا كسرة واحدة ومنها التسلية كقولك للمصاب لا تحزن ومنها الامتنان كما تقول لمن اجرت في مقام اظهار النعمة لا تتحف في داري ولا تتعب ولا تستعن باحد ولا تخسر درهما ولا دينارا الى غير ذلك من المعاني المناسبة وملخصها يرجع الى الاستعمال في الطلب مطلقا او في خصوص واحد منها او في صورة الطلب فاذا احد الامور المذكورة من الاذن او الارشاد او التهديد او التحقير او غيرها على حسب ما يفهم منها بملاحظة المقام حسبما مرت الاشارة اليه ولا خلاف في عدم كونها حقيقة في جميع تلك المعاني قال في الغنية بعد ذكره عدة من المعاني المذكورة ليست حقيقة في الجميع اجماعا وانما وقع الخلاف في عدة منها نظير ما ذكرناه في الامر وقد اطلق جماعة منهم المص ان الحال هنا في الخلاف كالحال في اختلافهم في الامر وهو كذلك الا انه لم ينقل جميع الاقوال المنقولة هناك في المقام بل ذكر بعضهم انه لا قائل انه لم يقل بوضع النهي للتهديد احد كيف كان فالاقوال المنقولة هنا ايضا عديدة احدها انه حقيقة في التحريم مجاز في غيره وهو المعروف وعزي الى اكثر وقد اختاره الشيخ والمحقق ومن في المبادي والسيد العميدي وشيخنا البهائي وتلميذه الجواد والمص وغيرهم ثانيها انها حقيقة في الكراهة عزاه في غاية المأمول وغيره الى بعض ثالثها انها مشتركة لفظا بين التحريم وغيره وعزي القول به الى الذريعة والغنية وذكر انه يظهر من الاخير انها مشتركة بين التحريم والتهديد والتوبيخ قلت الذي يظهر من السيد في الذريعة ان صيغة لا تفعل ليست مخصوصة بالنهي لورودها للتهديد ايضا كقول المولى لعبده لا تطعني ولا تفعل ما امرتك به فليس عنده للنهي صيغة تخصه فظاهره كون الصيغة حقيقة في صورة ارادة التحريم وغيره بل وفي التهديد ايضا وقد نص هناك باشتراك الصيغة بين الامر والاباحة وقد نص في المقام ايضا بان الكلام في انه لا صيغة للنهي تخصه كالكلام في الامر وقد نص في بحث الامر بكون نفس الصيغة حقيقة في الاعم من الامر وانه لا صيغة للامر تخصه كالامر بلا وجه لاعادته وذهب في مبحث الامر الى ان صيغة الامر يفيد كون الامر مريدا للفعل المامور به فظ كلامه دلالتها على ذلك بالوضع فقد يراد بها الوجوب وقد يراد بها الندب اما بالاشتراك اللفظي او المعنوي وقد نص هنا ايضا بدلالة النهي على كون الناهي كارها للمنهي عنه فيكون صيغة النهي دالة عليه وضعا على حسب ما ذكره في الامر لنظيره بين المقامين فيفترق الحال عند السيد بين مطلق افعل ولا تفعل وبين صيغة الامر والنهي والاولان لا يختصان بطلب الفعل او الترك والاخيران تختصان بها اما على سبيل الاشتراك اللفظي والمعنوي بين الوجوب والندب في الاول وبين التحريم والكراهة حسبما مر الكلام فيه في الاوامر لكنه نص في المقام بان هيئة تم يفيد وجوب الترك وان لم يكن امره مفيدا للوجوب الفعل لان الفعل الممنوع منه يقتضي قبح الفعل والقبيح يجب ان لا يفعل فظ كلامه هنا يفيد دلالة نواهي الشرع على التحريم مع قطع النظر عما ذكره لحمل اوامر الشرع على الوجوب من جهة الصحابة والتابعين واجماع الشيعة عليه حسبما ذكره فهو انما يقول بتعين حمل نواهي الشرع على التحريم بل حملها على ذلك اولى من حمل اوامره على الوجوب لا يستدعي في المقام تمام الدليل عليه من الخارج بخلاف المقام كما عرفت فالظ ان مختار السيد في المقام كمختاره في الامر الا انه هنا يكون نواهي الشرع للتحريم ولو مع الغض عما ذكره في الامر وقريب منه ما ذكره السيد ابن زهرة في الغنية والظ موافقته للسيد في المقام في جميع ما قرره كما هو شانه في معظم المسائل رابعها انها للقدر المشترك بين التحريم والكراهة فظ النهاية ان من جعل الامر حقيقة للقدر المشترك بين الوجوب والندب جعل النهي مشتركا بين التحريم والكراهة والظ ان المراد وضعه للقدر المشترك بينهما خامسها القول بذلك مع حمل نواهي الشرع مع الاطلاق على التحريم لقيام قرائن عامة عليه هو مختار صاحب الوافية نظير ما ذكره في الامر سادسها القول بذلك ايضا مع القول بانصراف الطلب مطلقا الى التحريم كما هو المختار في المقام نظير ما مر في الامر سابعها القول بالتوقف كما يظهر من جماعة حكاية القول به حيث جعلوا الاقوال في هنا نظير ما ذكروه في الامر هذا وحجة المختار هنا نظير ما مر في الامر من غير فرق فلا حاجة الى الاعادة ويظهر حجج سائر الاقوال بالمقايسة فلا حاجة الى الاعادة قوله ولهذا يذم العبد الخ هذا تقرير وتوضيح لكون المفهوم والمنساق من النهي عند الاطلاق هو التحريم بملاحظة استحقاق الذم عند كون الامر ممن يجب طاعته على المأمور لولا افادته التحريم والالزام لما تفرع عليه استحقاق الذم ورد بما يعلم ذلك دليلا اخر سوى التبادر ولا وجه له ثم ان الكلام على الدليل المذكور نظير ما مر ذكره في الامر فلا حاجة الى الاعادة قوله وما وجب الانتهاء عنه حرم فعله فان الانتهاء عن الشيء هو تركه والاجتناب عنه ووجوب الاجتناب عن الفعل او لزوم تركه هو مفاد حرمته وقد يورد على الاحتجاج المذكور بامور احدها ما اشار اليه المص من انه مختص بمناهي الرسول فلا يثبت به الحال في مناهيه تعالى ومناهي الائمة عم فضلا عن مفاد النهي بحسب اللغة كما هو المدعى ثانيها ان اقصى ما يفيده الاية حمل نواهيه على التحريم ولا يفيد وضع النهي لذلك غاية الامر ان يكون ذلك قرينة عامة على استعمال النهي في التحريم كما هو مختار البعض ولا يفيد وضعه لذلك ثالثها انها ظاهرة في عدم وضع الصيغة للتحريم اذ لو كانت موضوعة له لما احتيج الى بيانه تعالى بل ليس من شانه تعالى بيان الاوضاع اللفظية للرجوع فيها الى اهل اللسان فالظ من بيانه ذلك عدم دلالة الصيغة للتحريم اذ لو كانت عليه لم يكن لحكمه بوجوب الانتهاء فائدة فهي بالدلالة على خلاف المدعى اولى رابعها انها انما تفيد كون لفظ النهي مفيدا للتحريم اي موضوعا للصيغة المستعملة في التحريم سواء كان استعمال الصيغة فيه من جهة وضعها له او على سبيل المجاز او الاشتراك فاقصى ما يفيده كون لفظ النهي موضوعا للصيغة المستعملة في التحريم وهو غير المدعى خامسها المنع من استعمال قوله فانتهوا في الوجوب وان سلمنا وضع الامر للوجوب وذلك لان جملة من مناهي الرسول يراد بها الكراهة قطعا فان اريد الوجوب من الامر المذكور لزم التخصيص في قوله وما نهيكم عنه فانتهوا اذ لا يتصور وجوب الانتهاء من المكروه فلا بد اذن من حمله على الاعم من الوجوب والاستحباب فلا يفيد المدعى او يقال بالتوقف من التزام المجاز المذكور او التخصيص فلا ينهض ايضا باثبات المط سادسها المنع من دلالته على عموم الحكم لمناهي الرسول ص فان الامر المذكور من الخطاب الشفاهي فلا مانع من ان يكون اشارة الى مناهي معهودة صدرت من الرسول ص بالنسبة اليهم سابعها ان المراد بالانتهاء قبول النهي والتدين به والاخذ بمقتضاه ان تحريما فتحريم وان كراهة فكراهة فالمقصود وجوب تلقيهم اوامره ونواهيه بالقبول واين ذلك من الدلالة على استعمال

وقد نص في بحث الامر بكون نفس الصيغة حقيقة في الاعم من الامر وانه لا صيغة للامر تخصه صح

نواهيه

نواهيه في التحريم فضلا عن وضعها لذلك ولا اقل من احتمال الحمل على ذلك ومعه لا يتم الاستدلال ثامنها ان مناط الاية ظاهر في الاعطاء والمنع المتعلق
بالاعيان كما هو الظاهر من لفظة الاخذ ايضا فيكون المراد بالنهي في مقابله بمعنى المنع منه كما في قوله ولقد آتيناك كذا وعساك فلا ولقد منعناك
عن بيان الامر والاية انما وردت بعد ذكر الغنائم فالمراد على هذا ان ما اعطاكم الرسول من الغنيمة وعيّن لكم من السهم فخذوه وما ذاد عنكم و
منعكم منه فانتهوا عنه ولا تزاحموه في القسمة ولا تطلبوا منه زيادة عما عيّنه لكم كما ورد نظيره في غيره من الآيات ولا ريب في لزوم اتباعهم في ذلك فلا ربط
للاية بالخطابات الشرعية تاسعها ان اقصى ما تفيده الاية بعد الغض عن جميع ما ذكر دلالة صيغة النهي مجردة عن القرائن على التحريم ولا يستلزم ذلك
وضع الصيغة له اذ قد يكون ذلك من جهة انصراف الاطلاق اليه على نحو ما مر في الامر حسبما اخترناه في المقامين ويمكن الجواب عن الاول انه اذا ثبت كون
نواهيه للتحريم ثبت ذلك بالنسبة الى العرف واللغة ايضا لاصالة عدم النقل واجاب عنه المص بوجهين احدهما ان تحريم ما نهى عنه الرسول يدل بالفحوى
على تحريم ما نهى الله سبحانه عنه فكان الوجه فيه انه اذا دل ذلك على وجوب طاعة الرسول في نواهيه فادل على وجوب طاعته تعالى بالاولى لظهور ان وجوب طاعة
الرسول انما يأتي من وجوب طاعته تعالى وانت خبير بوهن التعليل فان وجوب الطاعة انما يقضي بوجوب ترك ما اراد تركه على سبيل الحتم دون ما كان
على سبيل الكراهة فان كان مفاد الاية تحريم وجوب الطاعة لم يرتبط بالمقصود الا ان الاحتجاج بما دل على وجوب طاعته تعالى وطاعة الرسول والائمة
من الآيات والاخبار اولى وربما استدل به بعضهم الا انه موهون جدا كما مرت الاشارة اليه في بحث الاوامر فغاية الامر حمل دلالة الاية حسبما ادعاه
المستدل على كون النهي موضوعا في لسان النبي للتحريم ولذا يجب الاجتناب عن الفعل بمجرد نهيه قطعا ولو بالاولوية لكون النهي في كلامه تعالى ايضا موضوعا
لذلك كيف والاوضاع امور اصطلاحية تتبع وضع الواضع ولا وجه للاولوية بثبوته في مقام من ثبوته في مقام آخر نعم لو قيل ان مفاد الاية حمل نواهي الرسول
مع الاطلاق على التحريم فنهاية ما يدل عليه انها بالفحوى على حمل نواهيه تعالى على ذلك ايضا بل قد يقال بدلالته على حمل نواهي الشريعة مطلقا عليه لكن ذلك مخالف لما
هو بصدده من اثبات الوضع ولو لوحظ مع ظهور ذلك في ثبوت الوضع اندفع به الاولوية المدعاة اذ لو كان الحمل من جهته لم يتجه الاولوية كما عرفت ثانيهما
ان احتمال القول بالفصل بعيد لمخالفته للظاهر فبعد ثبوته بالنسبة الى كلامه بل يثبت الى غيره من جهة بعد التفصيل وكانه اراد بذلك بعد التفصيل في
ذلك بين كلام الله تعالى اذ لم نر احدا ذهب اليه وفيه انه اقصى ما يفيده القول بعدم الفصل هو ثبوت ذلك بالنسبة الى نواهيه تعالى بل نواهي الائمة ولا
يفيد ذلك ثبوت الحكم في اللغة الا ان يستند الى اصالة عدم النقل وح فالاولى الاستناد اليه من اول الامر حسبما ذكرنا وقد يحمل كلامه على ارادة ذلك
فاستبعاد التفصيل من جهة مخالفة الاصل ولا يخفى عن بعد وعن الثاني ان تعليق وجوب الانتهاء على مجرد النهي يفيد كون النهي بنفسه مفيدا
للتحريم اذ لولا ذلك لم يحسن تعليقه على مجرد ذلك وفيه انه لو علق استفادة التحريم على مجرد النهي تم ما ذكر في الجواب وليس كك بل انما علق امر الانتهاء
على مجرد نهيه ولا دلالة في ذلك على كون النهي بنفسه مفيدا للتحريم بل اقصى الامر ان يراد منه التحريم ولو كان استفادته منه بعد ضم الامر المذكور اليه والفرق
بين الوجهين المذكورين واضح فتكون الاية المذكورة قرينة عامة لافادة نواهيه التحريم ولذا استدل بها صاحب الوافية على مذهبه فلا دلالة على الوجوب
عنه مع ان ذلك بيان للازم الوضع فانه اذا دل ذلك على حمل نواهيه المطلقة على التحريم افاد عرفا حصول الوضع له كما اذا قال القائل متى وجدت اللفظ الفلاني
خاليا عن القرينة في العرف فاحمله على كذا افاد كونه موضوعا بازائه واحتمال كون ذلك قرينة عامة لحمل النهي عليه وبيانا للمراد منه بعيد في المقام لبعد
ذلك من شانه تعالى وعن الثالث انه ليس المقصود بالاية الشريفة بيان مقصود النبي من نواهيه لا بيان وضعه لذلك بل المراد به الحث على طاعته و
الاجتناب عن مخالفته كسائر الآيات الدالة عليه الا ان التعبير بلزوم الاجتناب عند نهيه دليل على كون نهيه للتحريم حيث ان الاجتناب عن مخالفته لا يكون
مناهيه المطلقة يفيد كون نواهيه المطلقة مفيدا للتحريم اذ لو كان نهيه المطلق للكراهة او الاعم منها لم يلزم من الاتيان بالمنهي عنه مخالفته وعن الرابع
ان الصيغة المطلقة الصادرة من الناهي قطعا كما هو ظاهر من ملاحظة العرف فمقتضى الاية الشريفة ح وجوب الاجتناب وهو قاض بكون الصيغة للتحريم
وعن الخامس ان وجوب الانتهاء انما علق على ما تعلق به النهي على سبيل الحتم وبعد القائل بكون النهي للتحريم لا يكون المكروه منهيا عنه نعم لو كان
لفظ النهي موضوعا للمعنى الاعم صح الايراد المذكور الا ان المستدل لا يقول به وانما يرد ذلك على من يلتزم به وهو وجه ضعيف بعد القول بكون الصيغة
حقيقة في التحريم ومع الغض عنه يفيد الدوران بين التخصيص والمجاز تقدم التخصيص عليه ودعوى كونه من قبيل التخصيص بالاكثر فاسد ضعيف لجواز وقد
المجاز عليه ثم وعن السادس ان الظاهر من الاية كون الخطاب للامة لا لخصوص الحاضرين في المجلس وسيأتي تفصيل الكلام فيه في محله وعلى فرض اختصاصه بهم فالظاهر عموم
الحكم لجميع نواهيه المتعلقة بهم وكون اللام فيه للعهد بعيد عن الظاهر وعن السابع انه بعيد عن الظاهر وان صح الحمل عليه والاحتجاج مبني على الظاهر وعن الثامن
ان حمله على خصوص ذلك خلاف الظاهر وان ذكره بعض المفسرين نظرا الى عمومه للنهي وغيره والعبرة بعموم اللفظ فيعم ما منعهم عنه من الغنائم او غيرها وفيه تامل
نعم في الاخبار الخاصة دلالة على ورودها في الاوامر والنواهي وقد استمرت الطريقة بين الاصوليين على الاحتجاج بها في المقام وعن التاسع انه اذا دلت
الاية على كون مفاد النهي عند الاطلاق هو التحريم كان قضية الاصل وضعه بازائه الا ان يدل دليل على خلافه وفيه انه انما يتم اذا قلنا بكون الاصل
في التبادر ان يكون مستندا الى الوضع وهو على اطلاقه محل منع ومع الغض عنه ففي بعض الشواهد دلالة على استناد الانصراف الى غير الوضع فالوجه المذكور
دافع للاحتجاج بالاية وقد مر توضيح القول في ذلك ثم انه قد يحتج للقول بكون النهي للتحريم بوجوه اخر منها ان فاعل المنهي عنه عاص وكل عاص مستحق
للعقوبة كما دلت عليه الاية الشريفة ويمكن الايراد عليه تارة بمنع المقدمة الاولى اذ هي مصادرة الدعوى وفيه ان العرف شاهد على صدق العصيان بذلك و
اخرى بان اقصى ما يثبت بذلك حمل النواهي الشرعية على التحريم وهو اعم من وضعها لذلك شرعا فضلا عن الوضع له لغة وفيه ان صدق العصيان عند الامر
معلوم في العرف غاية الامر دلالة الاية على خصوص ثبوت التحريم عند الشرع فيستفاد منه دلالته على التحريم عند الاطلاق والخلو عن القرينة فيفيد وضعها له اولى ب
في الاول ما عليه ان يقال ان اقصى ما يثبت من ذلك فهو ان النهي المجرد عن القرائن في التحريم ونحن نقول به حسبما عرفت ولا دلالة فيه على الدعوى ومنها ان الامر بالشيء

ويكون

فيكون النهي للتحريم لعدم القول بالفصل وللقطع باتحاد مفادهما في العرف سوى ان الاول متعلق بالفعل والثاني بالترك او الكف ويضعفه ما عرفت
من عدم ثبوت وضع الامر للوجوب ومنها ان الصحابة والتابعين كانوا يستدلون بالنواهي على التحريم كما كانوا يستدلون بالاوامر على الوجوب حسبما
مر من تصريح جماعة به هناك وقد نص عليه هنا ايضا غير واحد من العامة ودونما يمنع ذلك في المقام اذ لا يوجد في ذلك كلام من يوثق به عندنا لكن الانصاف
انه لا فرق في ذلك بين الصيغتين فالاولى في الجواب المنع بقي ان اقصى ما يفيده ذلك ظهور النهي في التحريم وهو اعم من وضعه له كما عرفت قوله دا استعمال
النهي في الكراهة شايع اه قد عرفت ما يرد مفصلا في بحث الاوامر فلا حاجة الى اعادته قوله فذهب الاكثرون الى انه هو الكف وقد اختار ذلك العلامة
والعضد وكانه المراد بما عزي الى الاشاعرة من كون المط فعل ضد المنهي عنه ثم قد يتخيل ان المراد بالكف هو زجر النفس عن فعل الشيء عند حصول الشوق
اليه وقيام الداعي الى فعله بملاحظة ما يقام ذلك ويغلب عليه فيمنع من حصوله مقتضاه وح فهو اخص مط بحسب الوجود من الترك الذي هو عدم الاتيان
بالفعل فان الكف بالمعنى المذكور يستلزم الترك بخلاف الترك فانه لا يستلزم حصول الكف اذ قد لا يكون له شوق الى الفعل من اول الامر فلا يصدق معه
اسم الكف مع حصول الترك فعلى القول المذكور ويكون المط بالنهي حصول ذلك فلو لم يكن للمكلف شوق الى الفعل ولم يتم له داع اليه لم يكن الترك الحاصل
منه مطلوبا بالناهي عند القائل المذكور ولا يتعلق النهي به والظاهر انه بقول ح بعدم النهي تنجيزا وان تعلق به معلقا على حصول الشوق فعلى هذا يكون النواهي
المتعلقة بالمكلفين مشروطة بشوقهم الى الفعل ودعتهم فيه لا مط اذ لا يح للقول بوجوب الكف على الوجه المذكور مط حتى يجب عليه تحصيل الشوق الى الفعل
ليتصور منه حصول ما وجب من الكف ويمكن توجيه القول بسقوط التكليف مع انتفاء الشوق الى الفعل وعدم الداعي اليه بانه لما كان مقصود الشرع من تحريم
الفعل عدم حصوله في حيز الوجود كان ميل المكلف عن الفعل وعدم شوقه اليه مغنيا عن التكليف بتركه للاكتفاء به في الصرف عن الفعل والمنع عن دخاله في
الوجود فلا حاجة الى تكليفه به وانما الحاجة الى التكليف المفروض فيما اذا كان مائلا الى الفعل راغبا فيه ليتعلق التكليف اذن بالكف وبه عليه ان
فيه خروجا عن ظاهر الاطلاق من غير جهة باعثة عليه وما ذكر من الوجه انما يتم مع امكان وورود التكليف على الوجه المذكور لا وقوعه كيف لم يعتبر الشارع
في جانب الامر ذلك لم يقل احد بعدم شمول الاوامر لمن يرغب المامور به ويشتاق اليه ويأتي به مع قطع النظر عن امر الشارع به وح فالتزام القائل المذكور بذلك في
جانب النهي بعيد جدا سيما وقد ذهب جماعة من الاجلة الى الملازمة على نحو الامر كما هو الظاهر المفهوم من النهي في العرف بل الظاهر انه لا يح لتوهم عدم تحريم المحرمات
على غير الراغب فيها فيظهر من ذلك وهن القول المذكور جدا ان حمل على ظاهره ويمكن ان يبقى في توجيهه ان المراد بالكف هو الميل عن الفعل والانصراف
عنه عند تصور الطرفين سواء حصل له الرغبة الى الفعل اولا فان العاقل المتصور للفعل والترك لا بد من ميله الى احد الجانبين فالمراد بالكف هو
ميله الى جانب الترك ويجعل متعلق الطلب الحاصل في النهي هو ذلك الميل نظرا الى ما يتوهم من عدم قابلية نفس الترك لان يتعلق الطلب به بخلاف الايجاد
اذ لا مانع من تعلق الطلب به فيكون الميل المذكور من جملة مقدماته وح فلا فرق بين القولين المذكورين الا بالاعتبار حيث جعل القائل بتعلق
الطلب بالكف بكون المطلوب هو ميل النفس عن الفعل وانصرافها عنه ويقول القائل بتعلقه بالترك بكون المكلف به نفس الترك المسبب من ذلك
المتفرع عليه وكانه الى ذلك نظر بعض شراح المنهاج حيث ذهب الى القول بعدم الفرق بين القولين المذكورين ويشير اليه ما ذكره التفتازاني في المطول
من تقارب القولين وكيف كان فالمختار ما اختاره المص من كون متعلق الطلب في النهي هو الترك اذ هو المتبادر من الصيغة بعد ملاحظة العرف والتتبع في
الاستعمالات ولان الذم والعقوبة انما يترتب على مخالفة المأمور المطلوب منه فان كان المط بالنهي هو الكف لزم ان لا يتعلق الذم او العقوبة بفعل المنهي
عنه بل على ترك الكف عنه ومن الواضح خلافه وعلى القول بكون المط هو الترك يصح وقوع الذم والعقوبة على الفعل اذ هو في مقابلة الترك وبه يظهر ان
ان مفاد المادة هو الطبيعة المطلقة كما مر في الامر وحرف النهي الوارد عليها انما يفيد نفيها ومفاد الهيئة الطارئة على تلك المادة هو انشاء الطلب فالمتحصل
من المجموع هو طلب عدم ذلك الفعل اعني طلب الترك ويعضده ايضا ان الامر طلب لايجاد الفعل فيكون النهي المقابل له طلبا للترك هذا ما يتخيل في دفع ذلك
لزوم صرف الطلب الى الكف بدعوى عدم مقدورية العدم فلا يمكن تعلق التكليف به وله جدا كما سيجيء الاشارة اليه ثم تعم قد يقال بعد في العرف مثلا
على انه لم يفعل لا يخفى ان صدق الامتثال موقوف على كون الترك لاجل النهي لا لجهة اخرى وح يمدح على ترك الفعل من حيث تركه لاجل النهي وهو
معنى الكف عن الفعل فلا دلالة في ذلك على كون المطلوب نفس الترك وفيه ان حيثية الكف مغايرة للجهة المذكورة وان كان ... فالمحصول النهي على
الجهة المذكورة شاهد على كون المطلوب نفس الترك حتى عد الترك الحاصل من جهة النهي امتثالا فان حقيقة الامتثال هو الاتيان بما كلف به من جهة كونه
مكلفا به فلو كان المكلف به هنا هو الكف لكان الامتثال حاصلا به من الجهة المذكورة لا من جهة الترك فلما وجدنا حصول الامتثال بمجرد الترك الحاصل على
الوجه المذكور دل على كونه هو المكلف به في النهي هذا ومرجع الدليل المذكور الى ما ذكرناه من التبادر وقد يستدل عليه ايضا بانه كثيرا ما يترك الحرام مع
ارادة الفعل على وجه لم يحصل الى ... عليه لا شيء بل ومن دون ارادة اصلا وعلى الوجهين لا يحصل الكف فلو كان المكلف به هو الكف لزم ح فوات ... به
العقاب واورد عليه بالتزام ترتب العقاب في المقام لكون العزم على ترك الحرام من احكام الايمان والمفروض انتفاؤه في الصورتين فيترتب العقاب عليه
ضعفه ظ فان العصيان على فرض تسليمه انما يترتب على مخالفة تكليف اخر وترك المكلف به بالتكليف المفروض اذ لا يصدق مخالفة للنهي المذكور قطعا
وان حصل غيره على المخالفة في الصورة الاولى وترك العزم على الطاعة في الثانية فلو كان المطلوب في النهي الكف لصدق مخالفة لنفس النهي المذكور وايضا لانتفاء
مطلوبه الذي هو الكف ومن الواضح خلافه قوله احتجوا بان النهي تكليف ... محصله ان النهي تكليف ولا شيء من التكليف متعلقا بغير المقدور فلا شيء من النهي
يتعلق بغير المقدور وكل عدم غير مقدور فلا شيء من النهي متعلقا بالعدم والمقدمات المأخوذة في الاحتجاج المذكور مسلمة الا الكبرى الاخيرة وقد بينه
بقوله لكونه عدما اصليا اه هذا وقد يستدل ايضا على ذلك بوجه اخر اشار اليه في غاية المأمول وحاصله ان الامتثال انما يتحقق بالكف عن الفعل لا الترك
انما يترتب عليه دون مجرد الترك فالمتعلق الطلب هو الذي يترتب الامتثال والثواب عليه واجاب عنه بالمنع من ترتب الثواب على الكف بل انما يترتب الثواب على
الترك

الترك من دون ملاحظة الكف وانت خبير بان حصول الامتثال وترتب الثواب انما يتصور فيما اذا ترك المنهي عنه لاجل نهيه عنه واما اذا تركه لاجل امر اخر
مع علمه بالنهي او عدمه فليس ذلك قاضيا بصدق الامتثال ولا باعثا على ترتب الثواب حسبما نبهنا لكن لا يقضي ذلك بعدم حصول المطلوب بالترك المفروض
لما عرفت من الفرق بين اداء الواجب وترك المحرم وحصول الامتثال فنقول ان تحقق الامتثال وترتب الثواب انما هو في صورة الكف على فرض تسليمه لا يقضي بتعلق
النهي بالكف اذ تعلق النهي بالترك لا يستدعي حصول الامتثال بمجرد الترك كما ان تعلق الامر بالفعل لا يقضي بحصول الامتثال بمجرد الاتيان به بل يتوقف
ايضا على كون ادائه من جهة امر الامر وبدونه يكون اداء للواجب من غير ان يكون امتثالا كما مر تفصيل القول فيه فما زعمه المستدل من الملازمة ممنوع ولو سلم ذلك
نقول ان حصول الامتثال وترتب الثواب انما هو من اجل الترك دون الكف وان كان مجامعا له اذ مجرد حصول الكف لا يستدعي كون الامتثال من جهته
لما عرفت من الفرق بين الامرين وكون الامتثال حاصلا من جهة الترك فان اراد المجيب ترتب الامتثال على الترك المترتب عليه في الصورة المفروضة المجامعة للكف
فهو كذلك وان اراد ترتبه على مجرد الترك كيف ما حصل فهو بين الفساد لما عرفت قوله المنع من انه غير مقدور لما كانت المقدمة المذكورة مستدلا عليها في كلام
المستدل ولم يتعلق المنع المذكور بشيء من مقدمات دليله لم يتجه الايراد عليه بالمنع ولذا وجهه المحقق المحشي ره بان المراد بالمنع هنا غير المنع المصطلح بل المنع
اللغوي والمقصود ابطال ما ذكره من كون العدم غير مقدور نظرا الى ما اقام عليه من الدليل فيكون ذلك معارضة للدليل المذكور ويكون قوله فان قيل معارضة
على المعارضة وقد صرح بعضهم بجوازه نعم وقعت المعارضة الثانية بعين ما ذكر في الدليل ولا يخفى قبحه غاية ثم قلت يمكن حمل المنع في كلامه على المنع المصطلح
والوجه فيه انه لما كانت المقدمة المذكورة مستدلا عليها في كلامه توقف ورود المنع عليها على ابطال دليلها فجعل ما يبطل به الدليل المذكور على وجه
المعارضة سندا للمنع فيكون ذكر السند في المقام مصححا لورود المنع اذ بعد ابطال ما اقامه من الدليل عليها يبقى المقدمة المذكورة خالية عن الدليل فيصح توجه
المنع اليها فلما كانت قضية المعارضة المذكورة لما ذكره من الدليل على ايجاب تلك المقدمة ثبوت تاثير القدرة في كل من الوجود والعدم حيث ذكر ان تاثير اثبات
صفة القدرة في الوجود فقط وجود لا قدرة واورد عليه بانه لا بد للقدرة من اثر عقلا ضرورة كون التاثير مستلزما للاثر والعدم غير صالح لذلك لكونه
نفيا محضا ولانه لا بد من استناد الاثر الى المؤثر وهو غير ممكن في المقام حسبما قرره فالملحوظ في المقام نفي كون العدم اثرا للقدرة ليلزم من ذلك نفي تاثير
القدرة فيه ليتفرع عليه نفي كونه مقدورا اذ المقدورية يستدعي تاثير القدرة فيه حسبما اعتبره المستدل به والوجه الاول من هذين الوجهين غير مذكور في
كلام المستدل والثاني وان كان عين ما ذكره المستدل الا انه انما ذكر في المقام لدفع كون العدم اثرا للقدرة ليتفرع عليه عدم مقدوريته والمستدل انما اخذ
ذلك حجة على عدم المقدورية من اول الامر وهذا القدر كاف في التفاوت مضافا الى اشتمال ما ذكره ثانيا على بيان جواب اخر عن اصل الاستدلال فلا يخلو اعادته
عن فائدة فتحصل بما ذكر جوابان عن الاستدلال احدهما المنع من عدم مقدورية العدم حسبما قررناه والاخر اثبات مقدوريته في الزمان المتاخر عن الصيغة
وان جعلهما جوابا واحدا وجعل الجواب الثاني ضابطا يورد على الجواب الاول ثم قوله باعتبار استمراره اه هذا الوجه جواب عن الايراد الاخر كانه لم
يتعرض للجواب عن الاول اكتفاء بما ذكر في الجواب عنه فان لاستمرار العدم حظا من الوجود ولذا يستند بملاحظة العقل الى اختيار المكلف ويترتب ذلك عليه فلا
يكون اثر القدرة نفيا محضا حسبما ادعاه المستدل لكنك خبير بان عدم الفعل نفي محض بحسب الخارج لا تاثير ولا تاثر فيه اصلا وليس استمرار العدم امرا حاصلا
بحسب الواقع وانما هو اعتبار عقلي محض ثبوته في العقل كثبوت العدم فتاثير صفة القدرة فيه بحسب الخارج غير معقول والحق ان يقال ان مقدورية الفعل
انما يكون باقتدار الفاعل على قطع استمرار العدم بالتاثير في الوجود لا بتاثيره في العدم انهم وان صح بذلك حكم العقل باستناد عدم المعلول الى عدم
علته فان مناط الحكم بالاستناد المذكور هو عدم حصول الاثر عند عدم حصول التاثير لا بتاثير الفاعل في عدمه فالمراد باستناد عدم المعلول الى عدم علته
والترتب العقلي الحاصل بينهما في لحاظ العقل هو ذلك لا بتاثير العدم في العدم كيف وحصول التاثير والتاثر غير معقول بين الاعدام فليس تاثير القدرة
في المقام الا في جهة الوجود ويكون العدم مقدورا بذلك انهم وح فما ادعاه المجيب من لزوم تاثير القدرة في كل من جانبي الوجود والعدم والا كان وجوبا لا
قدرة كما ترى ويمكن تنزيل كلامه على ما ذكرنا فيكون مقصوده بالتاثير في العدم هو مفاد الترتب العقلي المذكور وهو لا ينافي كون عدم الفعل نفيا محضا
بحسب الخارج قوله ان النهي كالامر في عدم الدلالة على التكرار اه يمكن تقرير النزاع في ذلك على نحو الامر فيكون الكلام في وضع الصيغة فالقائل بدلالتها
على الدوام يقول بوضعها لخصوص ذلك والقائل بكونها للاعم يجعل مفادها مجرد ترك الطبيعة في الجملة ويمكن تقريره في الدلالة الالتزامية فيقال
ان النهي موضوع لطلب ترك الطبيعة لكن هل يستلزم ذلك الدوام والتكرار اولا بل هو اعم من الامرين وعلى هذا فيجري الكلام في كل طلب متعلق بالترك
وان كان بصيغة الامر كاترك واترك وكف ونحوها وكذا في مادة النهي كانهاك عن كذا او نهيتك عن كذا ونحو ذلك ويخرج عنه ما يكون امرا بصورة النهي نحو
لا تترك ويمكن تقرير النزاع في الاعم من الوجهين المذكورين فيصح للقائل بدلالتها على الدوام الاستناد الى كل من الوجهين المذكورين فلا بد للنافي
من ابطال كل منهما والظاهر البناء في تحرير محل النزاع على احد الوجهين الاخيرين ثم ان المقصود بالتكرار هنا هو خصوص الدوام لا ما يعم التكرار كما مر
احتماله في الامر وان كان الظاهر هناك ايضا ذلك كما مر ولذا عبر هنا عن التكرار بالدوام ثم ان المقصود بالدوام هل هو خصوص التابيد والدوام مدة العمر
يرجع فيه الى العرف فيختلف الحال بحسب اختلاف الافعال والاحوال وجوه اظهرها الاخير وهل المطلوب خصوص الترك المستمر فيتوقف حصول الامتثال على ترك
الكل من غير ان يحصل هناك امتثال بالنسبة الى خصوص التروك الحاصلة في كل من الازمنة او ان كل ترك منها مطلوب في نفسه مع قطع النظر عن انضمام
الاخر اليه فيحصل هناك تكاليف عديدة وان عبر عن الكل بتعبير واحد وجهان اظهرهما الثاني كما يشهد به العرف وهل الكلام في وضع الصيغة المطلقة
للدوام او لما يستلزمه فلا يجري في النواهي المقيدة بزمان خاص او في وضع مطلق الصيغة فيلزم التجوز في بادي الرأي فيما يقيد بخصوص بعض الازمنة
بناء على القول بوضعه لذلك وعلى هذا يلزم منه التزام التجوز في معظم النواهي الواردة وسيتبين لك ما هو الحق في المقام هذا ولهم في المسألة قولان
معروفان اشار المصنف ره اليهما احدهما اقتضاؤه للدوام ذهب اليه الامدي والحاجبي والعضدي واختاره جماعة من علمائنا منهم المصنف ره والعلامة

في النهاية والسيد

في النهاية والسيد العميدي وشيخنا البهائي وتلميذه الفاضل الجواد وغيرهم وعزاه في النهاية والمنية والزبدة الى الاكثر وحكاه الشيخ عن اكثر المتكلمين والفقهاء ممن قال بان الامر يفيد المرة ومن قال بانه يفيد التكرار وقال الآمدي في الاحكام اتفق العلماء على ان النهي عن الفعل يقتضي الانتهاء عنه دائما وقال العضدي النهي يقتضي دوام ترك المنهي عنه عند المحققين اقتضاء ظاهرا فيحمل عليه الا اذا صرف عنه دليل ثانيهما نفي دلالتها على ذلك ذهب اليه جماعة من علمائنا منهم السيد والشيخ والمحقق والعلامة في بعض كتبه وعزاه الآمدي الى بعض الشاذين والعضدي الى شذوذ والسيد العميدي الى الاقل ثم انهم بين من جعلها موضوعة لمطلق الطلب المتعلق بالترك الشامل للوجهين كما هو المصرح به في كلام بعض هؤلاء او يكون موضوعا لخصوص المرة وحكى في غاية المأمول قيل ان القائلين بعدم الدوام منهم من ذهب الى انه للمرة فقط ومنهم من يجعله مشتركا بينها وبين التكرار بحيث يتوقف العلم باحدهما على دليل من خارج كما في الامر فيكون الاقوال ثلثة وربما يحكى هنا قول رابع وهو وضعه لهما على سبيل الاشتراك اللفظي وقد يعزى ذلك الى السيد كما هو قضية مذهبه من اصالة الاشتراك اللفظي فيما يستعمل في معنيين وخامس وهو القول بالتوقف حكاه الشيخ في العدة عن بعض والحق عندنا وضع الصيغة لمجرد طلب ترك مطلق الطبيعة المعرى عن اعتبار الوحدة والكثرة على حذو ما مر في الامر وقد تقدم الدليل عليه ويوضح ما نقول ان النهي ان لم يقيد بقيد افاد طلب ترك الطبيعة المطلقة اعني المفهوم اللابشرط ولا يمكن حصوله الا بترك جميع الافراد بخلاف طلب ايجاد الطبيعة فانه يحصل اداؤه بايجاد فرد من افرادها والفرق بين الامرين ان ايجاد المطلق حاصل بايجاد فرد منه فاذا حصل في ضمنه حصل به اداء المأمور به والاتيان بالمنهي عنه فيحصل امتثال الامر ومخالفة النهي بايجاد فرد من الطبيعة فلابد اذن في حصول امتثال النهي من ترك المخالفة لها بترك كل فرد من افراد المنهي عنه وهو ما اردناه وليس تركها في ضمن بعض الافراد تركا للطبيعة المطلقة وانما هو ترك الطبيعة المقيدة وترك المقيد لا يستلزم ترك المطلق كما ان فعله يستلزم فعله حسبما عرفت هذا مع اطلاق النهي واما اذا قيد الطبيعة بزمان مخصوص او قيد خاص لم يكن هناك تجوز في الصيغة ولا في المادة لصدق اللابشرط على ذلك ايضا والحاصل ان النهي موضوع لطلب ترك مطلق الطبيعة وهو قد جامع بين طلب ترك الطبيعة المطلقة والمقيدة فان وجد هناك قيد انصرف الى الثاني وكان حصوله في ضمن المقيد والا انصرف الى المطلق اذ مع عدم القيد لا يكون مفاد اللفظ الا المطلق فلا يكون النهي مع الاطلاق دائرا بين الامرين ليكون مجملا غير منصرف بحسب اللفظ الى احد الوجهين فان قلت ان المراد بالطبيعة في المقام ما الطبيعة من حيث هي او من حيث حصولها في ضمن الفرد لا سبيل الى الاول فان الاحكام الشرعية بل وغيرها من الاحكام المتداولة بين اهل العرف واللغة بل وارباب العلوم العقلية انما ينسب الى الطبائع من حيث وجودها في ضمن الفرد لعدم العبرة بالقضية الطبيعية واما الثاني فاما ان يراد من حيث حصولها في ضمن الفرد في الجملة او في ضمن جميع الافراد ولا يثبت ارادة الدوام الا في الصورة الثانية وارادتها في المقام اول الدعوى وغاية ما يسلم ارادة ترك الطبيعة في ضمن الفرد في الجملة قلت قد تقرر ان المبادي المأخوذة في الافعال بمعنى الطبائع المطلقة وحيث ان الطلب الحاصل في الامر والنهي انما يتعلق بالايجاد والترك لا حاجة الى اعتبار قيد الحصول في ضمن الفرد في مدلول المادة فان ايجاد الطبيعة انما يكون بايجاد فرد ما وتركها انما يكون بترك جميع افرادها حسبما عرفت فمرجع الامر في ذلك الى الحصول وان لم يلاحظ الحصول في ضمن الفرد في خصوص موادها ولو سلم كون الطبائع المدلول عليها للمواد ملحوظة من حيث وجودها في ضمن الفرد فهو انما كان في المقام لان المرجع فيها الى النكرة وهي تفيد العموم في المقام فان ترك مطلق الطبيعة في ضمن الفرد انما يكون بترك جميع افرادها فالعبرة بما مر نعم لو كان مفاد ذلك حصولها في ضمن الفرد في الجملة تم ذلك الا انه ليس من مدلول الصيغة في شيء هذا ومع الغض عن كون الدوام لازما عقليا للنهي على الوجه المذكور فلا شك في كون ذلك هو المنساق منه عرفا فلا اقل اذن من الظهور العرفي لو لم نقل باللزوم العقلي ومع انفهام ذلك منه في العرف يكاد يستبد انكار الظهور وربما لا يخفى على من تأمل في الاستعمالات وموارد الاطلاقات ثم ان بعض الافاضل بعدما انكر ثبوت الدلالة على كل من الوجهين المذكورين تمسك في دلالة النواهي المطلقة على الدوام بوجه ثالث وذلك بالرجوع الى دليل الحكمة اذ لا وجه لارادة النهي عن الفعل في وقت غير معين لما فيه من الاغراء بالجهل ولا معين لانتفاء التعيين اذ المفروض اطلاق النهي فتعين ارادة النهي عنه على وجه العموم وانت خبير بما فيه فانه مدفوع اولا بالنقض بالامر فانه لا وجه لارادة الاتيان به في زمان معين لانتفاء التعيين ولا في زمان غير معين لما فيه من الاغراء بالجهل فتعين ارادة الدوام مع انه لا يقول به وثانيا بان هناك احتمالا آخر وهو ارادة التخيير في اداء المطلوب بالنسبة الى الازمنة كما هو الحال في الامر فاذا كان الحال في النهي نظير الامر في عدم الدلالة على الدوام جرى فيه التخيير الذي يثبت في الامر قوله لان النهي يقتضي منع المكلف من ادخال ماهية الفعل الخ يمكن تقرير هذه الحجة بوجهين احدهما ما اشرنا اليه من الرجوع الى العقل بعد اثبات دلالة اللفظ على المنع من ادخال الطبيعة الفعل في الوجود وهذا هو الذي يقتضيه ظاهر الايراد به عليه من ان ذلك انما يقتضي كون الدوام مدلولا التزاميا للطلب لترك الطبيعة من ادى ذلك بصيغة النهي وغيرها فلا يفيد وضع الصيغة للدوام فان اريد بذلك بيان وضع الصيغة له فوط الفساد وان اريد به بيان الدلالة الالتزامية فهو متجه كما مر لمولانا الا انه مخالف لما يظهر من كلامه في اواخر البحث لظهوره في دعوى الوضع للدوام وقد يورد عليه ايضا بانه ان اريد بالمنع من ادخال الماهية في الوجود دائما فهو اول الكلام وان اريد بالمنع من ادخالها في الوجود في الجملة فغاية ما يقتضيه عدم ادخال شيء من افراد الماهية في الوجود في بعض الاوقات لصدق عدم ادخال الماهية في الوجود مع عدم ايجاد شيء من افرادها في بعض الازمنة ويدفعه ما عرفت من ان عدم ايجاد الطبيعة المطلقة لا يصدق الا بتركها بالمرة دون ما اذا تركها في وقت واتى بها في آخر اذ هو صادق اتيانه بالطبيعة وهو لا يجامع صدق تركها غاية الامر ان يصدق تركه للطبيعة في الزمان المفروض وهو لا يستلزم صدق ترك الطبيعة مطلقا كما عرفت ويشهد له ان المنع من الترك الحاصل بايجاب الفعل انما يقتضي عدم ترك الفعل مطلقا ولو صدق ترك الفعل مع ترك جميع افرادها في آن من الآنات لزم القول بالملازمة بين الامر والنهي في الدلالة على الدوام مع انهم لا يقولون به فان قلت حجة التي يستلزم المنع من تركه او تيقنه منه حسبما مر ومع البناء على حصول ترك الشيء بتركه في آن ما يلزم تركه ان يكون تركه في كل آن متعلقا للمنع بناء على استلزام المنع من الشيء المنع من جميع افراده في جميع الازمنة كما هو مختار الفاضل المذكور لدلالة النهي على الدوام فلا يصح البناء على الفرق بين الامرين ودعوى كون المنع من الترك تابعا للايجاب فلو لم يكن ايجابه على سبيل التكرار لم يكن المنع منه كذلك مدفوع بانا فرضنا الكلام على فرض دلالة الامر على طلب مطلق الطبيعة كما هو مختار معظم المحققين فيكون الخ

من الترك التابع للامر هو المنع من ترك نفس الطبيعة كما هو مدلول سائر النواهي الواردة من غير فرق اصلا فاذا قصد ترك الطبيعة ترك جميع افرادها في زمان واحد
لزم ان يكون متعلقا للنهي اذ المفروض تعلق المنع بترك الطبيعة وقضية ذلك تركها في جميع الازمان فلزم من ذلك ان يكون ايجادها مطلوبا في كل زمان نعم
لو قلنا بدلالة الامر على المرة تم ما ذكر الا انه غير ما هو المعلوم وضعف التعبير المذكور ظاهر بما قررنا صح ما ذكر من كون مفاد ترك الطبيعة تركها في جميع الازمان و
هو الذي يتعلق بالمنع عند الامر بالفعل بحصل امتثاله باداء المطلوب لو مرة واحدة كما مر بيانه في محله وقد تبين بما لاحظنا جميع ما بينا ضعف ما اورده المحقق
المحشي من منع اقتضاء النهي سلب جميع الافراد فان ورود النفي على المفهوم خبرا وانشاء يتصور على وجهين وروده في ضمن جميع افراده وورود عليه في الجملة
بحيث ينطبق تحققه في ضمن السلب الكلي والسلب الجزئي فلا يلزم ترك جميع الافراد ولو في ان واحد انتهى ملخصا كيف وصريح العرف ينادي بخلاف ما ذكره
وليس المراد بالنهي الا عدم ايجاد الفعل كما مر وهو رفع لما هو المطلوب بالامر كيف يعقل رفع ايجاد الفعل مع فرض الاتيان به ولو صح ما ذكره لما امكن عصيان
النهي بعد امكان الاتيان بجميع افراد الفعل فلا محالة يكون الاتي ببعض افراد المنهي عنه تاركا لبعضها بل ولغيرها ما يأتي به مما لا يتناهى من افراده فيكون ممتثلا
النهي امرا هو واجب لحصول ما ذكره من الاحتمال فاسد قطعا لا مجال للخلاف فيه فدلالة النهي على كون المطلوب به ترك جميع افراد المنهي عنه ولو في زمان واحد مقطوع
به غير قابل للنزاع انما الكلام في دلالته على اعتبار دوام الترك المفروض وعدمه وقد عرفت دلالته على ذلك بحسب ما بيناه ثانيهما ان يكون مقصوده بذلك الرجوع
الى التبادر بدعوى ان المتبادر من الصيغة هو المنع من ادخال ما هية الفعل في الوجود وذلك انما يتحقق بعدم ادخال شيء من افرادها في الوجود فيكون
قوله ولذا لو نهى السيد الى اخره استشهادا بالمثال المذكور على حصول التبادر وعد جماعة منهم الامدي والعلامة في النهاية والفاضل الجواد ذلك دليلا اخر
على المطلوب هو رجوع الى التبادر والذي يقتضيه صحيح المنع من استناد التبادر الى نفس اللفظ وانما ذلك من جهة استلزام مدلول اللفظ فلا انتقال اليه
انما يكون بتوسط ذلك فان اريد بذلك الاستناد اليه في وضع النهي للدوام فهو ممنوع وان اريد التمسك به في استفادة الدوام منه في الجملة فمسلم ومرجعه الى
الى ما قررناه وقد يمنع من حصول التبادر وفهم العرف للدوام وهو ضعيف كما عرفت نعم لو قام هناك قرينة على ارادة عدم الدوام لم يفهم منه ذلك كما لو
اشتغل احد بضرب زيد فقول له لا تضرب زيدا فان المستفاد من اللفظ نهيه عما يقع منه من الضرب دون منعه منه على سبيل الدوام كما هو الحال في
نواهي الطبيب ما لنسبة الى المريض فالاستشهاد بذلك على المنع من حصول التبادر بالنسبة الى المجرد عن القرينة كما هو محط النظر في المقام كما ترى هذا وقد يستدل
ايضا على القول المذكور بوجوه اخر منها دعوى الاجماع عليه فان العلماء لم يزالوا يستدلون بالنواهي على الدوام من غير نكير وقد حكى ذلك عنهم جماعة من
الخاصة والعامة فمن الخاصة العلامة في النهاية والسيد العميدي في المنية وشيخنا البهائي في الزبدة والفاضل التوني في الوافية وغيرهم ومن العامة الحاجبي و
العضدي وغيرهما ويرد عليه مثل ما مر من عدم دلالة ذلك على حصول الوضع غاية الامر حصول الاستفادة ولو من جهة الالتزام العقلي او العرفي فان اريد بذلك
بيان حصول التجرد ما للدلالة في الجملة فهو متجه وان اريد الاستناد اليه في حصول الوضع فهو ضعيف ودعوى اصالة كون الدلالة تضمنية عند الدوران بينها و
بين الالتزامية مما لا يعرف له وجه فيه والقول بان الدلالة الالتزامية مغايرة بالذات للدلالة المطابقية بخلاف التضمنية لاتحادهما بالذات وتغايرهما
بحسب الاعتبار فبما قلنا عدم تعدد اصل الدلالة لترجح كون الدلالة في المقام تضمنية مما لا يصغى اليه لو سلم قضاء الاصل بذلك لدوران الامر في المقام
مدار الظن وعدم حصوله من التخريج المذكور واضح جدا ثم انه قد يمنع في المقام من جريان طريقتهم على ذلك ومن دلالته على فرض ثبوته على استفادته من
اللفظ فقد يكون ذلك من جهة انضمام القرائن ولا وجه له بعد نقل الجماعة استنادهم في فهم الدوام الى مجرد النواهي الواردة ومنها ان مبادي الافعال
نكرات في المعنى فاذا وردت في سياق النفي والنهي افادت العموم واورد عليه بالمنع من جريان ذلك في المصادر التي في ضمن الافعال سيما في المقام غاية الامر ان
يسلم ذلك في النكرة المصرح بها يفهم فهم اشتراك العرف وقد يورد عليهم بان غاية ما يستفاد من النكرة في سياق النفي نفي الحكم عن جميع الاوقات والازمان الافراد اما في جميع
فلا الا ترى ان قولك لا رجل في الدار لا يفيد نفي وجود الرجل فيها في كل زمان وقيل انما يتبع الزمان الذي وقع الحكم بالنسبة اليه من الماضي والحال و
الاستقبال ويفيد عدم الحكم بالنسبة الى ذلك الزمان ان كان قابلا له واما قولك لا رجل في الدار فلا يفيد الا النفي في الحال هو قضية الجملة الاسمية في
الايجاب الاثبات فالاولى الايراد عليه بانه لا دلالة في ذلك على ثبوت الوضع لما سيجيء بيانه انشاء الله من عدم وضع النكرة في سياق النفي للعموم فان اريد بما ذكر افادة
الموضوعية للعموم تجه ذلك والا كان وجها كما عرفت ومنها ما اشار اليه شيخنا البهائي في حاشية الزبدة وحكاه الفاضل الجواد في الشرح وهو ان ترك
الفعل في وقت من الاوقات امر عادي للمكلف حاصل منه بحسب العادة فلا حاجة الى النهي عنه فلو لم يكن النهي مفيدا للدوام كان صدوره من الحكيم لغوا واورد
عليه تارة بان من قال بان النهي للمرة قال بالفور كما هو ظاهر من كلام بعضهم حيث صرح بان النهي لا يفيد الا تركها في الوقت الذي يلي وقت النطق بالنهي فلا يلزم
عبث على مذهبهم وكذا عند من يجعله مشتركا فانه يتوقف في الحكم الى ان يظهر دليل وح فلا يلزم من كون الترك عاديا في بعض الاوقات ان يكون النهي عبثا كذا
ذكره الفاضل الجواد ويدفعه عدم دلالة النهي على الفور عند القائل بكونه للمرة او المطلق الطبيعة حسب ما سيشير المصنف ره اليه من ان القائل بنفي دلالته على
الدوام ينفي الدلالة على الفور وهو وان لم يكن مصرحا به في كلماتهم الا ان القائل المذكور لا يلزمه القول بدلالته على الفور قطعا فلا وجه للايراد المذكور
عند من نفى الدلالة على الفور كما هو المختار وتارة بانه يثمر ذلك في حصول الامتثال فانه وان حصل الترك مع انتفاء النهي الا انه لا يتفرع عليه حصول الامتثال
بالترك الا مع حصول النهي فيمكن معه قصد الامتثال واورد عليه بانه لا اعتبار القصد الامتثال في جانب النهي اذ ليس المقصود من تشريعه قصد القربة المعتبرة في
العبادات لوضوح عدم اندراج النواهي الشرعية في العبادة الا ما ورد من النواهي المأخوذة في بعض العبادات كالصوم فالمراد به في الحقيقة بيان حقيقة
تلك العبادة المأمور بها واعتبار الوجه فيها انما هو من جهة الامر فلا ربط له بالمقام وفيه انه قصارى الامر امكان قصد الامتثال فيترتب عليه الثواب على فرض
حصول القصد المذكور وهو كاف في الخروج عن اللغوية لا لزوم حصوله واعتباره في نفس التكليف لكون القصد المذكور مأخوذا في النواهي لتعلقها في
التروك المطلوبة بها ليلزم اندراجها في العبادة وهو ظاهر فالحق في دفعه ان يقال ان ذلك لا يكفي في تصحيح التكليف اذ لا بد في صحة التكليف بالفعل او الترك كونه

في حيز الامكان فيكون خارجا عن درجتي الوجوب والامتناع فلو كان الفعل او الترك واجبا لو حقي تعلق الامر او النهي به غاية الامر انه اذا كان تركه واجبا كان
تعلق الامر به قبيحا من قبح التكليف بما لا يطاق وان كان فعله واجبا كان قبيحا من جهة اللغوية وهي ايضا احدى الجهتين في امتناع التكليف حسبما تقرر في محله
وكذا الحال لو كان الفعل او الترك واجبا في تعلق النهي به لكن على عكس الحال في الامر وليس مجرد صحة قصد الامتثال في صورة وجوب الفعل بالنسبة الى الامر
وامتناعه بالنسبة الى النهي كافيا في صحة التكليف فان صحة القصد المذكور فرع تحقق التكليف فاذا كان التكليف قبيحا لم يصحح ذلك ولو اخذ ذلك قيدا في الفعل
وتوضيح القول في ذلك يتوقف على اطالة الكلام ولا يناسبه المقام سيما مع وضوح المرام ولعلنا نتعرض في المقام اللائق به بالجملة فقبح ما ذكر في الجملة
من الامور الظاهرة عند العقل الا ترى وضوح قبح امر المكلف بالكون في المكان والزمان ونهيه عن الجمع بين النقيضين والطيران في الهواء مطلقا او مقيدا
بقصد التقرب مع جريان ما ذكره المستدل هنا فيها ايضا والتحقيق في الايراد على الدليل المذكور ما عرفته في الجواب عن غيره من عدم دلالة ذلك على وضع الصيغة
للدوام اذ لو كان موضوعا لما يستلزم الدوام مع الاطلاق حسبما قررناه كان كافيا في حصول الثمرة المطلوبة ومنها ظهور التناقض فانه بين قولنا اضرب زيدا
ولا تضربه وقد عرفت ان مفاد اضرب هو طلب حقيقة الضرب في الجملة الحاصلة بمرة واحدة فلو كان النهي ايضا موضوعا لذلك لم يكن بينهما منافاة لرجوعهما
الى قضيتين مهملتين هما في قوة الجزئية ولا تناقض بين الجزئيتين بوجه من الوجوه وفيه ان المناقضة بينهما قد تكون من جهة ان تعلق الامر بالطبيعة
يفيد مطلوبية الفعل في كل ان من الانات مع عدم فعله في الاول كما هو قضية الاطلاق فيرجع الى العموم لكن على سبيل التخيير فهو جزئيا ثم هو لا يجامع الجزئية
المستفادة من النهي ومع الغض عن ذلك فقد يكون مبنى المناقضة على انصراف اطلاق النهي الى الدوام لا وضعه له فان كان المقصود من الدليل المذكور افادة
الوضع له لم يتم ذلك دعوى اصالة كون الدلالة تضمنية عند الدوران بينها وبين الالتزامية وقد عرفت وهنها وهناك حجج اخر كالقول المذكور وهو موجود
فهي بالاعراض عنها احرى قوله بانه لو كان للدوام لما انفك عنه قد يورد عليه بان الكلام في الدلالة اللفظية والتخلف جائز واقع بالنسبة اليها كيف
وباب المجاز واسع حتى قيل بغلبته على الحقيقة فالملازمة المدعاة فاسدة جدا ويمكن دفعه تارة بان الكلام هنا في الملازمة التعليقية حسبما هو قضية
الدليل المتقدم في كلامه بناء على ان ترك الطبيعة لا يتحقق الا بترك جميع افرادها فيتوقف لو تم ذلك لجرى في جميع النواهي وليس كذلك واخرى بان التخلف في الدلالة
اللفظية انما يكون بالنسبة الى الارادة دون نفس الدلالة والمفروض حصول الثاني فيما ذكره من المثال اذ لا يدل نهي الحائض عن الصلوة والصيام على المنع
منهما على سبيل الدوام فذلك وجهان في تقرير الاحتجاج المذكور ويمكن الايراد عليهما بان اقصى ما يلزم منها عدم وضع الصيغة لخصوص الدوام وعدم
استلزام مدلول الصيغة للدوام مطلقا حيث حصل الانفكاك بينهما ولا يلزم منهما عدم وضع الصيغة لما يستلزم الدوام حال الاطلاق وان امكن الانفكاك
بينهما بعد قيام القرينة متصلة او منفصلة على عدم ارادة المطلق ح قد تفيد الدوام ايضا على حسب القيد والحاصل ان النهي يفيد الدوام مطلقا مع بل هي
الاطلاق والدوام على حسب القيد مع التقييد ولا يفيد الدوام اصلا مع قيام القرينة على ارادة الترك في الجملة من دون لزوم المجاز في شيء من الصور
حسبما مر بيانه وقد يقرر الاحتجاج بوجه ثالث وهو انه لو كان حقيقة في خصوص الدوام لما كان مستعملا في غيره على وجه الحقيقة والملازمة ظاهرة والتالي
باطل لنهي الحائض عن الصلوة والصوم مع كون النهي المتعلق بهما على وجه الحقيقة دون المجاز وفيه ان الدعوى المذكورة محل خفاء اذ كون النهي عنهما على وجه الحقيقة
اول الكلام واورد عليه ايضا برجوعه الى الدليل الثالث وانت خبير بما فيه لاختلاف كيفية الاستدلال في المقامين وان اتحدت المقدمات المأخوذة فيهما
على ان ذلك ايضا مبني على حمل المناقضة في الدليل الآتي على المناقضة الحقيقية دون الصورية الحاصلة في المجازات الباعثة على صرفها من الحقيقة وقد يقرر
ذلك بوجه رابع حاصله ان بعض صيغ النهي ورد للتكرار ومجيئه للتكرار امر متقرر معلوم فيجب ان يكون للقدر المشترك بينهما دفعا للاشتراك والمجاز وانت خبير
ببعده عن العبارة جدا فحملها على ذلك تعسف ركيك مضافا الى انه عين الدليل الثاني فلا وجه لحمل العبارة عليه ثم الايراد بعدم الفرق بين الدليلين كما فعله المدقق
المحشي ره وقد يقرر بوجه خامس وهو انه لو كان للتكرار لما انفك عنه مع الملازمة في النهي والتالي باطل فالمقدم مثله وهو ايضا خارج عن ظاهر العبارة ولا يوافقه الجواب
المذكور في كلامه ره انما يناسبه منع الملازمة ان اريد بها الملازمة في النهي المطلق بحسب الظن وان ورد التقييد بعد ذلك لجواز تأخير البيان عن وقت الخطاب ومنع بطلان
التالي ان اريد الملازمة بحسب الواقع فاحتمال حمل العبارة كما صنعه المدقق المحشي ره ليس على ما ينبغي وهو ظاهر قوله وبانه ورد للدوام ان اريد بذلك دفع وضعه
لخصوص احد المعنيين وكل منهما ليكون مجازا في الآخر ومشتركا لفظيا بينهما فله وجه بناء على صحة الاستناد في اثبات الاوضاع الى الاصل المذكور الا انه لا يفيد
عدم دلالته على الدوام ولو على سبيل الالتزام وان اريد به دفع دلالته على الدوام مطلقا فلا اشعار في الدليل المذكور على دفعه اقصى الامر انه يفيد عدم وضعه
للدوام قوله وبانه يصح تقييده بالدوام اه يمكن تقرير ذلك بوجهين احدهما ان يراد به ان مدلول النهي على ما هو المنساق منه في العرف قابل للتقييد بالدوام
ونقيضه من غير ان يعد ذلك تكرارا ولا تناقضا في الظاهر ولا يلزم به الخروج عن ظاهر النهي بل مفاده امر قابل للامرين فيعلم بذلك كون المفهوم منه اعم منهما ثانيهما ان
يقال انه يجوز تقييد النهي بكل من القيدين والاصل فيما يفيد معنيين ان يكون حقيقة في كل منهما ابعد من التأكيد والمجاز حسبما مر بيانه في محله قوله والجواب عن الاول
اه يمكن تقرير الجواب عن كل من الوجهين الاولين المذكورين في تقرير الاستدلال اما على الاول فبان يقال ان ما يدعى من الملازمة المذكورة العقلية انما هو بالنسبة
الى النواهي المطلقة اذ قضية ترك الطبيعة على سبيل الاطلاق هو ابعد من ادخال شيء من افرادها في الوجود اذ لا يعقل ترك الطبيعة المطلقة الا بذلك كما مر
اما اذا قيد النهي عنه بشيء او المنهي فانما يكون قضية النهي ح عدم ادخال شيء من افراد المنهي عنه في الوجود على حسب ما ذكر من القيد فالدلالة على الدوام ح حاصلة
ايضا لكن على حسب ما حصل من النهي او على النحو الذي تعلق به النهي عن الفعل واما على الثاني فبان الصيغة انما وضعت لافادة الدوام بالنسبة الى ما تعلقت
به فان تعلقت بالمطلق افادته مطلقا والدوام كما هو المقصود في المقام وان تعلقت بالمقيد افادت دوامه على حسب ذلك القيد ففي المثال المفروض انما تعلق النهي
بالصلوة والصيام الواقعين في ايام الحيض لا مطلقا فليس هنا الخروج عن مقتضى وضع الصيغة وانما حصل الخروج عن الظاهر في تقييد المادة حيث ان مقتضى
الاطلاق وقد التزم تقييدها بما ذكر من القيد والصيغة تفيد الدوام في الصورتين قوله ان عدم الدوام في مثل قول الطبيب اه اراد بذلك انه بعد تسليم

قضاء

قضيّا الاصل بما ذكرنا انّما يفيد ما اراده اذا لم يقم دليل على خلافه وقد قام في المقام حيث انّ المتبادر من النهي هو الدوام ولا يفهم منه غيره الّا لقيام القرينة عليه كما في نهي الطبيب فيكون ذلك دليلا على كونه حقيقة في الاوّل مجازا في غيره وانت خبير بانّ التبادر المدّعى في المقام ليس مستندا الى نفس اللفظ ليفيد كونه حقيقة في خصوص الدوام فلا يتمّ ما ذكره بل لو قيل بكون المتبادر من نفس الطبيعة طلب ترك الطبيعة مط كما انّ المتبادر من الامر طلب ايجادها كان من غير دلالة في نفس اللفظ على مرّة او تكرار ودوام كان اولى قوله من حيث انّ الاستعمال في خصوص المعنيين بصيرة قد عرفت فيما مرّ انّ ما ذكره انّما يتمّ اذا ثبت استعمال اللفظ في خصوص كلّ من المعنيين فاريد من ذلك اثبات كونه حقيقة في القدر الجامع بينهما من غير ثبوت استعماله فيه او مع ثبوته ايضا الّا انّه مع عدم الثبوت اوضح فسادا وامّا اذا علم استعماله في القدر الجامع وعلم استعماله في مقام ارادة الدوام تارة وغيره اخرى من غير ان يعلم استعمال الصيغة في خصوص الدوام او المرّة بل كونه قسما من الطلب كما هو الحال في المقام فلا يلزم ما ذكره اذ قضيّة الاصل كونه حقيقة في القدر الجامع وتنزيل الاطلاقات الخاصّة على كونها من قبيل اطلاق الكلّي على الفرد والاطلاق في طلب ترك الطبيعة على قسم خاصّ منه مع فهم الخصوصيّة من القرينة المنضمّة اليه وغيره لاندفاع المجاز والاشتراك اذن وفرض جواز استعماله في خصوص كلّ من المعنيين فيلزم المجاز والاشتراك ايضا لا يتمّ في المقام اذ المقصود التخلّص من المجاز والاشتراك في الاستعمالات الواردة حيث انّ الاصل فيها الحقيقة المتّحدة لا فيما يفرض الاستعمال فيه بل لا يبعد القول بما ذكرنا فيما اذا لم يعلم استعماله في مطلق طلب الترك ايضا ودار الاستعمال بين كونه في المطلق او الخاصّ وقد مرّ تفصيل القول في ذلك في محلّه قوله بانّ التجوّز خلاف الاصل الخ لا يخفى انّ الجواب المذكور بظاهره لا يلائم شيئا من الوجهين المتقدّمين في تقرير الاحتجاج اذ ليس مبنى التقريرين المذكورين على عدم جواز التجوّز والتاكيد حتّى يجاب بجوازهما ووقوعهما في الكلام بل مبنى الاوّل على كون ما يستفاد من اطلاق النهي غير قابل للتقييدين المذكورين من غير ان يخرج النهي به عن ظاهره فلا وجه للنقض بجواز كلّ من الامرين المذكورين ومبنى الثاني على كون ما ذكره من الامرين على خلاف الاصل فمهما امكن البناء على انتفائهما تعيّن البناء عليه فيكون ذلك تمسّكا بالاصل فلا وجه للنقض بجواز وقوع الامرين ويمكن الجواب بامكان قطعيّته على كلّ من الوجهين امّا على الاوّل فبانّ المقصود ممنوع ممّا ادّعاه من قبول المفهوم من اطلاق النهي لكلّ من القيدين وما يمكن استعماله على الوجهين فيبتني على الخروج عن الظاهر من التزام التجوّز او التاكيد امّا على الثاني فبانّ التجوّز والتاكيد وان كانا على خلاف الاصل الّا انّهما شايعان في الاستعمالات فتجرّد كونهما على خلاف الاصل لا يثبت الوضع لانّه امر توقيفي لا بدّ في ثبوته من الرجوع الى توقيف الواضع لا الى مجرّد الاصول المذكورة غاية الامر ان يرجع اليها في تعيين المراد وبقي انّ المقصود نهما وان كانا على خلاف الاصل لكنّهما واقعان في الكلام فلا مانع من الالتزام به بعد قيام الدليل عليه لما مرّ من بيان ما يفيد دلالته على الدوام هذا وقد يذكر للقول المذكور حجج موهونة اخرى لا باس بالاشارة الى جملة منها منها انّه لو كان موضوعا للدوام لكان قولنا لا تضرب زيدا غدا غلطا والتالي واضح الفساد امّا الملازمة فلانحصار استعمال الصحيح في الحقيقة والمجاز والاوّل منفي قطعا وكذا الثاني اذ لا علاقة بينه وبين الدوام ولذا لا يجوز ان يطلق لفظ الدوام ويراد به خصوص الغد مثلا ويرد عليه منع انّه لو تمّ ذلك فانّما يتمّ لو كان الدوام تمام مفاد الصيغة واما اذا كان بعض مفادها كما هو واضح فاقصى الامر اسقاط قيد الدوام واستعماله في الباقي فيكون من قبيل استعمال اللفظ الموضوع للكلّ في الجزء ولا يصحّ اذن مانع من صحّة الاستعمال ومنها انّه لو كان للدوام لكان مفاد قوله لا تفعل لا تفعل في شيء من الاوقات فاذا قلت لا تفعل غدا صار من قبيل تخصيص العام باكثر من النصف وهو غير جائز وضعفه ظاهر اذ مفاده اقصى الامر اسقاط قيد الدوام فلا يكون من تخصيص العام في شيء ومنها انّ لا تفعل مركّب من حرف وفعل وشيء منهما لا يفيد العموم اذا قطعا والاصل عدم دلالة الهيئة التركيبيّة زيادة على ما هو من مقتضيات التركيب ولوازمه عقلا ومن الظاهر انّ الدوام ليس منها وفيه بعد الغضّ عن عدم جريان الاصل في مداليل الالفاظ انّ اقصى ما يفيده ذلك عدم وضع الهيئة لافادة الدوام وامّا عدم كون الدوام مدلولا التزاميّا له مع الاطلاق حسبما بيّنا فلا ويجري ذلك في دفع الوجهين الاوّلين ايضا قوله لما ثبتنا كون النهي للدوام الخ اذا قلنا بكون النهي موضوعا لطلب ترك الطبيعة وقلنا بكون ذلك مستلزما للدوام لزم الفور قطعا وهو ظ وامّا اذا قلنا بدلالة صيغة النهي على جواز التراخي ووجوبه كما قد يتوهّم بدءا فقد شاذا لينه في الامر كما مرّ فلا منافات بينه وبين القول بدلالتها على الدوام فانّها انّما تفيد الدوام على حسب الطلب الحاصل في المقام فاذا كان الطلب على سبيل التراخي جوازا او وجوبا كان الدوام الملحوظ فيه كذلك ايض سيّما اذا قلنا بكون دلالتها على الدوام على سبيل الالتزام فانّ دلالته على التراخي بحسب الوضع فيكون الدوام المعتبر فيه تابعا للطلب الحاصل فما ذكره من انّ القول بدلالتها على الدوام مستلزم للقول بالفور غير ظاهر على اطلاقه قوله ومن نفى كونه للتكرار لا يخفى انّه لا ملازمة بين الامرين المذكورين فما ذكره من انّ النافي للتكرار ناف للفور ان اراد به انّه يلزمه ذلك حسبما ذكره في الصورة الاولى فهو واضح الفساد ودعوى وضوح الوجه فيه اوضح فسادا وان اراد كون النافي للتكرار نافيا للفوريّة على سبيل الاتفاق ففيه ايض انّه خلاف الواقع اذ الشيخ ره من النافين لدلالتها على التكرار ويقول بدلالتها على الفور كما ذهب اليه في الامر بل قال في غاية المأمول انّ من قال بانّ النهي للمرّة قال بالفوريّة كما هو ظ من كلام بعضهم حيث صرّح بانّ النهي لا يفيد الّا الانتهاء في الوقت الذي يلي وقت النطق بالنهي انتهى قوله الحقّ امتناع توجّه الامر والنهي الخ هذه المسئلة ايض من المسائل المتعلّقة بالاحكام ولذا ذكرها هنا جماعة من الاعلام فلا ربط لخصوصيّة الامر والنهي بمحلّ الكلام وانّما يناط البحث في المقام باجتماع الوجوب والتحريم مدلولا للامر والنهي على نحو غيرهما من المفاهيم المنفقة فمرجع الكلام في جواز اجتماع الوجوب والتحريم باىّ لفظ ورد هذا بالنظر الى الكلام في الجواز العقلي وامّا بالنسبة الى الفهم العرفي الذي هو احد المعاني الذين وقع البحث فيهما فانّما يتقوّم البحث في الظواهر والاطلاقات دون النصوص والتصريحات وسيجيء الكلام ايض في اجتماع ساير الاحكام بعضها مع بعض واجتماع كلّ منها مع كلّ من الوجوب والتحريم ونحن نفصّل القول في جميع ذلك في اخر المسئلة انش تعم ثمّ نقول انّ الامر والنهي امّا ان يتعلّقا بشيئين او بشيء واحد وعلى الاوّل فامّا ان يكونا متباينين او متساويين او يكون بينهما عموم وخصوص مط مع تعلّق النهي بالاخصّ والامر بالاعمّ او عموم من وجه وعلى الاوّل فامّا ان يكونا متلازمين بحسب الوجود او متفارقين او يكون المأمور به ملازما للمنهي عنه او بالعكس او يكون الجهة المأخوذة في المأمور به تقييديّة وعلى الثاني فامّا ان يكون تعلّق الامر والنهي من جهة واحدة او من جهتين والجهتان امّا ان تكونا تعليليّتين او تقييديّتين

او يكون الجهة

او يكون الجهة المأخوذة في المأمور به تقييدية والاخرى تعليلية او بالعكس ثم ان الجهتين اما ان تكونا متباينتين او متساويتين او يكون بينهما
عموم مطلق او من وجه وعلى فرض التباين يجري فيهما او التلازم من الجانبين او من جانب واحد والتفارق حسبما تقدم ثم الملحوظ في متعلق الامر والنهي اما ان
تكون شخصية او نوعية او جنسية والوجوب والتحريم المتعلقين بالشيء الواحد او الشيئين اما ان يكونا نفسيين او غيريين او الوجوب نفسيا والحرمة
غيريا او بالعكس واما ان يكونا اصليين او تبعيين او الوجوب اصليا والحرمة تبعيا او بالعكس واما ان يكونا تعيينيين او تخييريين او الوجوب عينيا و
الحرمة تخييريا او بالعكس وكذا يجري الكلام بالنسبة الى العيني والكفائي فهيهنا مسائل الاولى منها ما لا اشكال فيه اصلا ومنها ما يقع فيه الاشكال وان
كان خارجا عن محل البحث في المقام ونحن نشير الى الحال في جميع ذلك فمن الصورة الاولى تعلق الامر والنهي بشيئين متباينين متفارقين في الوجود فانه لا اشكال
في جوازه سواء كانا متعاندين كالصلوة والزنا او غير متعاندين كالصلوة والنظر الى الاجنبية ومنها ان يتعلقا بامر واحد جنسي بالنظر الى فردين متنوعين
له كعبادة الله تعالى وعبادة الصنم وهذا مما لا خلاف في جوازه ومرجعه الى الصورة الاولى ومنها ان يتعلقا بامر واحد نوعي باعتبار فردين مصنفين له او
متشخصين ولا تأمل عندنا في جوازه ومرجعه الى القسم الاول الا انه قد يجيء على قول من يجعل الحسن والقبح ذاتيين للافعال غير مختلفين بحسب الاعتبارات
المنع [illegible] ذلك كما سيجيء الاشارة اليه في كلام المص وهو قول ضعيف كما فصل الكلام فيه في محله وتفريع ذلك غير متجه ايضا كما سنشير اليه ان شاء الله ومنها توجههما الاتري
الى شيء واحد شخصي من جهة واحدة ولا اشكال في المنع منه كما سيشير اليه المص ره وكذا الحال الى واحد نوعي او جنسي من جهة واحدة فانه مآله الى التوجه
الى الواحد الشخصي ومنها تعلقهما بشيئين متساويين ولا تأمل ايضا في المنع منه فان ما يجب على المكلف بحسب الخارج المتعلق هو ايجاد المأمور به وترك المنهي
عنه والمفروض اتحادهما بحسب الوجود فيتحد متعلق الطلبين فيؤل الى عدم امكان الخروج عن عهدة التكليفين ومنها ان يكون بين متعلقيهما عموم مطلق
مع تعلق الامر بالاخص لعدم امكان الخروج عن عهدة التكليفين لما عرفت من توقف ترك المنهي عنه على ترك جميع افراد الاعم فيجب ترك الاخص ايضا فيرجع
الامر الى تعلق الامر والنهي بشيء واحد من جهتين متلازمتين ومنها تعلقهما الى شيء واحد شخصي او نوعي او جنسي من جهتين متلازمتين وان كانت
الجهتان متغايرتين لمتعلق الامر والنهي اذ عدم الانفكاك بينهما في الوجود يقضي بامتناع الخروج عن عهدة التكليفين فيكون توجيه الخطابين الى المكلف
من قبيل التكليف بالمحال اذ لا فرق في استحالة التكليف بالمحال بين التكليف الواحد والتكاليف المتعددة ومنه يظهر الحال في امتناع تعلقهما بشيء واحد
من جهتين مع تلازم جهة الامر لجهة النهي لاستحالة الخروج عن عهدة التكليفين كما اشرنا اليه وكذا الحال في تعلقهما بشيئين متلازمين او ما يلازم
المأمور به منهما المنهي عنه ومنها تعلقهما بشيء واحد من جهتين تعليليتين وان امكن تفارق الجهتين فان تعدد العلة لا يقضي باختلاف المتعلق فلا فرق
اذن بين الواحد الشخصي وغيره ثم ان ما ذكرناه من المنع ظ بالنسبة الى الوجوب العيني التعييني سواء كان نفسيا او غيريا اصليا او تبعيا نعم لو كان وجوب
شيء فرطا بحصول الحرام المفروض فيما اذا تعدد المتعلق فلا مانع حسبما ذكرنا الاشارة اليه واما بالنسبة الى الوجوب التخييري او الكفائي فقد يقع فيه الاشكال
سيما فيما اذا كان الوجوب تبعيا او غيريا او هما معا خصوصا اذا كان التحريم كذلك ايضا والحق فيه ايضا المنع كما سنفصل القول فيه ان شاء الله تعالى وبعض الصور المذكورة
هو موضع البحث في المقام على ما ذكره جماعة من الاعلام وستعرف حقيقة الحال فيه هذا وبقية الوجوه المذكورة مما يقع الكلام في جوازها ومنها ونحن
بعدما نفصل القول في المسئلة نبين الحال في كل من الوجوه المذكورة ان شاء الله تعالى قوله الوحدة قد يكون بالجنس اه المراد بالجنس هنا ما يعم النوع كما هو المتداول
بين علماء المنقول ويشير اليه ايضا بلتمثيل بالوحدة الشخصية قوله وربما منعه مانع لكنه شديد الضعف اه الظ انه مبني على القول بكون حسن الافعال وقبحها ذاتيا
لها غير منفك عنها حسبما عزي الى قدماء المعتزلة لا بحسب الوجوه والاعتبارات فاذا ثبت الحسن او القبح لطبيعة في ضمن بعض الافراد كان منوطا بنفس
الذات اعني الطبيعة النوعية فلا يمكن انفكاكه عنها بالعوارض المصنفة والمشخصة لان ما بالذات لا يزول بالغير ومنه يعرف اختصاص المنع بالوحدة النوعية
ولا يجري في غيرها لكن المبنى المذكور ضعيف جدا فان التحسين والتقبيح العقليين يدوران غالبا مدار الوجوه والاعتبارات كما سيجيء الكلام فيه مفصلا
ان شاء الله تعالى ومع الغض عن ذلك وتسليم كونهما ذاتيين للافعال فليس الامر والنهي دائرا مدار ذلك قطعا لوجوب الامر بما قل قبحه مع عدم ورود الامر بينهما
فاي مانع اذن من ان يكون بعض اصناف الطبيعة المنهي عنها مأمورا به فيه تقع النهي بالنسبة اليه دون الامر بين ارتكاب القبح الحاصل فيه وما هو اقبح منه اذ
لم نقل بانقلاب القبح حسنا فتم قوله ومنعه بعض المخيرين لذلك نظرا الى انه اه يمكن ان يقرر كونه تكليفا محالا لا تكليفا بالمحال من وجوه احدها ان الوجوب
مشتمل على جواز الفعل وعدم جواز الترك والحرمة مشتملة على جواز الترك وعدم جواز الفعل وجواز الفعل يناقض عدم جوازه كما ان جواز الترك يناقض
عدم جوازه فجنس الوجوب يناقض فصل الحرمة كما ان جنس الحرمة يناقض فصل الوجوب فيكونان في اجتماع الحكمين في محل واحد من جهة واحدة اجتماع النقيضين
من وجهين ولو لوحظ اجتماع المجموع مع المجموع اعني نفس الحكمين كان من اجتماع الضدين ويدفعه ان مفاد الوجوب ليس الا مطلوبية الفعل على سبيل الحتم
كما ان مفاد الحرمة هو مطلوبية الترك على الوجه المذكور ومن البين انه لا منافاة بين الطلبين من حيث نفسهما واستلزام مطلوبية الفعل لجوازه بحسب
الواقع ومطلوبية الترك كلما اول المسئلة والقائل بجواز التكليف بالمحال لا يقول به ثانيها ان ايجاب الشارع للفعل يفيد حسنه ونهيه عنه يفيد قبحه فيلزم من
اجتماع الامر والنهي كذلك اجتماع الحسن والقبح في شيء واحد من جهة واحدة وهو جمع بين الضدين ويضعفه انه انما يتم عند العدلية القائلين بالتحسين والتقبيح
العقليين واما الاشاعرة المجوزون للتكليف بالمحال فلا يقولون به وليس مفاد الحسن عندهم الا ما تعلق به امر الشارع والقبح الا ما تعلق به نهيه ولا يتفرع على
امره ونهيه حسن عقلي للفعل ولا قبح كذلك فانه كما ينكر الحسن والقبح العقليين مع قطع النظر عن امر الشارع ونهيه كذا ينكرهما بعد تعلق الامر والنهي ايضا
بل ينكر ذلك ولو على فرض تسليمه الاول وحينئذ فانه يمنع وجوب تسليم الحسن الحقيقي على فرض تسليم الحسن والقبح العقليين فلا يحصل للفعل من تعلق امر الشارع به الا
كونه مأمورا به ولا من تعلق النهي به سوى كونه منهيا عنه وهو مفاد الحسن والقبح الشرعيين عنده ومن البين انه لا تضاد بين الامرين المذكورين بحسب انفسهما
ليلزم القائل بجواز التكليف بالمحال بالمنع منه نعم لا يمكن ذلك عند العدلية القائلين بالتحسين والتقبيح العقليين ثالثها ان اجتماع الامر والنهي يقضي

اجتماع

فيهما الضدان بالنظر الى الامر فان الامر مريد للفعل كما ان الناهي مريد للترك واجتماع الارادتين بالنسبة الى شيء واحد في زمان واحد اجتماع للضدين و
يدفعه انه انما يتم اذا قلنا باشتمال الامر والنهي على ارادة الفعل والترك وليس كذلك عند القائل المذكور اذ ليس الامر والنهي عندهم الا نوعين من
الطلب والطلب عندهم يغاير الارادة النفسية اذ ليس الطلب عندهم الا نفس الاقتضاء الانشائي الحاصل بالامر والنهي دون الارادة النفسية اذ ليس الطلب
الحاصل مع قطع النظر عن الامر والنهي وقد مرّ بيان ذلك في مقامات عديدة هذا على مذهب هؤلاء الجماعة وقد عرفت ان التحقيق عندنا اتحاد الطلب
والارادة الفعلية التي بعينها الحاصلة بانشاء الصيغة واثبات التضاد بين هاتين الارادتين محل نظر الا على قواعد العدلية من ثبوت التحسين والتقبيح
العقليين فظهر مما قررنا انه لا مانع من اجتماع الحكمين المذكورين في شيء واحد من جهة واحدة على قواعد الاشاعرة فالذي ينبغي ان يق به على اصولهم
هو الجواز فما عزي الى جماعة منهم من القول بالمنع غير متجه على اصولهم واما على اصول العدلية فلا يجوز ذلك مع قطع النظر عن امتناع التكليف بالمح عندهم
لانه نحو تكليف بالمحال حسبما قرر من الوجهين الاولين اذ لا مجال للمناقشة فيهما على اصول الجماعة نعم لا يتم الوجه الاخير على اصولهم ايض الا مع القول بان الطلب
هو الارادة النفسية كما هو الظ من كلام بعضهم كما مرّ الا انه موهون بما فصلنا القول فيه في محله قوله لان معنا الحكم بان الفعل يجوز اه كانه اشارة الى الوجه الاول وهو
اجتماع الجواز وعدمه في شيء واحد فان حكم الشارع بالجواز وعدمه في شيء واحد يقتضي ثبوتهما بحسب الواقع لعدم جواز الكذب عليه تع فيلزم الجمع بين الضدين
وانت خبير بانه بعد تسليم ارجاع الامر والنهي الى الحكمين الخبريين انهم لا يثبتون الكذب عليه تع بناء على اصولهم فلا يقتضي حكمه بثبوت الضدين ثبوتهما
بحسب الواقع ليلزم المحال وقد يقال ان المراد لزوم حكمنا بثبوت الجواز وعدمه بعلمنا ان اللازم من اجتماع الامر والنهي ثبوت المتنافيين حسبما اشرنا اليه فينطبق
على الوجه الاول وقد عرفت ما فيه قوله فهو محل البحث في المقام لا يخفى انه لا فرق في ذلك بين تعلقهما بواحد شخصي او كلي اذ لو لم يكن هناك ما يميز مورد الامر
عن مورد النهي بان يجعلهما شيئين ومرجع ذلك الى الواحد الشخصي كما مرّت الاشارة الى نظيره ثم ان المتحصل عند جماعة من المتأخرين في تحرير مورد النزاع
حسبما يستفاد من الدليل الاتي ان البحث في تعلق الامر والنهي بكليين يكون النسبة بينهما عموما من وجه وان ذلك هل يقتضي تقييد احدهما بالاخر
فيكون المأمور به والمنهي عنه غير مورد الاجتماع او انه لا حاجة الى التزام التقييد بل يؤخذ بمقتضى الاطلاقين غاية الامر اجتماع المأمور به والمنهي
عنه في مورد اجتماع الطبيعتين واما توارد الامر والنهي على خصوص الفرد فلا يصح ولو تعددت جهتا الامر والنهي اذ بعد فرض تعلقهما بخصوص الشخص
لا يجدي تعدد الجهة ولذا نص بعضهم بابتناء النزاع في المقام على تعلق الامر والنهي بالطبايع او الافراد فيق بالجواز على الاول ويتعين المنع على الثاني
وعلى هذا يشكل الحال فيما قرره المص في بيان محل النزاع الان ما ذكره موجود في كلام جماعة من الاصوليين منهم [illegible] والقاضي عبد الوهاب وجمع
الجوامع والزركشي في شرحه والامدي والعضدي حيث حرروا المحل النزاع على الوجه المذكور وقد يمكن الجمع بين الوجهين وارجاع احدهما الى الاخر بان يكون
المقصود من تعلق الامر والنهي بالواحد الشخصي من جهتين هو تعلق التكليفين المفروضين بالفرد بملاحظة الجهتين الحاصلتين فيه فيكون المط
بالذات فعلا او تركا هو نفس الجهتين ويكون الفرد مطلوبا بالتبع بملاحظة حصول الجهة المفروضة فيه وانطباقها عليه سراية من الجهة المفروضة الى الفرد
وهذا بعينه مقصود الجماعة من المتأخرين من تقرير النزاع في بقاء الاطلاق للتكليفين عند تعلقهما بالطبيعتين اللتين بينهما عموم من وجه لاجتماع الامر
والنهي ح في الفرد الذي يكون مصداقا للطبيعتين من الجهتين المفروضتين فان شئت قلت انه هل يجوز تعلق الامر والنهي بالفرد الواحد من جهة تعلقهما
بالجهتين الحاصلتين فيهما اعني الطبيعتين المفروضتين او لا وان شئت قلت انه لو تعلق الامر بالطبيعتين اللتين بينهما عموم من وجه فهل يبقيان على اطلاقهما
ليكون المكلف اتيا بالمأمور به والمنهي عنه معا في مورد الاجتماع او لا ويبقى الفرق بين ظاهر التعبيرين المذكورين في امور احدها ان تعبير المص يعم ما اذا كان
الامر والنهي متعلقين بالفرد صريحا او من جهة تعلقهما بالطبيعتين بخلاف التعبير الاخر لاختصاصه بالاخير ثانيها ان التعبير المذكور يعم ما اذا تعلق الامر والنهي
المعينين بالفرد من جهتين حاصلتين فيه والظ انه لا كلام في المنع منه بناء على امتناع التكليف بالمح ولا بد من حمل كلامهم على غير هذه الصورة كما هو صريح ما ذكروه
من ان الاجتماع من سوء اختيار المكلف بل الظ ان مرادهم من تعلق الامر والنهي بالفرد تعلقهما به من جهة الطبيعة سواء قلنا بتعلق الاوامر حقيقة بالطبايع او الافراد
لا ما اذا فرض تعلقهما صريحا بخصوص الفرد فلا فرق بين التعبيرين المذكورين في ذلك ثالثها ان التعبير المذكور يعم ما لو كانت النسبة بين الجهتين العموم المطلق
او من وجه بل التساوي ايض وما اذا كانت الجهتان متلازمتين او كانت جهة الامر ملازمة لجهة النهي او بالعكس ولا ريب في خروج صورة التساوي والتلازم وملازمة
جهة الامر لجهة النهي عن محل الكلام لوضوح امتناعه بناء على استحالة التكليف بالمح كما مرّت الاشارة اليه واما العموم المطلق فالذي يقتضيه كلام الحاجبي ظاهرا
والعضدي والابهري والزركشي والاصفهاني على ما نقل الكرماني من كلامه في جواب القاضي هو خروجه عن محل البحث والظ مما نقل عن القطب نسبته الى الجمهور وحكي
عن الفاضل الشيرازي دخوله في محل البحث واعترض على العضدي في قوله بتخصيص الدعوى وهو الظ من جماعة من المحققين وغيرهم والاظهر خروجه عن محل البحث حسبما الكلام
ذكره الجماعة المذكورة ويستفاد من فحاوي كلماتهم عند تحريرهم الادلة مضافا الى ان العرف اقوى شاهد هناك على التقييد اذ حمل المطلق على المقيد مما لا يع
للريب فيه فلا ثمرة في البحث عنه في المقام وان كان ما ذكروه من الوجه العقلي جاريا في العموم المطلق ايض على بعض الوجوه كما سيجيء الاشارة اليه انش نعم قد يظ
من اهل الملازمة المص وغيره على ذلك ثم ان ما ذكرناه من جريان الكلام المذكور في العموم المطلق انما هو فيما اذا تعلق الامر بالاعم والنهي بالاخص واما في صورة العكس
فلا مجال للكلام فيه حسبما علم نعم لو كان الامر والنهي ح تخييريين امكن جريان الكلام فيه وسيجيء الاشارة اليه انش تع فان قلت اذا انحصر الفرد في المحرم يجيء
على ظ التعبيرين المذكورين انه داخل في محل البحث لتعلق الامر والنهي بطبيعتين يكون النسبة بينهما هو العموم من وجه ومن الظ ان بقاء التكليفين ح ليس الا تكليفا
بالمح قلت قد عرفت خروج الجهتين المتلازمتين عن محل النزاع وقد نص عليه بعضهم ايض والجهتان المفروضتان وان امكن انفكاك احديهما عن الاخرى
في نفسها الا انه لا يمكن الانفكاك بينهما بالعارض ومن البين ان المخرج عن محل البحث هو الاعم من الوجهين لاتحاد العلة الباعثة عليه قوله فمن اطال
اجتماعهما ابطلها فقد يحتمل عدم بطلانها مع استحالة الاجتماع بناء على كون الغصب امرا خارجا عن الصلوة غير متحد معها وانما هو متحد مع الكون الذي هو من

مقدماتها

مقدّماتها كما قد يستفاد من كلام بعضهم وهو ضعيف جدّا وقد يحتمل البناء على الصحّة من جهة تغليب جانب الامر كما حكى القول به عن بعض المحققين و
ايّده لك بما ورد من انّ للناس من الارض حقّا لاجل الصّلوة وفيه ايضا ضعف كما سيجيء انشاء الله تعم قوله ومن اجازه صحّحها الا ما لا زيد بين الامرين الا مع
بالفصل بينهما محتجّا عليه واحد من افاضل المتأخّرين نظرا الى الاجماعات المحكيّة على بطلان الصّلوة في الدّار المغصوبة المعتضدة ببعض الروايات المأثورة
وكان بناء الحكم فيها على هذه المسئلة حسبما ذكره كان معروفا منهم حيث انّ الاصحاب حكموا بالبطلان من الجهة المذكورة كما يقتضيه تعليلاتهم حسبما اشرنا
اليه واكثر العامّة حكموا بالصحّة نظرا الى بنائهم على الجواز قوله لنا انّ الامر الخ اقول يمكن الاحتجاج لما صار اليه من المنع بوجوه احدها انّ متعلّق الوجوب
والتحريم هو ايجاد الفعل وترك ايجاده لا نفس الطبيعة من حيث هي والطبيعتان المفروضتان متّحدتان بحسب الوجود في المقام فيتّحد متعلّق الوجوب والتحريم
وحيث انّ الحكمين المذكورين متضادّان يستحيل اجتماعهما في شيء واحد يستحيل من الحكيم انشائهما والمقدّمة الاخيرة ظاهرة على الاصول لنا غنيّة عن
البيان وانّما الكلام في المقدّمتين الاوليين امّا المقدّمة الاولى فيدلّ عليها امور منها انّ متعلّق الطلب في الامر هو ايجاد الفعل ومتعلّقه في النهي عدم ايجاده
كما عرفت من كون المطلوب بالنهي هو العدم والمضاف اليه للعدم هو الوجود في الحقيقة وان اضيف الى نفس الماهيّة في الظاهر فان قلت انّ متعلّق الاوامر والنواهي
انّما هو الطبايع المطلقة المأخوذة لا بشرط شيء كما مرّ مرارا حسبما يظهر من الرجوع الى التبادر ويومي اليه كون الافعال مشتقّة من المصادر الخالية عن اللام
والتنوين الموضوعة بازاء الطبيعة المطلقة كما نصّوا عليه والطبيعتان المفروضتان متباينتان متغايرتان غاية الامر ايجاد المكلّف ايّاهما في مصداق واحد ليس حصول
المصداق متعلّقا للتكليف ليلزم اجتماع المتنافيين بل محلّ الحكمين نفس الطبيعتين وقد اختار المكلّف بسوء اختياره ايجادهما بوجود واحد في ضمن مصداق
واحد قلت انّ متعلّق الامر والنهي وان كان نفس الطبيعة المطلقة حسبما ذكر الّا انّ متعلّق الطلب في الامر هو ايجاد تلك الطبيعة كما انّ متعلّقه في النهي عدم
ايجاده فمفاد هيئة الامر هو طلب الايجاد كما انّ مفاد هيئة النهي بضميمة حرف النهي هو طلب عدم الايجاد ومفاد المادّة المعروضة لهما هو نفس الطبيعة وملاحظة
التبادر اقوى شاهد على ذلك وقد يقال انّ معنى الوجود والايجاد مأخوذ في المصادر الا ترى انّ ضرب ويضرب يفيد الحكم بايجاد الضرب في الماضي او المستقبل
وفيه انّ دلالة الجمل على الوجود انّما هي من جهة اشتمالها على النسبة فانّ مفاد النسبة الايجابيّة هو الوجود كما انّ مناط النسبة السلبيّة سلب الوجود وتلك النسبة
في الاخبار خبريّة وفي الانشاء انشائيّة حاصلة باستعمال الصيغة في معناها ومفاد تلك في المقام ايجاد الطلب الايجابي لا ايجاد المطلوب فلا دلالة
في نفس المبدأ على الوجود وانّما يستفاد كون الطلب متعلّقا بالوجود من جهة الوضع الهيئي حسبما ذكرنا فكون متعلّق الامر والنهي نفس الطبيعة المطلقة لا
ينافي كون متعلّق الطلب هو الايجاد وعدم الايجاد كما هو المدّعى ومنها انّ الاحكام الشرعيّة من الوجوب والندب والحرمة وغيرها انّما يتعلّق بالماهيّات بالنسبة
الى الوجود الخارجي فانّ الوجوب رجحان ايجاد الماهيّة على عدمه رجحانا مانعا من النقيض والحرمة بالعكس وهكذا اذ لا يعقل اتّصاف الماهيّة مع قطع النظر عن الوجود
بشيء من الاحكام الشرعيّة فظهر بذلك انّ متعلّق الرجحان والمرجوحيّة هو الوجود دون نفس الماهيّة ومنها انّ الوجوب والحرمة وغيرهما من الاحكام الشرعيّة
من عوارض الوجود الخارجي لافعال المكلّفين دون الوجود الذهني ولا نفس الماهيّة ضرورة انّه لا يتّصف بالوجوب والحرمة الا فعل المكلّف بحسب الخارج فعلا او
تقديرا اذ من الواضح انّ تصوّر فعل لا يتّصف بالوجوب حتّى يكون من عوارضها فيكون من عوارض الوجود الذهني واذا كانت الاحكام المذكورة من عوارض الوجود
الخارجي كان المتّصف بها امّا نفس الوجود الخارجي او الماهيّة الموجودة بذلك الوجود وعلى التقديرين يتمّ المقصود وامّا المقدّمة الثانية فلانّ المفروض انّما
الطبيعتين المفروضتين في المصداق وهو لا يكون الّا مع اتّحادهما في الوجود اذ مع تعدّدهما وتميّزهما بحسب الخارج كليّا لا تكون النسبة بينهما الّا تباينا كليّا لا
عموما من وجه كما هو المفروض في محلّ البحث فان قلت كيف يصحّ القول باتّحادهما بحسب الوجود مع انّ المفروض كون النسبة بين الكليّين عموما من وجه وقد تقرّر في
محلّه استحالة اتّحاد الكليّين المفروضين بحسب الوجود لبلوغ الامر في تركيبهما الى الوحدة الحقيقيّة بل لا يمكن اتّحاد الكليّين بحسب الوجود الّا اذا كان بينهما عموم
مطلق ليكون احدهما جنسا والاخر فصلا وامّا غيرهما فانّهما متغايران بحسب الوجود عند التحقيق قطعا وان اتّحدا ايجادا عرضيّا وتعدّدا بحسب العرف فواحد كما هو
المفروض في محلّ البحث فانّ هذا الوجه من الاتّحاد غير مانع من تعدّدهما بحسب الواقع وهو كاف في تغاير الموضوعين قلت هذا اولا انّ ما ذكر انّما يتمّ بالنسبة الى
الماهيّات المتأصّلة في الخارج بحيث يكون ما بازائهما موجودا في الخارج وامّا الامور الاعتباريّة المنتزعة من الوجود الخارجي ممّا لا يكون للوجود المتأصّل في الخارج
الّا ما ينتزع منها فلا مانع من ذلك اذ يمكن اتّحادهما في الوجود الخارجي ايضا من جهة اتّحاد ما ينتزع منها وح فيكون ذلك الوجود الواحد واجبا محرّما من الجهتين
المفروضتين فيهما وثانيا بعد تسليم تعدّد الامرين المذكورين خارجا بحسب الواقع وتغايرهما في الوجود فلا شكّ في اتّحادهما ايضا بحسب الواقع من جهة لما يصحّح
حمل احدهما على الاخر ويكون النسبة بينهما عموما من وجه من تلك الجهة فهناك جهة اتّحاد بين الامرين المذكورين وجهة مغايرة بينهما والنسبة بين الكليّين
المفروضين بالملاحظة الاولى عموم من وجه لتصادقهما على مصداق واحد وبالاعتبار الثاني مباينة كليّة فان كان تعلّق الحكمين المذكورين بهما بالملاحظة
الثانية فلا مانع منه وهو خارج عن محلّ النزاع اذ ليس ح بين مورد الحكمين عموم من وجه بل هي مباينة كليّة وان كان تعلّقهما بالملاحظة الاولى كما هو المفروض
في موضع النزاع لم يجز ذلك لاتّحادهما اذن في مورد الاجتماع نظرا الى الوجه المذكور ويكون الامر والنهي متعلّقين بهما من حيث كونهما متّحدين في الوجود حسبما
قرّرنا وسيجيء لهذا مزيد توضيح انشاء الله تعالى ثانيها انّ الاحكام الشرعيّة انّما يتعلّق بالماهيّات من حيث حصولها في ضمن افرادها فالحكم على الماهيّة انّما يرجع
الى الحكم على افرادها كما نصّوا عليه في تقرير دليل الحكمة لارجاع المفرد المحلّى باللام الى العموم فصحّ جوابا بانّ الطبيعة من حيث هي لا يصحّ ان يراد من المفرد المعرّف اذا علّق
بها احد الاحكام الشرعيّة كيف ومن المقرّر انّ القضيّة الطبيعيّة غير معتبرة في شيء من العلوم اذ المقصود منها معرفة حال ما وجد او يوجد في الخارج ولا يستعلم من القضيّة
الطبيعيّة حال الطبيعة في الخارج اصلا ولو على سبيل الجزئيّة ولذا لم يتوهّم احد ارجاع القضيّة الطبيعيّة الى الجزئيّة كما ارجعوا المهملة اليها وليس المقصود بذلك
تعلّق الاحكام بخصوص الافراد بانفسها ابتداء بل المدّعى تعلّق الحكم بنفس الطبيعة من حيث حصولها في ضمن افرادها وهناك فرق بين لحاظ الافراد ابتداء واناطة الحكم بها كما
يقول القائل بتعلّق الاوامر بالافراد وبين اناطة الحكم بالطبيعة من حيث حصولها في ضمن الافراد كما في تعريف الجنس في نحو قولك البيع حلال فانّ المراد به نفس

الطبيعة على ما هو مناط الطلب لكن لا من حيث هي بل من حيث حصولها في ضمن الافراد واتحادها بها وانما يتعلق الحكم المذكور بها من تلك الجهة فهو في الحقيقة قضية مهملة الا انه يرجع الى العموم بملاحظة الحكمة وليس المراد بتعريف الجنس في الغالب الا ذلك دون ما يكون المراد به تعريف نفس الطبيعة من حيث هي كما في القضية الطبيعية نحو الرجل خير من المرأة فان ذلك لا يفيد الا حكم تلك الجهة من غير ان يفيد حكم الافراد الا ان ذلك غير متداول في المخاطبات العرفية اذ ليس بل الملحوظ عندهم في الغالب بيان حكم الافراد وسيجيء تفصيل القول في ذلك في محله ان شاء الله تعم اذا تمهد ذلك فنقول ان كلا من الماهيتين المفروضتين انما تعلق بها الامر والنهي من حيث حصولها في ضمن جميع الافراد كما هو مناط الاطلاق وان كان تعلق الامر بها في ضمن اي فرد منه على سبيل العموم البدلي والتخيير بين الافراد وتعلق النهي به من حيث حصوله في ضمن كل منها على سبيل التعيين والعموم الاستغراقي امكن القول بما ذكر من حصول الامتثال من جهة والعصيان من اخرى لو انيط بوجود الاجتماع الا انه لا مجال للقول به لاتحاد الكليين ح في المصداق فيلزم ان يكون ذلك الفرد الواحد مطلوبا فعله وتركه معا وهو جمع بين المتنافيين فلا بد اذن من التزام عدم شمول الامر او النهي للفرد المفروض وهو المدعى نعم لو صح القول بثبوت الاحكام لنفس الطبايع من حيث هي حتى يكون القضايا المستفادة من الشريعة قضايا طبيعية لم يكن هناك مانع من اجتماع الطبيعة المطلوبة مع المبغوضة ولو فرض ذلك بارتكاب التقييد في شيء من الجانبين ولا يلزم منه اجتماع المتنافيين في الفرد لما تقرر من عدم استفادة حكم الافراد من القضايا الطبيعية اصلا فقد يكون حكم الفرد المفروض حكما ثالثا مغايرا لكل من الحكمين المفروضين وقد يثبت له احد الحكمين دون الآخر كما اذا رجح الشارع ح جانب التحريم فحكم بحرمة الفرد فانه لا ينافي وجوب الطبيعة على الوجه المفروض اصلا بل لا حكم بوجوب الفرد من حيث حصول الطبيعة المفروضة في ضمنه فان ثبوت شيء لشيء من جهة لا يستلزم ثبوته له في الواقع حتى ينافي ثبوت التحريم له الا ترى ان خيرية طبيعة الرجل من طبيعة المرأة لا ينافي خيرية كل من افراد المرأة من كل من افراد الرجل غاية الامر ان يكون كل من افراد الرجل من حيث كونه رجلا خيرا من كل افراد المرأة من حيث كونه مرأة وهو لا يستلزم خيريته منه بالنظر الى الواقع فالقول باجتماع الامر والنهي على الوجه المذكور مما لا مانع فيه اصلا الا انك قد عرفت انه لا وجه لتوهم تعلق الاحكام الشرعية بالطبايع على الوجه المذكور وربما يستفاد من كلام جماعة من المجوزين للاجتماع توهم كون المسئلة من قبيل المذكور وهو بمكان من الضعف وسيجيء زيادة بيان لذلك ان شاء الله تعم ثالثها ان الامر اذا تعلق بطبيعة فان كانت تلك الطبيعة على اطلاقها متعلقة للامر من غير ان يكون تعلق الامر بها مقيدا بقيد قضى ذلك في حكم العقل بوجوب كل واحد من افرادها على سبيل التخيير ضرورة انطباقها في الواجب عليه اذا اتى بها واذا تعلق النهي بها على الوجه المذكور قضى بالمنع من كل واحد من افرادها على سبيل الاستغراق او العموم حسبما عرفت وح فنقول ان الامر والنهي المتعلقين بالطبيعتين المفروضتين ان قيد احدهما بالآخر فهو المدعى اذ لا اجتماع ح وان بقيا على اطلاقهما كما هو مقصود الخصم لزم ان يكون الفرد الذي يجتمع فيه الطبيعتان واجبا محرما معا غاية الامر ان يكون وجوبه على سبيل التخيير وتحريمه على وجه التعيين وهما متنافيان فان قلت ان الامر والنهي انما يتعلقان بالطبيعة دون الافراد فيكون خصوصيات الافراد مقدمة لاداء الواجب من الطبيعة فلا يشملها الامر المتعلق بالفعل غاية الامر ان تكون واجبة من باب المقدمة ان قلنا بوجوبها وهو في محل المنع فلا اجتماع هناك للوجوب والتحريم قلت ولو سلم ذلك فانفي الامر ح اجتماع الوجوب والتحريم في المقدمة فلا مانع كما مرت الاشارة اليه في كلام المص حيث قال ان الوجوب فيها ليس على حد غيرها من الواجبات اه ولو سلم المنع منه فغاية الامر ان تكون خصوصية الفرد محرمة محضة لا واجبا وهو لا ينافي وجوب اصل الطبيعة كما هو المدعى اذ تحريم المقدمة لا يجامع وجوبها مع عدم انحصارها في الحرام كما هو المفروض في المقام فغاية الامر ان تكون المقدمة المحرمة مسقطة للواجب كما هو الحال في قطع المسافة الى الحج على الوجه المحرم فانه يسقط الواجب بالاتيان به على الوجه المفروض ويصح الاتيان بالحج فكذا في المقام يكون الاتيان بالخصوصية المحرمة مسقطا للتكليف باحدى الخصوصيات المحللة مما يتوقف عليها اداء الطبيعة ويكون الطبيعة التي يتوصل بها اليها واجبة حسنة على نحو الحج في المثال المفروض قلنا اما ما ذكر من منع وجوب المقدمة فقد عرفت وهنه في محله مضافا الى منع كون الخصوصية مقدمة كما سنشير اليه ان شاء الله واما ما ذكر من اجتماع الوجوب الغيري مع الحرمة وانه ليس الوجوب هنا على حد غيره من اقسام الوجوب فقد عرفت وهنه كيف والقائل بامتناع اجتماع الوجوب والحرمة انما يقول بتنافي مطلق الوجوب والتحريم كما هو مقتضى دليله وح فلا فرق في ذلك بين اقسام الوجوب من الوجوب النفسي والغيري والاصلي والتبعي والعيني والتخييري وغيرها نعم هنا كلام بالنسبة الى اجتماع الوجوب والتحريم الغيري وسيجيء الاشارة اليه واما ما ذكر من كون الحرام ح مسقطا للواجب من غير ان تكون تلك الخصوصية واجبة اصلا ففيه اولا ان الخصوصية متحدة مع الطبيعة بحسب الخارج فكيف يعقل كون الخصوصية مقدمة لا يجادها بحسب الخارج مع وضوح قضاء التوقف بمغايرة للموقف للموقوف عليه في الخارج وكون الوجوب في احدهما نفسيا وفي الآخر غيريا فرع تغاير الوجوبين موردا اذا اتحد كما هو الحال في المقام حسبما عرفت من اتحاد الطبيعتين في المصداق فغاية الامر مغايرة الخصوصية للماهية في التحليل العقلي وهو لا يقتضي كونها مقدمة لها في الخارج موصلة اليها كيف ولو صح الوصول الى الخصوصية المفروضة عين الوصول الى الطبيعة فظهر بذلك ان دعوى التوقف الخارجي بينهما غير ظاهرة وقضية اتحادهما في الوجود وجود الخصوصية بوجود الطبيعة في الخارج ضرورة اتحاد المصداق مع الواجب الوجوب فكيف يتحقق بعد وجود الخصوصية اصلا نعم غاية ما يتوقف اختلاف الحيثية في الوجوب فان الخصوصية انما يجب لاتحادها مع الطبيعة في الخارج لا بملاحظة نفسها بخلاف نفس الطبيعة وكذا الحال في تحريم الخصوصية بالنسبة الى تحريم الطبيعة واذا كان الحال على ما ذكر فكيف يعقل القول بوجوب الطبيعة خاصة دون تحريم الخصوصية واما ثانيا فبان تسليم حرمة الفرد والمنع منه من غير ان يتعلق الوجوب به فاسد بعدم تعلق الامر بالطبيعة من حيث هي بل من حيث حصولها في ضمن غير الفرد المذكور اذ لو كانت الطبيعة مطلوبة على اطلاقها لزمه وجوب الفرد المذكور من حيث انطباق الطبيعة عليه حسبما ذكرنا فتكون اذن واجبة قطعا غاية الامر عدم وجوب الخصوصية في حد نفسها ولا ينافي ذلك وجوبها من الجهة المذكورة اللازم من تعلق الامر بالطبيعة الحاصلة بها الا مع التزام التقييد حسبما ذكرنا فيثبت به ما اخترناه هذا ولو قيل بعدم اتحاد الطبيعتين المفروضتين في الوجود اتجه ما ذكر من اطلاق ثبوت كل من الحكمين لكل من الطبيعتين الا انه لا ربط له بالكلام المذكور وهو ايضا مدفوع بما مرت الاشارة اليه وتاتي في توضيح القول فيه ان شاء الله تعم رابعها ان ما يجب على المكلف من الافعال سواء كان من العبادات وغيرها لا بد ان يكون فعله راجحا بحسب الواقع على تركه رجحانا مانعا من النقيض ولا يمكن اتصاف شيء من الافعال

بالرجحان

بالرجحان على حسب الواقع الا اذا كانت جهة رجحانه كذلك خالية عن المعارض او غالبة على غيرها من الجهات الحاصلة فيه اذ لولا ذلك لم يكن الفعل المختار عن المكلف راجحا على عدمه بل قد يكون عدمه راجحا على وجوده وما يكون كذلك يستحيل ان يكون مرادا للشارع مطلوبا بخصوصه من المكلف بناء على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين فان قلت ان القدر اللازم في حقيقة الواجب على قواعد العدلية ان تكون حقيقة الفعل وطبيعته مما يترجح وجودها على عدمها رجحانا مانعا من النقيض فرجحان وجود نفس الطبيعة بملاحظة ذاتها كاف في كونها عبادة راجحة مطلوبة للشارع وان انضم اليها من القيود والخصوصيات المرجوحة ما يقابل ذلك الرجحان بل ويزيد عليه بحيث يجعل الفرد الحاصل في الخارج مرجوحا راجحا عدمه على وجوده رجحانا مانعا من الوجود اذ لا ينافي ذلك رجحان نفس الطبيعة المعتبرة في تعلق الامر بها قلت اذا كان الامر على ما ذكر لم يكن الطبيعة الحاصلة في الخارج متصفة بالرجحان بحسب الواقع اذ المفروض انضمام القيود الخارجية عنها اليها الباعثة على مرجوحية وجودها الغالبة على جهة رجحان نفس الطبيعة الحاصلة لها بملاحظة ذاتها فيرتفع عنها الرجحان بسبب انضمام دواعي المرجوحية اليها اذ ليس ذلك الرجحان من لوازم ذاتها ليستحيل انفكاكه عنها بل انما يدور مدار الوجوه والاعتبارات الحاصلة لها واذا كانت الطبيعة الحاصلة في الخارج خالية عن رجحان بل ومرجوحة استحال ان تكون مطلوبة للحكيم مرادة له فان قلت لا ريب في رجحان نفس الطبيعة الحاصلة في الخارج بملاحظة ذاتها مع قطع النظر عن الخصوصيات المنضمة اليها فليس الرجحان مسلوبا عنها بالمرة حتى لا يصح تعلق الامر بها على قواعد العدلية اقصى الامر ان تكون المرجوحية الحاصلة للخصوصيات غالبة على رجحانها بعد ملاحظة المعارضة بين الجهتين ولا يكون ذلك مانعا من تعلق الامر بنفس الطبيعة غاية الامر حصول الجهتين في الفرد فيكون المكلف عند اختيار الفرد المذكور مطيعا عاصيا من جهتين اتيانه بالراجح والمرجوح كذلك فان مكافئة مرجوحية الخصوصيات لرجحان الطبيعة او غلبتها عليه لا يرفع رجحان اصل الطبيعة فالحيثيتان حاصلتان بحسب الواقع تكون احديهما مصححة للامر والاخرى للنهي نظير مضادة جهة المرجوحية الحاصلة بسبب الخصوصية لرجحان الحاصل بنفس الطبيعة كمضادة الاتيان بالمحرم لاداء الواجب مع تعدد الفعلين بحسب الخارج فكما لا يمنع ذلك من تعلق الامر والنهي بهما فكذا لا يمنع هذا من تعلق الامر والنهي بالجهتين اذا تقارنا في الوجود بسوء اختيار المكلف قلت رجحان وجود الطبيعة بملاحظة ذاتها لا يستلزم رجحان وجود الطبيعة بحسب الخارج فان الاول قضية طبيعية لا تقتضي الا ثبوت الحكم المذكور في الاعتبار المفروض كما ان خيرية طبيعة الرجل من طبيعة المرأة لا يستلزم خيرية افراد الرجل من افراد المرأة بحسب الواقع غاية الامر ان يقضي بخيرية جهة الرجولية من جهة الانوثية فثبوت شيء لشيء باعتبار مخصوص لا يقضي ثبوته له بحسب الواقع الا ترى ان قولك الماء بارد بملاحظة ذاته قضية طبيعية لا ينافي كونه حارا بالعارض بمجاورة النار فظهر من ذلك ان قياس الفعل الواحد على الفعلين بين الفساد لوضوح الفرق بين الامرين فتبين مما قررنا ان ثبوت الرجحان للطبيعة على الوجه المذكور لا يفيد الا كون الرجحان من شأن الطبيعة الموجودة لا ثبوت الرجحان لها بحسب الواقع اذ قد يتبين بكون في الفرد ما ينافي ذلك ومن البين ان المعتبر على قواعد العدلية رجحان الفعل على الترك بحسب الواقع في تعلق الامر به ومرجوحيته كذلك في تعلق النهي فبعد اجتماع الجهتين المفروضتين في الفرد اما ان يتساويا او يترجح جانب الامر او جانب النهي وعلى كل حال فلا يكون واجبا محرما كما هو محط القائل باجتماع الامرين فان قلت ان في ذلك كلاما تاما مع عروض الرجحانية والمرجوحية المفروضتين لمعروض واحد اما مع عروض كل منهما لشيء واتحادهما في الوجود بالنسبة الى الفرد المفروض فلا مانع منه اذ لا مانع من اتصاف ذات الشيء مثلا بالرجحان واتصاف بعض اعراضه بالمرجوحية من غير تدافع بين الامرين قلت ليس الحال في المقام على النحو المذكور اذ المفروض اتحاد الكليين المفروضين في الوجود وبحسب المصداق وقد نص جماعة بتسليمه من المجوزين للاجتماع وانما قالوا ان ذلك لا يقضي بعدم تمايز الطبيعتين في انفسهما قال بعض الافاضل منهم ان متعلق الامر طبيعة الصلوة ومتعلق النهي طبيعة الغصب وقد اوجدهما المكلف بسوء اختياره في شخص واحد فان ذلك خاص بتسليمه اتحاد الطبيعتين في الوجود والمصداق غير انه يدعي ان ذلك لا يخرجهما عن كونهما حقيقتين وقد نص الفاضل المذكور بعد ذلك بانه لا ريب في تعدد الطبيعتين مع اتحاد الفرد وانه لا ينافي احد الحقيقتين في الخارج بحسب اتحاد الفرد ولم يصيرا شيئا ثالثا اينم بل هما متغايران في الحقيقة متحدان في نظر الحس في الخارج وانت خبير بان اتحاد الطبيعتين في الوجود لا يخرجهما عن كونهما حقيقتين لكن يخرجهما عن كونهما شيئين في الخارج فاذا كان الاتصاف خارجيا لم يعد بيانا كونهما حقيقتين ايضا في اثبات المقصود فلا استناد الى ذلك في دفع الاشكال وهو موجد اذ كما انه يتحمل من عدم اتحاد الطبيعتين في المصداق وتعددهما بحسب الوجود بناء على ما هو التحقيق عندهم من عدم امكان اتحاد الماهيتين الكليين بينهما عموم من وجه بحسب الوجود حسبما مرت الاشارة اليه فان ذلك انما يتم اذ لم يكن بينهما اتحاد في الخارج ايضا وليس في الوجه المذكور ما يفيد خلاف ذلك غاية ما يستفاد منه عدم اتحاد الماهيتين بحسب الذات واما مع اتحادهما في بعض مراتب الواقع فلا مانع منه كيف والاتحاد بين الشيئين قد يكون بالذات وقد يكون بالعرض وهو حاصل هنا قطعا اذ هو الملحوظ في محل النزاع فان حيثية تعلق الامر والنهي بالطبيعتين هنا انما هي بملاحظتهما على وجه يتحدان في الخارج ولذا كانت النسبة بينهما عموما من وجه حسبما قرر في بيان محل النزاع ومع الغض عن جميع ذلك فنقول ان ما ذكر انما يتم لو قلنا بكون الحسن والقبح الحاصلين للافعال مقصورا على الذاتي المستند الى ذواتها واما لو قلنا باستنادهما الى الوجوه والاعتبارات ايضا كما هو الحق فكون جهة الحسن او القبح عارضية غير متحد مع الذات اتحادا ذاتيا لا يقضي بعدم عروض الحسن او القبح للذات من جهتها بل قضية ذلك اتصاف الذات بالحسن والقبح مع كون الجهة عارضية مغايرة للذات كما هو الحال في المقام اذ المفروض حسن الكون الواحد وقبحه من الجهتين المفروضتين وان كانت احدى الجهتين ذاتية والاخرى عرضية او كانتا عرضيتين فلابد من ملاحظة المعادلة او الترجيح بين الجهتين المذكورتين فتعدد الجهتين وتكثرهما في حد انفسهما لا يصحح اتصاف الكون الشخصي في المثال المشهور بالحكمين المتضادين فان الكون الذي يجتمع فيه الجهتان المذكورتان ان كان بملاحظة تينك الجهتين متساوي الوجود والعدم لم يتصف بوجوب ولا تحريم وان كان تركه راجحا على سبيل المنع من النقيض كان محرما خاصة وان كان بالعكس كان واجبا خاصة واتصافه بهما معا غير معقول نعم يمكن اتصافه بهما على سبيل الشأنية بمعنى اتصافه بالوجوب بملاحظة الجهة الموجبة خاصة او التحريم بملاحظة الجهة المحرمة من دون ملاحظة كل من الجهتين والمصادمة الحاصلة في البين فصار المتحصل ان الامر الحاصل من المكلف اذا اخذ المقام قطعا كما ينهض به الضرورة وهو الكون الخاص في المثال المفروض له حال

واحد

واحد بحسب الواقع من الحسن والقبح والرجحانية والمرجوحية بعد ملاحظة ذاته وعوارضه الحاصلة له كما هو قضية اصول العدلية فكيف يعقل القول
بحصول كل من الحكمين المتضادين في المقام بالنظر الى كل من الجهتين نعم الممكن حصولهما معا بملاحظة القضية الطبيعية لشانية ثبوت الحكم المذكور
للكون المفروض لولا قيام المانع منه وهو خارج عن محل الكلام اذ قد لا يحصل شيء من الحكمين للفرد المفروض او يثبت له احدهما خاصة من غير ان ينافي
ذلك ثبوت كل من الحكمين بملاحظة خصوص كل من الجهتين مع قطع النظر عن الاخرى اذ لا يفيد ذلك سوى شانية ثبوت الحكم المذكور للفرد كما لا يخفى فقوله وتعدد
الجهة غير مجد اه اورد عليه بوجهين احدهما ان ما لا يجدي في المقام هو تعدد الجهة التعليلية اذ المانع هو اجتماع المتنافيين في موضوع واحد واختلاف
العلة غير مفيد مع فرض الاجتماع واما تعدد الجهة التقييدية فيجدي في ذلك حيث ان ذلك قاض حقيقة بتكثر الموضوع وتعدده بحسب الواقع والظاهر ان الحال
في المقام من قبيل الثاني فان متعلق الوجوب وموضوعه في المثال المفروض هو مطلق الكون من حيث هو كون مطلق ومتعلق التحريم وموضوعها هو
خصوصية الكون وتشخصه وهما امران يمكن الانفكاك بينهما وقد جمعهما المكلف بسوء اختياره غاية الامر ان يكون احد الموضوعين عارضا للاخر فخصوصية
الفعل بمنزلة عارضة لمطلق الكون ومعروضها متعلق للوجوب والعارض المفروض متعلق للتحريم ولا يتصور فيه المانع المذكور اصلا اذ ليس ذلك من اتحاد المتعلق
في شيء واورد عليه بان جعل متعلق الوجوب مطلق الكون خروج عن ظ كلام المص ره فان الظ من عبارته كون متعلق الوجوب والتحريم هو الكون الخاص حيث
ذكر ان الكون المفروض مامور به من حيث انه احد اجزاء الصلوة ومنهي عنه باعتبار انه بعينه الكون في الدار المغصوبة فالاتحاد المفروض في كلامه هو الاتحاد الشخصي
لا الاتحاد الحاصل بين المطلق والمقيد وفيه انه ليس في كلام المص ره ما يفيد كون متعلق الامر بحسب الحقيقة هو الكون الخاص كيف والمفروض فيه تعلق الامر
بمطلق الصلوة فيكون الواجب هو مطلق الكون غير ان ذلك المطلق لما كان حاصلا في ضمن الفرد المفروض كان ذلك الفرد واجبا من حيث حصول الطبيعة
في ضمنه وانطباقها عليه وان كان بعينه محرما من جهة الخصوصية ولا يبعد حمل العبارة على ذلك بوجه من الوجوه مع موافقته لما هو الواقع اذ الحال في المقام على
الوجه المذكور وح يرد عليه بعد التامل في حقيقة الحال ما ذكره المورد من ان وجوب الفرد من حيث حصول الطبيعة فيه انما هو لقيام الوجوب بالطبيعة وتحريمه لاجل
الخصوصية انما هو لقيام الحرمة بالخصوصية وهما متحدان موضوعا متعددان بحسب الواقع حسبما ذكره ولو سلم عدم انطباق العبارة عليه فلا يقضي ذلك بدفع
الايراد المذكور بل غاية الامر ح منع ما ادعاه من تعلق الامر والنهي بشيء واحد عند التحقيق اعني خصوص الكون المفروض وانما يتعلق الامر بالكون المطلق والنهي
بالخصوصية حسبما قررناه ثم انه قد يورد على المص ره بعد تسليم تعلق الامر والنهي بالكون الخاص في الجملة انه لا شك في اختلاف جهتي الامر والنهي فان ذلك
الفرد انما يكون مامورا به من حيث كونه جزءا من الصلوة ومنهيا عنه من حيث كونه غصبا فهناك طبايع ثلثة مشتركة كون وصلوة وغصب حاصلة بالكون المفروض
وح فاما ان يق بكون الفرد المذكور ملتئما من المهيات الثلث المفروضة حتى تكون تلك المهيات متحدة بحسب الخارج في الشخص المفروض او يق بان هناك
افرادا ثلثة للطبايع الثلث المفروضة متميزة بحسب الخارج غاية الامر ان يكون بعضها عارضا للبعض بان يق مثلا بعروض الصلوة والغصب للكون الخاص المفروض
فذلك الكون فيه من حيث كونه فردا من الكون معروض للامرين المذكورين وهما شيئان متعددان بحسب الخارج عارضان له لا سبيل الى الوجه الاول لما تقرر عندهم
من استحالة التيام الطبيعة من جزئين يكون بينهما عموم من وجه كما اشرنا اليه فتعين الثاني وح فيكون معروض الوجوب والتحريم بالذات هو العارضان المذكوران
ويتصف معروضهما بالامرين على سبيل التبعية ولا مانع منه لعدم كون الاتصاف حقيقيا لكنك بعد التامل فيما قررنا تعرف ضعف الايراد المذكور حسبما مر تفصيل
القول فيه وسيجيء ايضا مزيد توضيح له انشاء الله على انه قد يق بكون الجهتين في المقام تعليليتين لا تقييديتين وتوضيح ذلك في المثال المفروض انه لا شك في ان
الحاصل من المكلف في الخارج كون شخصي خاص حاصل في المكان المغصوب وليس الحاصل هناك كونان في الخارج كما يشهد به ضرورة الوجدان وذلك الكون المفروض
متحد مع الصلوة والغصب معا فهو بملاحظة وجوب الصلوة وكونه جزءا منها يكون واجبا وبملاحظة كونه عين الغصب وجزئيا من جزئياته يكون محرما فليس الواجب
والحرام ح بحسب الخارج الا شيئا واحدا وعلى هذا فلا يكون الجهتان المذكورتان الا تعليليتين بيان ذلك ان الحيثية المعتبرة في الموضوع قد تكون مميزة لما اعتبرت
فيه بحسب الخارج بان يكون المحيث باحدى الحيثيتين مغايرا في الوجود للمحيث بالاخرى كما في ملاحظة الحيوان من حيث كونه ناطقا وملاحظته من حيث كونه
ناهقا وضربه لليتيم من حيث كونه تاديبا او من حيث كونه ظلما وح فلا مانع من اتصاف المحيث بالحيثيتين بالمتضادين من الحكمين المذكورين لتغاير
المتعلقين وكون الوحدة الملحوظة في الموضوع من قبيل الوحدة النوعية وقد عرفت انه لا اشكال في جواز اتصافها بالحكمين المذكورين وقد لا يكون مميزة لذات
ما اعتبرت فيه من غيره بحسب الخارج بل الذات المحيثية بالحيثيتين امر واحد في الخارج وح فان ثبت الوصفان المتضادان لنفس الجهتين فلا مانع ايضا كما نقول ان
العلم صفة كمال والفسق صفة نقص ولا مانع من قيام الوصفين بموضوع واحد كالعالم الفاسق فيثبت له الكمال بملاحظة الجهة الاولى والنقص بملاحظة
الثانية على نحو ما ذكر في الاحكام الثابتة للقضايا الطبيعية فانها تسري الى افرادها على الوجه المذكور لا بملاحظة الواقع ولو اريد ملاحظة ثبوت الكمال
للفرد بحسب الواقع وعدمه فلا بد من ملاحظة حال الصفتين فان تساويا في القوة فلا كمال في ذلك الفرد بحسب الواقع بعد ملاحظة جميع صفاته نظرا الى الجهتين
والا كان الفرد تابعا لاقويهما ويجري ذلك بعينه فيما نحن فيه ايضا اذ لا مانع من القول بكون الكون المفروض واجبا من جهة كونه جزءا من الصلوة مع قطع
النظر عن كونه غصبا وكونه محرما من حيث كونه غصبا مع قطع النظر عن كونه جزءا من الصلوة لكن لا يفيد شيء منهما حال الفرد المذكور بحسب الواقع فان
اريد ملاحظته على الوجه المذكور فلا بد من ملاحظة حال الجهتين في القوة والضعف فان تساوت مصلحة الوجوب والتحريم في القوة كان الفعل مباحا
للتزاحم وح فلا امر ولا نهي ولا تعلق به ما يتفرع على الجهة الغالبة وان اريد اثبات الوصفين المتضادين للمحيث بتينك الحيثيتين بحسب الواقع نظرا الى تعدد
الجهتين كما هو الملحوظ في المقام فهو بين الفساد سواء جعل محل الصفتين خصوص متعلق الحيثيتين او المحيث والحيثية معا اما الاول فواضح والحيثيتان ح
تكون تعليلية نظرا الى كون الحيثية المذكورة علة لثبوت الحكم في المحيث بها واما في الثاني فلقيام الضد ايضا بالمحيث المفروض في الجملة الاخرى انا اذا كان
الاتيان بالكون المفروض من حيث كونه صلوة واجبا والاتيان به من حيث كونه غصبا حراما فنفس الكون المحيث بالحيثيتين مشترك بين الواجب والحرام تبعا

من كلامهما

من كلّ منهما فيكون واجباً محرّماً من حيث كونه محصّلاً للواجب والحرام على انّ الكلام في الاتصاف بالصّفات الخارجيّة وهي في الحقيقة عارضة للذوات
الموضوعات اذا حصلت معها تلك الحيثيّات الا ترى انّه لو قال الماء طاهر والملاقي للنجاسة نجس لم يكن المقصود بذلك انّ طبيعة الماء من حيث هي طاهرة وطبيعة
الملاقي من حيث هي نجسة بل المقصود منه ثبوت الحكم لافراد الماء وافراد الملاقي حسبما عرفت وح فالمتّصف بالطهارة والنجاسة انّما الماء من حيث كونه فرداً
من الماء وفرداً من الملاقي فلا يصحّ اتّصافه بهما واقعاً ولو مع تعدّد الحيثيّات والجهات المعتبرة في كلّ من الحكمين نعم يصحّ اتّصافه بهما على سبيل التشأنيّة
ما يعطيه ثبوت الحكم على سبيل القضيّة الطبيعيّة كما اشرنا اليه الّا انّه غير مقصود في هذه المقامات فيرجع الحال في هذه الصّورة الى الصّورة الاولى وتكون
الحيثيّة فيها تعليليّة بالملاحظة المذكورة وكانّه الى ما قرّرنا نظر المحقّق الدّاماد حيث قال قدّس سرّه في السّبع الشّداد انّ الوجوب والحرمة من الامور المتنافية
والحيثيّات المتقابلة بالذّات فلا يصحّ اجتماعهما في ذات فعل واحد بالتّشخّص كهذا الكون في هذا المكان بحيثيّتين تعليليّتين لكونه جزءاً من الصّلوة المأمور
بها وكونه تصرّفاً عدوانيّاً في الدّار المغصوبة بل لا بدّ من اختلاف حيثيّتين تقييديّتين بجعل ذلك الكون التّخصّصي الموصوف بالوجوب والحرمة
كونين فهو يعرض الوجوب والحرمة لهما من تلقاء الاستناد الى تينك الحيثيّتين التقييديّتين انتهى كلامه ره قوله احتجّ المخالف بوجهين اه قد اعليه
بعض المتأخّرين وجهاً ثالثاً وربما يستأنس له بوجوه اخر وسنشير الى الجميع انشاء الله قوله انّ السّيد اذا امر عبده اه يمكن ان يقرّر هذه الحجّة تارة بارجاعها
الى التّمسّك بحكم العرف فانّه اذا امر السّيد عبده بالخياطة ونهاه عن الكون في مكان خاصّ فاتى بها فيه يعدّ مطيعاً وعاصياً قطعاً فيدلّ ذلك على حصول
الاجتماع فانّ الاطاعة هنا بموافقة الامر والعصيان بمخالفة النهي واخرى بارجاعها الى التّمسّك بحكم العقل فانّه بعد ورود الامر والنهي على الوجه المذكور يقطع
العقل بحصول الطّاعة والعصيان بالمخالفة المفروضة الكاشف عن تعلّق الامر والنهي به وكان هذا هو مقصود المستدلّ اذ الوجه الاوّل غير نافع في مقام
اثبات الجواز عقلاً كما هو المفروض في محلّ البحث اذ لا يتمّ الاستناد فيه الى حكم العرف لامكان الغلط في شأنهم بالنسبة الى الامور العقليّة نعم انّما يصحّ
الرجوع اليهم في المداليل الوضعيّة والمفاهيم اللفظيّة فيصحّ الاستناد الى الوجه المذكور بعد اثبات الجواز العقلي عند بناء على عدم فهم التقييد عرفاً و
عدم الحاجة الى حمل احد الاطلاقين على الاخر وتقييده به حسبما يأتي الكلام فيه انشاء الله قوله اذ لا اتّحاد في المتعلّقين اه قد يقال انّ هذا مناف لما قرّره في تحرير
محلّ النزاع لتقريره الخلاف هناك في تعلّق الامر والنهي بشيء واحد شخصيّ من جهتين فما ذكره من عدم تعلّق الامر والنهي بشيء واحد في المقام يقتضي بخروج
ذلك عن محلّ الكلام ويدفعه ما عرفت من انّ المراد من تعلّق الامر والنهي بشيء واحد من جهتين كون الامر والنهي بحسب الحقيقة متعلّقاً بالجهتين ويكون
اجتماعهما في الفرد لاجل حصول الجهتين فيه فحصول الاجتماع في محلّ واحد انّما هو بتلك الملاحظة وهذا هو محلّ البحث في المقام ومورد النفي والاثبات ولست
بالمنع يتخيّل انّ ذلك قاض باجتماع الحكمين حقيقة في الفرد المفروض والقائل بالجواز يتخيّل عدم اجتماع الحكمين في محلّ واحد ودقيق النظر غاية الامر
ان يرى الاجتماع في جليل النظر والامتناع الناشي من حكم العقل انّما يتبع الحقيقة دون ظاهر الحال ولا اجتماع في المقام بحسب الحقيقة لقيام الحكمين
حقيقة بنفس الجهتين وهما شيئان متعدّدان لا اتّحاد بينهما بحسب الحقيقة كما مرّ الكلام فيه نعم لا يجري الدّليل المذكور فيما اذا تعلّق الامر والنهي بنفس الفرد
الجهتين المفروضتين من غير ان يتعلّق الامر بنفس الجهتين فيكون كلّ من الجهتين المفروضتين واسطة في ثبوت الحكم المفروض لا في عروضه وقد مرّ انّ بنائنا
على التطبيق بين الوجهين المذكورين في تحرير محلّ النزاع يقضي باخراج ذلك عن محلّ البحث وقد يجعل الاستناد الى الدّليل المذكور شاهداً عليه كما
اشرنا اليه وممّا قرّرنا يظهر ضعف ما قد يتوهّم في المقام من انّ من يلتزم باختلاف متعلّق الامر والنهي فيما يتخيّل فيه الاجتماع قائل في الحقيقة بعدم جواز الاجتماع
فلا خلاف له مع القائل بالمنع في اصل المسئلة وانّما كلامه في خصوص الامثلة ولذا تخيّل بعضهم عدّ بعض من هؤلاء من القائلين بمنع الاجتماع فلم يتحقّق المخالف
في المسئلة الّا من يقول بجواز الاجتماع في الواحد الشخصي من جهتين وهو فاسد لبعد التزام به في كلماتهم كيف ومعظم المصرّحين بجواز الاجتماع مصرّحون بما ذكر من
اختلاف المتعلّق مستندين اليه ولو صحّ ما ذكره لارتفع الخلاف في المسئلة بحسب المعنى ولكان البحث في خصوص الامثلة بانّ الحال فيها من قبيل الاجتماع او لا و
ليس كذلك قطعاً فالمناط في الاجتماع المأخوذ في مورد البحث هو ما ذكرناه دون الاجتماع الحقيقي وانّما يؤخذ ذلك وجوداً وعدماً دليلاً على المنع والجواز ثمّ
انّ هذا الوجه هو الاصل فيما ذهب اليه القائلون بجواز الاجتماع وهو عمدة ما استندوا اليه في المقام فلنفصّل القول في بيانه وفي دفعه وان تبيّن الحال
فيه ممّا قرّرناه في الاحتجاج على المختار فنقول توضيح الاستدلال انّ المفروض في محلّ النزاع تعلّق كلّ من الامر والنهي بطبيعة غير ما تعلّق به الاخر فهما طبيعتان
مختلفتان يتعلّق الامر باحديهما والنهي بالاخرى غاية الامر ان يكون المكلّف وجدهما في مصداق واحد فاقرن بينهما في الوجود بسوء اختياره ولا مانع من ذلك لا من
جهة قيام الضدّين بامر واحد لعدم قيام الحكمين بالطبيعتين وهما امران لا اتّحاد بينهما في لحاظ الطبيعة الّذي هو المناط في تعلّق التكليف فانّ المكلّف
به هو الطبيعة المطلقة المأخوذة لا بشرط شيء حسبما قرّر في محلّه وهما متغايران بهذا اللحاظ قطعاً لا اتّحاد بينهما اصلاً الا ترى في المثال المشهور انّه لا يصير طبيعة
الصّلوة غصباً ولا طبيعة الغصب صلوة غاية الامر انّهما يتصادقان على مصداق واحد ومن ذلك يظهر انّه لا مانع من جهة الارادتين من المكلّف انتظراً
الى اختلاف المرادين ولا من جهة لزوم ارادة القبيح من الحكيم لعدم تعلّق الامر الّا بالطبيعة الراجحة الخالية عن الوجوه المقبحة ولا من جهة لزوم التكليف بالمحال
ضرورة امكان الانفكاك بين الامرين وانّما جمع المكلّف بينهما بسوء اختياره وقد يقرّر الاحتجاج المذكور بوجه اخر وقد مرّت الاشارة اليه ايضاً وهو انّه قد تقرّر في محلّه
انّ الطبيعتين اللّتين بينهما عموم من وجه لا يمكن اتّحادهما بحسب الوجود لانّ مصداق كلّ منهما يغاير مصداق الاخر عند التحقيق واذا كان الحال في الطبيعتين
المفروضتين في المقام على الوجه المذكور فلا اجتماع للامر والنهي بحسب الحقيقة ليلزم قيام الوجوب والتحريم بشيء واحد لاختلاف المتعلّقين بحسب الوجود
غاية الامر حصول اتّحاد بينهما بالعرض على بعض الوجوه والمفروض انفكاك كلّ من الطبيعتين عن الاخرى وانتفاء الملازمة بينهما وكون الجمع بينهما من سوء
اختيار المكلّف فلا يلزم التكليف بالمحال ايضاً والجواب امّا عن التقرير الاوّل فبما عرفت من انّ متعلّق الامر والنهي انّما هو الطبائع من حيث الوجود اذ لا يعقل
طلب نفس الماهيّة من حيث هي مع قطع النظر عن الوجود فتغاير المفهومين في حدّ انفسهما لا يفيد شيئاً في المقام مع اتّحادهما في الوجود الّذي هو مناط التكليف

ومتعلق

ومتعلقه مع الغض عنه فليس الوجوب والحرمة واخواتهما الا من عوارض الوجود لا من عوارض المهية فلا يتصف بها الماهية الا من حيث وجودها في الخارج
اما محققا او مقدرا والمفروض اتحاد المهيتين بالنظر الى الوجود الذي هو مناط الاتصاف فان قلت ان المطلوب تمام وجود المهية دون الخصوصية والمفروض
رجحان وجود الماهية على عدمها وان لم يكن الاتيان بالمهية الاخرى راجحا بل كان مرجوحا فالوجود المفروض اذا قيس الى المهية الراجحة كان راجحا على عدمه وان
قيس الى المهية الاخرى كان بالعكس فاي مانع من اجتماع الراجحية والمرجوحية على الوجه المذكور في شيء واحد نظرا الى اختلاف الجهتين قلت من البين امتناع
اتصاف الوجود الواحد بالرجحان والمرجوحية بحسب الواقع وان امكن حصول الجهتين المذكورتين فيه فغاية الامر رجحانه بالنظر الى احديهما ومرجوحيته بالنظر
الى الاخرى وهذا غير رجحان ايجاده على عدمه ومرجوحيته بحسب الواقع اذ لا بد من ملاحظة النسبة بين الجهتين والاخذ بالراجح او الحكم بالمساواة كيف
ولو جاز حصول الوصفين في الواقع نظرا الى اختلاف الجهتين فاما ان يتفرع عليها التكليف بالايجاد والترك معا فيلزم التكليف بالمحال او يتعلق باحدهما فلا اجتماع
للحكمين فان قلت انا نقول بوجوب ايجاد الطبيعة المطلقة من غير ان يتعلق الوجوب بشيء من خصوصيات افرادها اذ لا يتعلق الامر بشيء منها على ما تحقق في محله فقضى
الامر انما هو توقف ايجاد الطبيعة على ايجاد واحد من الافراد اذ لا يمكن ايجاد الكليات الا بايجاد افرادها فكان الاتيان باحد الافراد واجبا من باب المقدمة وهي تحصل
في ضمن الحرام ايضا سواء قلنا بامكان اجتماع الوجوب التوصلي مع الحرام او قلنا بقيام الحرام مقام الواجب منها فيكون الاتيان بالمحرم مسقطا للتكليف المتعلق
بالمحلل لحصول التوصل بالحرام كما هو المختار حسبما مر القول فيه وح نقول بتحريم الفرد المفروض وحصول التوصل به الى اداء الطبيعة الواجبة كذا يتلخص من كلام بعض
الافاضل في المقام قلت لا ريب ان الماهية متحدة مع الفرد بحسب الخارج وليس الاتيان بالفرد في الخارج الا عين الاتيان بالطبيعة وليس الامتياز بينهما الا في
تحليل العقل فكيف يعقل ان يكون مقدمة موصلة اليه اذ ليس الاتيان بالفرد الا عين الاتيان بالطبيعة فيكون ذلك اداء لنفس الواجب غاية الامر ان عنوان الخصوصية
امتياز في نظر العقل من عنوان الطبيعة لم يحكم بوجوبه لنفسه بل من حيث اتحاده مع الواجب في الخارج اذ توقف حصول الواجب في الخارج على اتحاده معه وكون الشيء
بالنظر الى بعض عناوينه مقدمة لعنوانه الاخر في لحاظ العقل لا يقضي بكون وجود ذلك الشيء في الخارج من باب المقدمة حتى يمكن القول بصحته وسقوط الواجب
باداته اذ قد يكون ذلك الشيء بعينه واجبا نفسيا بملاحظة صدق ذلك العنوان عليه فلا يكون الحكم بتحريمه كما هو الحال بالنسبة الى الطبيعة والخصوصية بل قد يكون الشيء
بملاحظة بعض عناوينه مباحا او مكروها مثلا ويكون بملاحظة عنوان اخر واجبا فلا يصح القول بانه في الواقع لو صح فعليه جهة الوجوب على جهة الاباحة
فيتصف الفعل بالوجوب بحسب الواقع كما هو الحال في جميع الواجبات لعدم وجوبها لجميع العناوين الصادقة عليها وهو ظ والحاصل انه لا مجال للقول بكون الاتيان
بالفرد اتيانا بالمقدمة الموصلة الى الواجب الا النفس الواجب اذ ليس اتيانا بعين الواجب بل بملاحظة كونه الطبيعة المأمور بها كيف ولولا ذلك لما امكن انفصاله
عن المكلف بين الا المقدمة دون نفس الواجب اذ ليس الحاصل منه في الخارج الا الافراد وهو واضح الفساد ح فتسليم حرمة الفرد في المقام والحكم بعدم وجوبه
مع الحكم باداء الطبيعة الواجبة واتصافها بالوجوب كما ترى ومن العجيب ما ذكره الفاضل المذكور في المقام حيث قال قلت كاشفا للحجاب عن وجه الخلط وذاهبا للنقاب
عن السر المحجوب انه لا استحالة في ان يقول الحكيم هذه الطبيعة مطلوبتي ولا ارضى بايجادها في ضمن هذا الفرد لكن لو عصيتني واوجدتها فيه اعاقبك لما خالفتني
في كيفية الايجاد لا لانك لم توجد مطلوبي لان ذلك الامر المنهي عنه خارج عن العبادة فهذا معنى مطلوبية الطبيعة الحاصلة في ضمن هذا الفرد لا انها مطلوبة
مع كونها في ضمن الفرد فهذا اسفر الصبح وارتفع الظلام فاني كم قلت ثم قلت ومن ذلك يظهر الجواب عن الاشكال في نية التقرب لان قصد التقرب انما هو في الاتيان
بالطبيعة لا بشرط الحاصلة في ضمن هذا الفرد الخاص لا باتيانه في ضمن هذا الفرد الخاص المنهي عنه انتهى كلامه رفع مقامه فانه بعد تسليم كون ايجاد الطبيعة في
ضمن الفرد المفروض عصيانا باعثا على استحقاق العقاب كيف يعقل القول بكون الطبيعة الحاصلة في ضمنه مطلوبة للامر مرادة له فان كان ايجاد تلك الطبيعة
التي يجامع ان مطلوبا له لم يعقل القول بحرمة الايجاد المفروض والمنع منه وان لم يكن ايجادها كذلك مأمورا به بل كان المطلوب ايجادها بغير الايجاد المفروض لم
يعقل الحكم بحصول الامتثال بالايجاد المفروض ولو من جهة حصول الطبيعة به اذ ليس ذلك الايجاد الا عصيانا محضا لا يشوبه شائبة الطاعة والانقياد فان قلت
ليس المقصود شيء من الوجهين المذكورين بل المدعى كون المطلوب ايجاد نفس الطبيعة لا بشرط العموم ولا التخصيص ولا شك في حصول اللابشرط في ضمن الفرد المذكور
فاي مانع من حرمة ذلك الايجاد الخاص ومطلوبية مطلق ايجاد الطبيعة اللابشرط فيكون الاتي بذلك الخاص مطيعا بالنظر الى الاتيان بالطبيعة اللابشرط عاصيا
من جهة الخصوصية فاشار الى هذا المعنى بقوله فهذا معنى مطلوبية الطبيعة الحاصلة في ضمن الفرد لا انها مطلوبة مع كونها في ضمن الفرد وقوله ان قصد التقرب
انما هو في الاتيان بالطبيعة لا بشرط الحاصلة في ضمن هذا الفرد لا باتيانه في ضمن هذا الفرد الخاص قلت ان ما ذكر خيال ظاهري لا يكاد يعقل حقيقته بعد التامل فيه
فانه ان اريد بذلك ان مطلوبية الطبيعة اللابشرط على حالها مع فرض مطلوبية ترك ايجادها على الوجه الخاص فهو واضح الفساد ومن البين امتناع مطلوبية
ايجادها على الوجه الخاص لكون المطلوب ايجادها على غير ذلك الوجه فلا يكون اللابشرط مطلوبا بل يكون المطلوب مشروطا على خلاف ما هو المفروض ح فلا يعقل حصول
الامتثال مع ايجاده بغير ما طلبه الامر وان اريد به ان مطلوبية الطبيعة وان قيدت بايجادها على غير الوجه المذكور لا تقيد عدم مطلوبيتها الا بالنسبة الى الطبيعة الواجبة
بالايجاد المفروض اذ قد يكون ذلك من جهة المرجوحية الحاصلة في الخصوصية فرجحانية الطبيعة ومطلوبيتها من حيث هي على حالها الا ان الجمع بين تلك
والاجتناب عن المرجوحية الحاصلة لاجل الخصوصية يقتضي تقييد الامر بايجاد الطبيعة بغير الصورة المفروضة فلا يدل ذلك على عدم مطلوبية اصل الطبيعة
فلو فرض انه عصى بالاقدام على الايجاد المفروض فانما يكون عاصيا من جهة اقدامه على الخصوصية المرجوحة لا بتركه ايجاد اصل الطبيعة فهو ايضا فاسد اذ بعد
تقييد الامر المتعلق بالطبيعة بغير الصورة المفروضة لا يعقل وجه لحصول الامتثال باداتها وكون النهي المتعلق بها الا من جهة ملاحظة نفس الطبيعة بل لاجل
الخصوصية لا يفيد شيئا في المقام اذ لا يعتبر في تحريم الفعل ان تكون العلة في تحريمه ذات ذلك الفعل بل لا اشكال في صحة اتصافه بالتحريم لعلة خارجة عن
ذاته كما في كثير من المحرمات فان التحسين والتقبيح غالبا انما يكون بالوجوه والاعتبارات ومنه المفروض في المقام وح فكيف يعقل حصول الامتثال مع تقييد
الامر المتعلق بالطبيعة بالنهي المفروض الا ان لا يلتزم ح بتقييد الامر بل يقول بتعلق الوجوب والتحريم معا بالايجاد المفروض نظرا الى اختلاف الجهتين نظرا على الحظة

لكونهما

كونه اتحاد الطبيعة المطلقة وكونه اتحاد المخصوصة فتيقو موضع وضوح فسبيل لزوم اجتماع الضدين في محل واحد مخالف لما هو معتمد من البيان فتدبر ولو سلم ذلك دفع لزوم اجتماع الضدين اعني الوجوب والتحريم في شيء واحد بالتزام حصول التحريم خاصة في المقام دون الوجوب وان حصل به اداء الواجب حسب ما زعمه واما الجواب عن النقض الثاني فمن وجوه احدها ان الطبايع المقررة في الشريعة كالصلوة والغصب في المثال المفروض من الامور الاعتبارية بحسب الخارج لا وجود لها الا بوجود ما ينتزع منها والمفروض انحصار ما ينتزع منه الامران المذكوران في الوجود في نفس الكون في المكان المغصوب فينتزع منه الصلوة والغصب وان كانت حيثية كونه صلوة مغايرة بالاعتبار لحيثية كونه غصبا فليس للصلوة وجود متميز من الغصب الحاصل من المكلف في الخارج امر واحد هو الكون المفروض فينتزع منه الامران المذكوران فكل من الامرين المذكورين في وجود الاعتبار مغاير للآخر لكن لا وجود لشيء منهما في الخارج استقلالا وانما الموجود منشأ انتزاع الامرين فالطبيعتان المفروضتان متحدتان بحسب الوجود الخارجي الشيء نظرا الى اتحاد ما ينتزعان منه لما عرفت ان المكلف به هو ايجاد الماهية وترك ايجاده لزم اجتماع المتنافيين في تكليف بايجاد منشأ انتزاع الامرين وتركه الا ترى انه لو قال ايتني بواحد من القوم ولا تأتني بالفاسق لم يمكن ابقاء التكليفين على اطلاقهما فان المأمور بالاتيان به والمنهي عنه بحسب الحقيقة انما هو من ينتزع منه الوصفان المذكوران لا مجرد الاتيان بالواحد من حيث انه واحد ومفهوم الفاسق من حيث هو ومجرد تغاير الوحدة للفسق بحسب الاعتبار لا ينفع في المقام مع اتحادهما في الخارج بحسب ما ينتزعان منه فيرد عليه ان منشأ انتزاع الامرين المذكورين وان كان امرا واحدا في الخارج الا ان كلا منهما مغاير للآخر بحسب وجوده الضعيف الاعتباري اذ من البين ان انتزاع العقل للشيء من شيء يتفرع على نحو وجود لذلك الشيء في المنتزع منه والا لكان الانتزاع بمحض التعمل من غير ان يكون له حقيقة اصلا ومن البين ايضا ان ذلك الوجود ليس عين وجود المنتزع منه بملاحظة ذاته بل هو من توابعه ولواحقه فاذا تقرر ذلك ظهر ان اتحاد منشأ انتزاع الامرين لا يقضي باتحادهما بحسب الوجود الخارجي ليكون وجود منشأ انتزاعهما عين وجود الامرين المذكورين في الخارج نعم غاية الامر ان يكون وجودهما تابعا للوجود فاذا كان هناك شيئان موجودان في الخارج ولو بحسب الوجود الضعيف فاي مانع من قيام الضدين بهما نظرا الى تغاير محلهما اقصى الامر توقف وجودهما على وجود ما ينتزع منه ولا ربط له بلزوم المانع المذكور نعم يتم الكلام المذكور على قول من يرى عدم وجود الامور الاعتبارية في الخارج اصلا ويجعل وجودها في الخارج بمعنى وجود ما ينتزع منه فيرجع التكليف بايجادها عنده الى التكليف بايجاد ما ينتزع منه وح يتم المدعى ثانيها ان التكاليف المتعلقة بالطبايع المنتزعة من الافعال انما يتعلق حقيقة بتلك الافعال التي ينتزع منها الطبايع المفروضة لا بمجرد تلك الطبايع من حيث هي فمفاد الامر بالصلوة هو الاتيان بالفعل الذي ينتزع منه تلك الطبيعة فالمطلوب هو نفس الحركات والسكنات مثلا الصادرة عن المكلف نظرا الى انتزاع الصلوة منها الا ان المأمور به هو تلك الامور المنتزعة من غير ان تكون نفس الافعال الصادرة مطلوبة للامر وانما تكون مطلوبة تبعا من جهة ايصالها الى المطلوب نظرا الى قيام المطلوب بها وتبعيته لوجودها بل هي المطلوبة بعين مطلوبية الفعل المنتزع منها وفهم العرف قوي شاهد على ذلك الا ترى انه لو قال ايتني باخي زيد او بابي عمرو كان المفهوم منه هو الاتيان بالذات التي ثبت له المفهوم المذكور اعني المصداق المشهور دون المصداق الحقيقي وح فنقول ان ما ينتزع منه المأمور به والمنهي عنه امر واحد في الخارج فقد عرفت تعلق الطلب فعلا وتركا فيلزم اجتماع الضدين بالنسبة اليه حسبما قررناه ثالثها ان المفروض في محل البحث كون النسبة بين الطبيعتين هو العموم من وجه فقضية ذلك اجتماع الطبيعتين المفروضتين في المصداق كيف ولو لم يجتمعا في المصداق وكان مصداق كل منهما مغايرا للآخر لكانت النسبة بينهما تباينا كليا فمفق فتغاير كل من الطبيعتين للآخر بحسب الوجود بملاحظة ذاتيهما حسبما قررنا لا ينافي اتحادهما ولو بالعرض من جهة الوجود الا ترى ان الحيوان والاسود يصدقان على شيء واحد ويحملان عليه مع كون مفاد الحمل هو الاتحاد في الوجود ولا ينافيه كون وجود ذلك المصداق في نفسه مغايرا لوجود السواد في نفسه وعلى الاسود بما هو اسود فهناك جهة اتحاد في الخارج وجهة مغايرة وانما يصح الحمل بملاحظة الجهة الاولى دون الثانية ولذا لا يصح حمل السواد على الجسم ويصح حمل الاسود عليه اذا تقرر ذلك فنقول ان ما يتعلق به الامر والنهي من الماهيات الملحوظة في المقام انما اعتبرت بالجهة الاولى اذ المفروض كون النسبة بين المأمور به والمنهي عنه هي العموم من وجه لو كانت ملحوظة بالاعتبار الثاني لكانت النسبة بينهما المباينة الكلية الا ترى ان تصادق الصلوة والغصب انما هو بالاعتبار الاول وهي الجهة التي يتعلق بهما الامر والنهي بالنظر اليها ولذا فرض تصادق الطبيعتين في الفرد الواحد كما هو المفروض في محل البحث واما مع ملاحظتهما بالاعتبار الثاني فلا ريب في تصادقهما وتباينهما في المصداق اذ لا شيء من حيثية الصلوة بغصب ولا من حيثية الغصب بصلوة وح فنقول انه على القول بجواز اجتماع الامر والنهي يلزم اجتماع الضدين في الشيء الواحد المفروض لاتحاد الطبيعتين بحسب الواقع في ذلك الاعتبار وثبوت الحكمين المذكورين لهما بتلك الملاحظة فلا فائدة في تغايرهما وتباينهما من جهة اخرى رابعها ان وجوب الطبيعة علة لوجوب الفرد فتكون جهة تعليلية واسطة في ثبوت الوجوب له لا تقييدية واسطة في العروض فالمتصف بالوجوب هو نفس الفرد وانما يجب من اجل حصول الطبيعة به كذا الحال في التحريم فيجتمع الحكمان في الفرد فان قلت ان اريد بذلك كون وجوب الفرد معللا بوجوب الطبيعة بان يكون هناك وجوبان يتعلق احدهما بالطبيعة والآخر بالفرد ويكون وجوب الفرد معللا بوجوب الطبيعة حاصلا من اجله فمن الظاهر فساده لوضوح انه ليس هناك الا وجوب واحد ليكون المكلف بأداء الفرد اتيا بواجبين بل ليس الواجب الا نفس الطبيعة ويكون الفرد واجبا بوجوب الطبيعة نظرا الى اتحاده معها في الخارج وان تغاير له في ملاحظة العقل وان اريد ان وجوب الفرد معلل بنفس الطبيعة بمعنى ان حصول الطبيعة في ضمن الفرد هو الباعث على وجوبه فانما يجب الاتيان به لاجل حصول الطبيعة في ضمنه من غير ان يتعلق الوجوب بنفس الطبيعة بل انما يتعلق بالفرد ويكون الطبيعة الحاصلة به علة لثبوت الوجوب له فهو وان صح به ما ذكر من لزوم اجتماع المتنافيين الا ان مبنى الكلام المذكور كون متعلق الامر والنهي خصوص الافراد دون نفس الطبايع غاية الامر ان تكون الطبيعة جهة تعليلية في وجوب الفرد وهذا القول مرغوب عنه لا معول عليه كما مر الكلام فيه فلا يتم المدعى واقصى ما يتخيل في المقام ان يقال ان الحاصل هناك وان كان وجوبا واحدا الا انه يثبت ذلك الوجوب اولا وبالذات الى الطبيعة وثانيا بالعرض الى الفرد نظرا الى اتحاده معها وح فنسبة الوجوب الى الفرد معلل بوجوب الطبيعة في نظر العقل وان لم يكن هناك واجبان بحسب الخارج وفيه ان الطبيعة ح تكون واسطة في العروض لثبوت الوجوب للفرد فلا تكون الجهة الا تقييدية بحسب الخارج لا تعليلية

كما ادّعي قلت انّ الواجب هو افراد الطبيعة من حيث انطباق الطبيعة عليها وهو معنى ما ذكرناه من تعلّق الامر بالطبايع من حيث الوجود لا من حيث
هي على نحو القضيّة الطبيعيّة فانّ الطبيعة بملاحظة وجودها في الخارج عين الفرد اذ ايجاد الطبيعة انّما يكون بايجاد فرد منها ولا ينافي ذلك ما ذكرناه
من كون الجهة تعليليّة لما عرفت من انّ التعليل المذكور انّما هو في لحاظ العقل بعد ملاحظة الاعتبارين لا في الخارج اذ لا تميّز بينهما حسب ما عرفت فلا يلزم
ان يكون هناك وجوبان يتعلّق احدهما بالطبيعة والآخر بالفرد كما يقتضيه ما يتراءى من اعتبار الحيثيّة في المقام تعليليّة مع تعلّق الوجوب اولاً بنفس الطبيعة
ولا ان تكون الطبيعة واسطة في العروض وتكون الجهة تقييديّة وذلك لتعلّق الحكم حينئذ بالذات بالافراد فانّ الحكم على الطبيعة بالوجوب حكم على افرادها غاية الامر
ان يكون ذلك بتبعيّة من الطبيعة لها وبه يفرق بين تعلّق الاوامر بالافراد وتعلّقها بنفس الطبايع كما مرّت الاشارة اليه وسيجيء بيانه ايضاً ان شاء الله وكون
الجهة هنا تعليليّة انّما هو من جهة التشريع المفروض ثمّ فتحصّل ممّا قرّرنا انّه ليس وجوب الفرد خاصّة الّا بالعرض اذ ليس هناك وجود الطبيعة في الخارج الّا عين
وجود الفرد فلا يتّصف الطبيعة من حيث هي بالوجوب كما عرفت وانّما تتّصف من حيث الوجود وهو عين الفرد الّا انّ كلّاً من الاعتبارين في لحاظ العقل
غير الآخر وامّا الوجوب الثاني فيعلّل بامثال الاوّل خامسها انّ ايجاد الطبيعة يتوقّف على ايجاد الخصوصيّة فلو لم نقل بكون خصوصيّة العوارض اللاحقة
متّحدة مع الطبيعة بحسب الوجود بل مغايرة لها في الوجود عند التدقيق فلا ريب في توقّف حصول الماهيّة في الخارج على انضمامها اليها فاذا كانت تلك الخصوصيّات
مقدّمة لحصول الواجب كانت واجبة لما تقرّر من وجوب مقدّمة الواجب فيكون وجود الطبيعة مقدّمة لثبوت الوجوب للخصوصيّة علّة مقتضية له كما انّ وجود الخصوصيّة
مقدّمة لوجود الطبيعة والمفروض انّ تلك الخصوصيّة محرّمة اذ مفاد النهي عن الشيء تحريم جزئيّاته المندرجة تحته فيلزم اجتماع الوجوب والتحريم في شيء واحد
شخصي غاية الامر ان يكون الوجوب غيريّاً تخييريّاً والتحريم نفسيّاً تعيينيّاً وقد يورد عليه بوجوه احدها انّ وجوب المقدّمة حسب ما ذكر غيريّ تبعيّ ولا مانع من
اجتماع الوجوب الغيري مع الحرمة العينيّة اذ المقصود من ايجاب المقدّمة هو الايصال الى ذيها وهو حاصل بالحرام ايضاً ويدفعه ما عرفت من عدم الفرق بين ذلك و
غيره من اقسام الوجوب وانّ السبب القاضي بامتناع الاجتماع في غيره قاض بذلك بالنسبة اليه ايضاً ثانيها انّ القدر المسلّم هو وجوب المقدّمة الجائزة وامّا المقدّمة
المحرّمة فليست بواجبة وانّما هي مسقطة للواجب لحصول الغرض بها كما في قطع المسافة الى الحجّ على الوجه المحرّم فلا تكون تلك الخصوصيّة المحرّمة واجبة فيرتفع
فلو لم تكن تلك الخصوصيّة واجبة اصلاً لم يعقل تعلّق الوجوب بالطبيعة الحاصلة بها فانّ تلك الخصوصيّات وان كانت خارجة عن نفس الماهيّة مغايرة لذاتها
الّا انّها متّحدة معها بنحو من الاتّحاد في وجودها الشخصي فانّها انّما تكون شخصاً بعد انضمام العوارض المشخّصة اليها اذ لا تحصّلها الشخصي متقوّم بتلك
الخصوصيّة وان لم تكن متقوّمة بها في حدّ ذاتها فهي بهذا اللحاظ متّحدة مع الخصوصيّة وان تغايرتا في لحاظ آخر ولا تقوّم للطبيعة بها بالنسبة الى تلك الملاحظة
فاذا فرض كون الخصوصيّة حراماً محضاً كان تحصّلها الشخصي محرّماً ومعه لا يمكن ان يكون الطبيعة المتّحدة معها الحاصلة بذلك الحصول واجباً حسب ما تقتضي
الجواب المذكور بالاعتراف به والحاصل انّه اذا كان التشخّص المفروض من الطبيعة محرّماً غير واجب كان ايجاد تلك الطبيعة في ضمن غير ذلك التشخّص شرط
وح فيكون ذلك مقيّداً لاطلاق الامر نعم لو لم يكن بين الطبيعة والخصوصيّة اتّحاد اصلاً ولم يكن هناك الّا توقّف وجود الطبيعة على الخصوصيّة صحّ ما
ذكر من القول بوجوب نفس الطبيعة الحاصلة وسقوط المقدّمة الواجبة باداء المحرّم لكن ليس الحال في المقام على ما ذكر حسب ما قرّر في محلّه ثالثها انّه مع كون الخصوصيّة
مقدّمة لاداء الطبيعة وانّما هي من لوازم وجودها فالامر متعلّق بايجاد نفس الطبيعة غاية الامر ان يستلزم ذلك احدى الخصوصيّات الحاصلة اذ لا يمكن وجود المطلق
على الاطلاق بل اذا وجد لزم الخصوصيّة وينحصر انّ ذلك او تمّ لرجحان الطبيعة الباعثة على وجود المحرّم فانّ تحريم اللازم يستدعي تحريم الملزوم فيعود
المحذور فان قلت انّا لا نقول بكون ايجاد الطبيعة مستلزماً لايجاد تلك الخصوصيّة بل نقول انّ الطبيعة والخصوصيّة متلازمان في الوجود قلت انّ التلازم
امّا ان يكون لعلّيّة ومعلوليّة او لمعلوليّ علّة واحدة وعلى الاوّل فالامر كما قلنا وعلى الثاني يكون وجود الطبيعة مستلزماً لوجوب علّتها وحرمة المعلول الآخر مستلزماً
لحرمة علّته فيلزم المحذور المذكور بالنسبة الى تلك العلّة فان قلت انّا نقول بوجوب الطبيعة دون علّتها المحرّمة وانّما الواجب الاتيان بغيرها من عللها المباحة
فغاية الامر ان يكون الاتيان بالمحرّمة مسقطاً لما هو الواجب قلنا انّ حصول الطبيعة بالخصوصيّة المفروضة غير حصولها بخصوصيّة اخرى فانّ تلك الخصوصيّات
جهات مكثّرة للموضوع فان كانت الطبيعة مطلوبة على اطلاقها من غير ان يتقيّد بغير النحو المفروض لزم وجوب الحصّة الحاصلة بالخصوصيّة المفروضة
فيلزم ان يكون تلك الخصوصيّة واجبة ايضاً وان قيل بتقييد الطبيعة المطلوبة بغير تلك الصورة لم يكن الاتيان بها واجباً كما هو المدّعى سادسها انّه لا
ريب في كون الوجوب والتحريم ضدّين لا يجوز قيامهما بشيء واحد وغاية ما يلزم من التقرير المذكور تغاير الطبيعتين المفروضتين بحسب الوجود لكنّهما قائمان
بمحلّ واحد اذ المفروض كونهما خلافين لا ضدّين فيلزم ايضاً قيام الضدّين بالمحلّ المفروض بتوسّط الخلافين القائمين به ويدفعه انّه ان كان الخلافان واسطتين
في ثبوت الضدّين للمحلّ المفروض كان الحال على ما ذكر وامّا ان كانا واسطتين في عروضهما فلا مانع منه كما في قيام الحسن والقبح المتقابلين بالفعلين القائمين
بالفاعل قوله وقد كلّفنا المكلّف جمعهما اه الظاهر انّ المراد بجمعهما في الوجود ايجادهما بوجود واحد حسب ما ذكره في التقرير الاوّل فالمراد بقوله وذلك لا يخرجهما
عن حقيقتهما اه انّ الاتّحاد في الوجود لا يقضي باتّحاد الطبيعتين لوضوح انّ الطبيعتين بما هما طبيعتان شيئان لا اتّحاد بينهما في لحاظ الطبيعة والمفروض
انّ هذه الجهة هي جهة تعلّق الامر والنهي فانّهما انّما يتعلّقان بالطبايع من حيث هي وربما يحمل كلامه على التقرير الثاني فيكون المراد بجمعهما في الوجود هو
الاقتران بينهما في الوجود مع تعدّدهما وتميّزهما في ذلك وهو بعيد عن العبارة الّا بتأويل قوله وذلك لا يخرجهما عن حقيقتهما اه قوله انّ الظاهر في المثال اه لا
يخفى انّ الكلام المذكور انّما يتمّ لو كان المستدلّ في مقام اثبات فهم العرف بان يقال بعد تسليم جواز الاجتماع عقلاً انّ فهم العرف ايضاً يساعد ذلك كما هو
الحال في المثال المذكور فيصحّ الجواب بانّ فهم العرف انّما يسلّم مع قيام الشاهد على كون الطبيعة متعلّقة للامر مطلوبة على اىّ نحو كان وامّا مع عدم
ذلك فمن الواضح انّ الفرق بين العموم والاطلاق انّما هو بحسب دلالة الالفاظ وامّا في حكم العقل فلا فرق بين الوجهين اصلاً لوضوح انّه مع استحالة الاجتماع
عقلاً لا يجوز عند العقل تعميم الامر بارادة الطبيعة على اىّ وجه كان فما ذكره في الجواب لا يدفع الاستدلال بل يثبته ويؤكّده حيث سلّم جواز الاجتماع مع ارادة

التعميم وهو

التغيير وهو كاف في اثبات الجواز العقلي وقد ينقض عنه بان نزيده بذلك بيان حصول الغرض بالاتيان بالفرد المفروض حيث ان متعلق الامر هو حصول الخياطة وقد

وجد الفعلت ونيل الغرض هنا بحصول معنى الطاعة والانقياد في العبادات لئلا يحصل بالمنهي عنه حسبما نقول به فيكون ما ذكره مبنيا على الفرق

بين اداء المقصود وحصول الامتثال وهذا الوجه مع بعده عن كلام الفاضل الايام اخر كلامه كما ستشير اليه يمكن دفعه ايضا بان المقدم المنع من اجتماع الامر والنهي على النحو

المذكور بالنسبة الى كلام الحكيم العالم بحقايق الاشياء والا فجواز الاجتماع في الجملة مما لا مجال للانكار اذ لا يصل جميع الامرين الى المعرفة باشياء كيف ومن البين

ان القائلين بجواز اجتماع الامر والنهي يجوزونه من جهة التكليف على الوجه المذكور وغاية الامر ترتب على امرهم الا الوجوب والتحريم الانشائيين الحاصلين في

نظرهم دون الواقعيين ولو فرض كونه لانشاء الصادر منهم باعتقاد الوجوب والتحريم الواقعي فلا يترتب ذلك واقعا الا على احدهما وكيف كان فحصول التكليف

على الوجه المذكور قاض بحصول الطاعة والعصيان من الوجهين فالحكم بحصول الاطاعة والعصيان على فرض المرتبة بالخياطة كيفما اتفقت لا يفيد جواز الجمع

بينهما في نظر العقل بعد صدور التكليف من الحكيم وما يرى من كلام بعض الاعلام من عدم الفرق وانه اذا ثبت ذلك في حق غيره تعم ثبت الجواز بالنسبة اليه تعالى

ايضا اذ المقصود جواز اجتماع الامر والنهي من غير نظر الى حصول المادة ليس على ما ينبغي نعم مع ملاحظة الحكمة والعلم بالحقيقة لا فرق بين المقامين قوله سلمنا لكن التعلق

فيه مختلف اه قد يورد عليه تارة بان المراد بالكون في المقام اما نفس الاين والكون في المكان او حصول الحركة والسكون على حسب ما تقرر في المعرفة فان اريد الاول

كان ذلك من لوازم الفاعل والفعل وكان خارجا عن حقيقة الفعلين وان اريد الثاني لم يعقل خروجه عن حقيقة الفعل في شيء من المقامين فان ذلك

عمدة اجزائهما واركانهما سيما بالنسبة الى الخياطة اذ ليست الخياطة سوى الحركات الخاصة الصادرة من الخياط فكيف يقع باختلاف المتعلق منا دون العقل

وتارة بعد تسليم خروج الحركات المذكورة عن مفهوم الخياطة فلا شك في كونها من مقدماتها العقلية وعللها الاعدادية فتكون واجبة من باب المقدمة

فيجتمع حرمته النفسية مع الوجوب الغيري وهو كاف في المقام لما عرفته من عدم الفرق واخرى بان ذلك كله بعد تسليمه انما يكون مناقشة في المثال فيندفع

بايراد مثال اخر وهو ان يأمر السيد عبده بمشي خمسين خطوة في كل يوم وينهاه عن الدخول في الحرم فيمشي الخطوات المأمور بها في الحرم فانه ايضا يعد مطيعا

عاصيا على نحو ما ذكر في مثال الخياطة من غير فرق ويمكن دفع الجميع اما الاول فبعد اختيار ان المراد بالكون هو الحركة والسكون بان مقصود المولى من

الامر بالخياطة هو الخياطة الحاصلة بالمصدر لا نفس الحركات المعينة ولو فرض تعلق الامر صورة بنفس الحركات فليست مقصودة الا من باب المقدمة وليس المأمور

به على الحقيقة الا تحصيل الخياطة بالمعنى الاول كما هو ظاهر من ملاحظة المقام ومن البين ان الحركات المخصوصة ليست داخلة في حقيقتها بخلاف الصلوة واما الثاني

فبالمنع من اجتماع الامر والنهي هنا في المقدمة بل ليست مقدمة في المقام الا محرمة غاية الامر انه يحصل به التوصل الى الواجب فيسقط به ما هو الواجب من مقدمة

المحللة كما هو الحال في ركوب الدابة المغصوبة الى الحج ونحوه واما الثالث فيجري ان الكلام المذكور بعينه بالنسبة الى المثال المفروض ايضا فان الدخول والكون المطلق

من مقدمات المشي لا نفسه لوضوح كون الحركة في المكان مغايرة للكون فيه وانما المثال الموافق للمقام ان يفرض امر السيد بمشي خمسين خطوة ونهيه عن المشي

في دار مخصوصة فاتفق مشي خمسين خطوة هناك وكذا لو امره بخياطة الثوب المعلوم ونهاه عن الخياطة في بيت معلوم فاتى بخياطة الثوب المعين في ذلك المكان و

من البين انه لا يعد مطيعا باداء المأمور به على الوجه المذكور ولا اقل من منع ما ادعوه من الحكم بحصول الاطاعة لو لم نقل بثبوت خلافه قوله سلمنا لكن نمنع

اه قد يقال بانا نقطع بان العبد انما يستحق العقوبة لمخالفة النهي لا لمخالفة الامر اذ مع اتيانه بالخياطة لا وجه لعقوبته عليها ولو عاقبه المولى على ذلك لذمه

العقلاء وعدوه سفيها فهو شاهد على حصول الاطاعة من الجهة المذكورة ولذا يصح ان يقول العبد انه عصيتك بالكون في المكان المخصوص فقد اديت مقصودك

من الخياطة وفيه ان عدم استحقاق العبد للعقوبة على ترك المأمور به لا يفيد دائرا لمأمور به حتى يصح عده مطيعا من تلك الجهة بل قد يكون ذلك من جهة سقوط

المأمور به باداء غيره وذلك لا يقتضي بمخالفة الامر كما هو ظاهر ومرت الاشارة اليه في المباحث المتقدمة والحاصل ان سقوط المأمور به قد يكون بعصيانه وقد يكون باداءه

يكون بالاشتغال على الامر او عدم بقاء متعلقه وسقوط الامر على الوجه الثاني لا يقتضي بحصول العصيان كما هو ظاهر من ملاحظة انتفاء الفرق على الوجه المحرم فان ذلك مسقط

لما امر الشارع به لكنه مسقط للتكليف بالانتفاء لا امتثال ولا عصيان نعم لو علم تعلق غرض الامر بخياطة الثوب في غير المكان المفروض تفرع عليه العصيان من

تلك الجهة ايضا لانه مخالف لظاهر الاطلاق وان قلنا بتقييد جانب الامر بالنهي فان ذلك التقييد انما يجيء من جهة النهي المفروض والجمع بينه وبين الامر لا

لتعلق غرض بحصول الخياطة الحاصلة في غير ذلك المكان قوله حيث لا يعلم ارادة الخياطة كيفما اتفقت هذا ايضا ناظر الى ما هو الاولى من الجواب المتقدم من جواز

اجتماع الطاعة والعصيان مع كون جهة الامر مطلقة لتعلق الطلب بالفعل كيفما اتفق وقد عرفت وهنه وانه مخالف لما هو بصدده ويبعد ايضا ما مر من التوجيه الاول

قوله فاذا اوجد المكلف الغصب بهذا الكون صار متعلقا للنهي قد يقال انه اذا كان الكون المفروض من افراد طبيعة الغصب وكان النهي المتعلق بها متعلقا حقيقة بافرادها

كان الكون المفروض متعلقا للنهي سواء اوجد المكلف كلي الغصب في ضمنه اولا اذ ليس ايجاد النهي عنه سببا لتعلق النهي به فلا يتجه ما ذكره من انه اذا اوجد المكلف

مطلق الغصب في ضمن الكون الخاص صار متعلقا للنهي ويمكن دفعه بان متعلق الامر والنهي انما هو نفس الطبيعة لكن لا من حيث هي بل من حيث الوجود وقضية ذلك

ان يتصف اي فرد من افراد الطبيعة وما يتحقق ايجاد تلك الطبيعة في ضمنه بالوجوب والتحريم وصفوة القول انما يكون الواجب والمحرم ايضا امرا واحدا وهو الطبيعة

المطلقة من حيث الوجود فليس في تركه لجميع الافراد تارك الواجبات متعددة ولا تارك المحرمات عديدة كما قد يتوهم ذلك بناء على القول بتعلق الامر والنهي بالافراد سيما

بالنظر الى النهي لقضائه بتحريم الجزئيات المندرجة في الماهية المفروضة الذي يعد المحرمات فظهر بذلك انه مع اتيانه بفرد من الحرام يكون ذلك الفرد متعلقا للنهي

قطعا لاتحاد الطبيعة المحرمة به وكون ايجاده عين ايجاد المحرم واما مع ترك الجميع فلا يتصف شيء من تلك الخصوصيات بالتحريم وانما المحرم هو الطبيعة من حيث

الوجود نعم يصح الحكم على افرادها بالتحريم من حيث اتحادها مع الطبيعة الا انه لا ينفعنا من ذلك شيئا من تحريم نفس الطبيعة بحسب الواقع وتوضيح المقام

ان هناك فرقا بين اتحاد الطبيعة مع تحقق الفرد بحسب الواقع وبين اتحادها معها على فرض وجودها من غير ان يتحقق هناك اتحاد بينهما في الواقع فان الاول

قاض بحرمة الفرد قطعا بخلاف الثاني اذ لا يثبت التحريم هناك بحسب الواقع الا لنفس الطبيعة دون افرادها غاية الامر انها على فرض وجودها متحدة مع الطبيعة

يكون متصفة بالتحريم ولا يقضي ذلك باتصافها بالحرمة قبل اتحادها مع الطبيعة ووجود الطبيعة في ضمنها والحاصل ان النهي انما يتعلق بنفس الطبيعة
وهي المتصفة بالحرمة بملاحظة ذاتها واتحادها مع الفرد قاض بثبوت التحريم لخصوص الفرد المتحد معها انما يحصل بسبب المذكور لم يتعلق الحكم بثبوت الحرمة
لخصوصيات الافراد نعم يصح الحكم عليها بالتحريم على فرض وجوده فلحسب ما ذكرنا فظهر بما قررنا صحة ما ذكره المص ره من النهي قوله متعلق الامر الحقيقة
انما هو الفرد اه قد يستفاد من ابتناء المذكور سيما من هذه العبارة ذهاب المص ره الى تعلق الاوامر والنواهي بالافراد وهو قول مرغوب عنه عند المحققين
انما المختار عندهم تعلقهما بالطبايع وقد نص عليه المص فيما مر وفيه ما عرفت من ان الحكم بتعلقهما بالافراد انما هو تبعية الحكم من الطبيعة لها لا انها بنفسها
يتعلق بها الاوامر والنواهي من اول الامر كما هو ظاهر القائل بتعلقهما بالافراد والظاهر ان المختار عند المحققين هو تعلقهما بالطبايع من حيث الوجود وهو
يرجع الى مطلوبية الفرد فان وجود الطبيعة في الخارج عين وجود الفرد فيكون الامر بالطبيعة على الوجه المذكور عين الامر بالفرد لكن لا مط بل من حيث انطباق
الطبيعة عليه وهذا هو الفرق بين القولين حسبما فصلنا القول فيه في محله ولا يذهب عليك ان ما قرره المص هنا يوافق القول بتعلقهما بالطبايع على الوجه
الذي قررنا وليس مبنيا على اختيار تعلقهما بالافراد بل ربما ينافيه حسبما اشرنا اليه قوله باعتبار الحصة التي في ضمنه من الحقيقة الكلية اه يريد ان الفرد انما
يؤمر به من جهة الحصة الحاصلة في ضمنه من الطبيعة الكلية بناء على القول بوجود الكلي الطبيعي خارجا في ضمن الافراد على بعد الرأيين فيه واما على القول الآخر
وهو وجوده بعين وجود افراده فالامر اظهر وانت خبير بان القول بوجود الكلي الطبيعي في ضمن الفرد وان اريد به ان وجود الفرد بحسب الحقيقة ملفق من وجودين
او اكثر اعني وجود الطبيعة وسائر العوارض المكتنفة بها لما تقرر من امتناع الاتحاد بينهما بملاحظة وجود كل منهما في حد ذاته فيكون الطبيعة موجودة في ضمن الفرد
بهذا المعنى وان كانت تلك الطبيعة عين ذلك العارض في بعض الاعتبارات لاتحادهما بحسب الوجود ايضا اتحادا عرضيا فيكون الطبيعة عين افرادها
بتلك الملاحظة فليس هذا ابعد الرأيين في وجود الكلي الطبيعي وح انما يجيء البطلان من جهة اتحاد المأمور به للمنهي عنه لو كان الاتحاد الحاصل بينهما عرضيا
لا ذاتيا حسبما مر منا بيانه وان اريد به ان وجود الكلي الطبيعي انما يكون في ضمن الفرد من غير حصول اتحاد بينه وبين العوارض اللاحقة له بل يتلفق الفرد من
جزئين خارجيين او اجزاء احدها الطبيعة والباقي غيرها من الامور اللاحقة لها ففيه مع وضوح فساده في ذاته وعدم صحة الحمل ح انما يمنع حصول الاتحاد على فرض
صحته لا يصح معه البناء على المنع اذ مع حصول الطبيعة في ضمن الفرد انما يتعلق الامر بتلك الحصة الحاصلة لا بمجموع الفرد الملفق منها ومن غيرها غاية
الامر ان يتعلق الامر بالفرد على سبيل المجاز بان يكون مطلوبيته بمعنى مطلوبية جزئه فالقول بتعلق الامر بالفرد على سبيل الحقيقة ليتفرع عليه المنع من
الاجتماع بناء على الجزئية ايضا ليس على ما ينبغي وانما يتم ذلك على القول بكون وجود الكلي متحدا مع الفرد في الجملة حسبما تقدم تفصيل القول فيه قوله وان ادى اتيانهما
بالفيان على المغايرة اه فيه ان القائل بجواز الاجتماع يجعل متعلق كل من الامر والنهي نفس الطبيعة من حيث هي ولا ريب ان كلا من الطبيعتين من الحيثية المفروضة
مغايرة للاخرى لا اتحاد بينهما غاية الامر ان يكون المكلف قد اوجدهما في ضمن فرد واحد وليس الفرد عند القائل المذكور متعلقا للتكليف حتى يلزم
اجتماع الحكمين في شيء واحد وانما مورد الحكمين هو الطبيعتان وهما شيئان متغايران في حد انفسهما بل يمكن ان يقال بتغايرهما بحسب الوجود ايضا ومعايتهما
للكون الخاص في المقام فان الكون الحاصل من حيث ذاته لا يكون صلوة ولا غصبا فالصلوتية والغصبية من الامور الطارية على الكون الخاص بحسب الاعتبار
ومن البين ان العارض غير المعروض فهناك امور ثلثة موجودة اعني الكون الخاص من حيث ذاته وما ذكر من عارضية ومتعلق الامر والنهي خصوص العارضين
المفروضين وهما متغايران وجودا ومتغايران لمعروضهما كان حسبما مرت الاشارة اليه في تقرير دليل الخصم لكنك قد عرفت ما يرد على الوجهين المذكورين بما
لا مزيد عليه هذا الوجه الثالث للقائل بجواز الاجتماع ما اشار اليه بعض المتأخرين تقريره انه لو لم يجز اجتماع الامر والنهي التحريمي لما جاز اجتماعه مع النهي
التنزيهي اذ المسئلتان من قبيل واحد فان جاز الثاني جاز الاول وان امتنع الاول امتنع الثاني اذ لا مانع هناك سوى لزوم اجتماع الضدين والاحكام باسرها متضادة
لا يمكن الاجتماع بينها على سبيل الحقيقة فان كان المفروض في المقام من قبيل اجتماع المتضادين لم يجز في المقامين والا جاز فيهما لكن جواز الاجتماع في الثاني
معلوم كما هو ظاهر من ملاحظة العبادات المكروهة الواردة في الشريعة كالصلوة في الحمامات وفي معاطن الابل وفي الاوقات المكروهة والصيام المكروه ونحوها وهذا النحو
وان لم تكن نظيرها ما هو المبحوث عنه في المقام اذ الكلام هنا فيما اذا كان المنهي عنه بالنهي التحريمي اعم من وجه من المأمور به والمنهي عنه هنا اخص مطلقا منه الا انه
يثبت المدعي بطريق اولى اذ مع القول بالجواز في العموم والخصوص المطلقين لا مناص من القول بجوازه في العموم من وجه ايضا قلت فيه يمكن النقض بما هو من قبيل
المقام ايضا وذلك كالصلوة في دار الغاصب مع ظن غصبيته والوضوء والغسل من ماء وهبه الظالم مع ظن الغصبية ونحو ذلك فان يد المسلم وان كان طريقا
شرعيا لجواز التصرف الا ان التصرف فيه مرجوح لما ذكر فيجتمع ح مرجوحية التصرف فيما ذكر مع وجوب التصرف الخاص والجواب اما عما ذكرناه من جواز اجتماع الكراهة
والوجوب فيما هو من قبيل محل النزاع فبان اقصى ما يقتضيه ثبوت مرجوحية تلك التصرفات بالنظر الى ذواتها وهي لا ينافي رجحانها من جهة اخرى نظرا الى وقوعها
جزءا من العبادة الواجبة وح يقع المعارضة بين الجهتين ومن البين ان مرجوحية المكروه لا يوازي رجحان الواجب فغاية الامر ان يحصل هناك نقص في ثواب الواجب
ويكون الفعل بعد ملاحظة الجهتين راجحا لا مكروها بمعنى المصطلح نعم يثبت له الكراهة بالمعنى المذكور بالنظر الى ذاته وذلك لا يستدعي ثبوت الكراهة له في
خصوصيات الموارد مط اذ قد يعرضه ما يحصل بسببه رجحان يوازي تلك المرجوحية ويزيد عليها فيرتفع الكراهة بالمعنى المذكور عن ذلك الفعل غاية الامر ان يكون
اقل ثوابا من العاري عن تلك المنقصة نعم لو فرض حصول المرجوحية بالمعنى المذكور وحينئذ ما ذكره من النقض الا انه ليس كذلك ومن ذلك يظهر الجواب عما ذكره من
ثبوت الكراهة لبعض العبادات فان الكراهة هناك ليست بمعناها المصطلح بل بمعنى قلة الثواب كما نص عليه جماعة من علمائنا وقد اختاره هنا جماعة من
الافاضل جوابا عن الايراد المذكور وقد اورد عليه انه يلزم ح ان يكون معظم العبادات مكروهة اذ ما من عبادة الا وهو اقل ثوابا من الافضل كالصلوة في البيت بالنسبة الى
الصلوة في مسجد المحلة والصلوة في مسجد المحلة بالنسبة الى الصلوة في مسجد الجامع وهكذا مع انه لم يتوهم احد عد شيء من ذلك من جملة المكروهات والجواب انه ليس
المراد مجرد اقلية ثوابها بالنظر الى غيرها بل المقصود كونها اقل ثوابا بالنظر الى ما اعد من الثواب لتلك العبادة في حد ذاتها فقد يجيء هناك ما يوجب نقص ثوابها

عن ذلك ما

عن ذلك كما في الصلوة في المسجد الجامع ونحوها وقد يجيء هناك ما يوجب النقص عنه كالصلوة في الحمام فكراهة الصلوة في الحمام نظير استحباب الصلوة في المسجد فكما ان ذلك يقتضي زيادة ثواب فهذا يقتضي نقصانه فمطلوبية تركها على الوجه المذكور انما هو من جهة النقص الحاصل فيها فالغرض من النهي المفروض اخلاء الفعل عن تلك المنقصة بان يترك الفعل المشتمل عليها ويأتي بالخالي عنها لا ان ذلك الفعل المشتمل عليها خال عن الرجحان بالمرة ليكون النقص الحاصل من الخصوصية مفاوما لرجحان اصل الطبيعة او زائدا عليها وعلى هذا فيكون المباح على طبق المعنيين المذكورين هو ما لا يكون فيه زيادة ولا نقيصة بالنسبة الى اصل الطبيعة كالصلوة في البيت فرجحان الفعل مع عدم المنع من النقيض على الوجه المذكور لكراهته وحينئذ كما ترى ومساواته لا ينافي بوجه من الوجوه وجوب الفعل ورجحانه على تركه رجحانا مانعا من النقيض فما ذكره بعض الافاضل من ان ما ذكر لا يسمن ولا يغني من جوع فان مطلوبية الترك المتعلق بهذا الشخص الشاذة من جهة هذا النهي لا يجتمع مع مطلوبية الفعل من جهة مطلق الامر بالصلوة مع انك قد عرفت بان الخصوصية وحيث ان نقصانا لهذا الفرد الموجود عن اصل العبادة مع هذه المنقصة اما ان يطلب فعلها بدون تركها او تركها كذلك او كلاهما فانه لا يمكن بحسب الواقع خلوه عن احد الوجوه الثلثة فعلى الاول يلزم انتفاء الكراهة وعلى الثاني انتفاء الوجوب وعلى الثالث يلزم المحذور وبين الاندفاع ونحن نقول اذا اردت بكون المطلوب فعلها دون تركها ان يكون فعل الصلوة على الوجه الناقص مطلوبا على سبيل المنع من تركها بالمرة اعني اعم من اتيانها على الوجه الناقص او الكامل على ما هو الشأن في المنع من الترك المأخوذ في الواجبات التخييرية فانه انما يؤخذ على الوجه الاعم من ترك ذلك الفعل وبدله حسبما بيّنا في محله فيختار ان هذا الوجه هو المقصود في المقام قولك انه يلزم ح انتفاء الكراهة مدفوع بانه ان اريد بذلك انتفاء الكراهة بمعناها المعروف فمسلم وعليه مبنى الجواب المذكور وان اريد انتفاؤها بالمعنى الذي ذكرناه فممنوع اذ لا مانع من ان لا يكون ترك الفعل من اصله على وجه نعم ذلك غيره من ابداله مطلوبا بالانضمام الى بدله فيراد تركه لاختيار بدله نظرا الى اشتماله على المنقصة وخلو البدل عنها فانه لا تضاد بين الوجوب والكراهة بالمعنى المذكور وانما المنافاة بينه وبين الكراهة بمعناها المشهور وان اردت بكون المطلوب فعلها دون تركها ان لا يكون الترك مطلوبا اصلا ولو على الوجه الذي قررنا فقلنا نختار الوجه الثالث قولك فيلزم المحذور قلنا ممنوع وانما يلزم لو قلنا بكون الترك بالمرة مطلوبا واما لو كان الترك في الجملة مطلوبا على الوجه الذي ذكرنا فلا محذور اصلا حسبما قررناه فمحصل ان الفعل المذكور راجح على تركه لكنه لما كان مشتملا على النقيصة بالنسبة الى الرجحان الحاصل لاصل تلك العبادة نهى الشارع عنه ابدالا لتلك المنقصة وتحريضا على الاتيان بالفرد الاخر الخالي عنها من غير منافاة بين الراجحية والمرجوحية المفروضتين اصلا نظرا الى اختلاف النسبة فان رجحانه بالنسبة الى الترك بالمرة ومرجوحيته نظرا الى اشتماله على النقيصة المفروضة بالنسبة الى ما قرر لاصل تلك العبادة فطلب تركه لتخلية العمل عن تلك الوصمة وما يوهمه في المقام من ان هذا الجواب لا ينفعهم ولا يدفع الايراد المذكور على مذاقهم اذ مدار كلامهم على تعلق الاحكام بالافراد بخصوصها وان كان تخييرا وما ذكر انما يناسب مختارنا من تعلق الحكم بالطبيعة مدفوع ايض اذ لا تدافع بين الراجحية والمرجوحية على الوجه المفروض اصلا وان قلنا بتعلق الاوامر بخصوص الافراد بل لا مانع من تعلق الامر التخييري بخصوص الفعل على الوجه المذكور ثم يتعلق به النهي التنزيهي بالمعنى الذي بيّنا كما لا يخفى وح فيكون الملحوظ في الثواب المعد لاصل العبادة هو المعد لخصوص افرادها الغير المشتملة على المزية او النقيصة ونقول ان لتلك الافراد من حيث انطباق الطبيعة عليها ثوابا ورجحانا قد ينقص عنه من جهة الاشتمال على الجهة المرجوحة او يزيد عليه من جهة الاشتمال على الخصوصية الراجحة فالمقيس عليه هو الرجحان الثابت لها في تلك الملاحظة واي ربط لذلك بتعلق الاوامر بالطبايع المطلقة كما توهمه فضلا الى ان القائل بامتناع الاجتماع لا يلزم تعلق الاوامر بخصوص الافراد بل القائل بالامر انه يقول بسراية الحكم من الطبيعة الى الفرد من حيث انطباق الطبيعة عليه هو غير القول بتعلقها بخصوص الفرد كما عرفت تفصيل القول فيه فكلامه المذكور ساقط من اصله وكذا ما يقال ايض من انه مع البناء على هذا الجواب عليهم ان يلتزموا ان الصلوة في البيت التي هي احد الافراد المطلوبة مباحة وهو ايض فاسد اذ لا يكون العبادة مرجوحة لا يكون مباحا ايض والقول بان المباح ايقاعها في البيت لا نفسها جار فيما نحن فيه فلم لا يقولون ان المكروه هو فعلها في الحمام لا نفسها وان الحرام هو فعلها في الدار لا نفسها الغصبية فذلك بعينه رجوع الى ما ذكرنا وذهبنا اليه فاذا بطل الجواب على مذهبهم بقي الايراد بحاله فلا تغفل واغتنم هذا التحقيق واضبطه فانه ظاهر الاندفاع بعد التأمل فيما قررناه فان المباح بالمعنى الذي ذكرناه لا ينافي رجحان الفعل ووجوبه وانما المباح بمعنى المعروف وهو الذي ينافيه والمقصود باباحة الصلوة في البيت ان خصوصية الايقاع في البيت لا رجحان فيه ولا مرجوحية وان كان نفس طبيعة العبادة راجحة ولذا كان الفرد المطابق لها راجحا من حيث انه فرد من تلك الطبيعة كما ان خصوصية الايقاع في الحمام مرجوحة باعتبار نقص العبادة عما هي عليه من الرجحان وخصوصية الايقاع في المسجد راجحة باعتبار زيادة الفضيلة وليس المراد به ان خصوصية الايقاع في البيت مباحة بالمعنى المصطلح كيف وهو متحد مع الايقاع المطلق واذا وجب المطلق وجب افراده حسبما عرفت فلا يتعقل القول باباحة الواقعية ثانية الامر نعم ان تلك الجهة ليست جهة وجوب بل جهة اباحة من حيث انه انما يجب الفرد من حيث كونه ايقاعا للصلوة لا من جهة خصوصية كونه في البيت لكن لا يجري ذلك بالنسبة الى ما ذكر من المكروه اذ ليست تلك الخصوصية مكروهة في نفسها بل هي جهة تعليلية في كراهة العبادة المتحدة بها اذ ليس نفس الكون مكروها بل الصلوة الملابسة له مكروهة من جهته نعم يمكن القول به فيما ذكرناه من المثال المطابق لما نحن فيه كالكون في مكان يكره نفس الكون فيه حسبما مثلنا الا انه بعد اتحاده مع الواجب ومصادمته لجهة الوجوب لا يبقى مكروها بمعنى الاصطلاحي لرجحان جهة الوجوب على جهة الكراهة حسبما قدمنا والواجب نظير ذلك بالنسبة الى الحرام لو يحتمل ايض اجتماع بينه وبين الواجب لملاحظة الترجيح بين الجهتين او المفاوتة ويكون الحكم التابع على حسبه فلا معنى ايض لاجتماع الحكمين وقد يورد ايض في المقام انه اذا فسرنا الكراهة بالمعنى المذكور لم يكن المقصود من النهي طلب الترك بل كان كناية عن بيان حال الفعل بانه اقل ثوابا من غيره فلا طلب حتى يلزم اجتماع الامر والنهي وهو مع بعده وكونه تعسفا بحتا لا يجدي بالنظر الى الواقع فان ذلك الفعل اما ان يطلب ايجاده او تركه او هما معا ويجري فيه الكلام المتقدم الى اخره ويضعف بان مجرد الخروج عن الظاهر لا يقتضي بطلان الجواب فان مبناه على التوجيه والتزام التأويل وكونه تعسفا بحتا غير ظ بعد ظهور العلاقة نعم الاظهر حمله على ارادة الطلب مهما امكن فيه ذلك حسبما بيّنا واما مع عدم امكانه كما في بعض المقامات فالحمل على ما ذكر

ليس بالبعيد بل يتعين الحمل عليه بعد القول بامتناع اجتماع الحكمين اما لو قلنا بجواز الاجتماع لم يكن هناك باعث على التزام التوجيه كان ارتكابه تعسفا
بحتا الا ان ذلك امر اخر والجواب المذكور مبني على خلافه وما ذكره من عدم اجدائه بالنظر الى الواقع فاسد لانحصار مطلوبية الفعل المفروض واللازم منه
انتفاء الكراهة بمعناها المعروف لا بمعنى قلة الثواب فانه يتسانى التزام انتفاء الكراهة في المقام بالمعنى المذكور حتى يجعل ذلك ايرادا في المقام كيف ومبنى الجواب المذكور
انتفاء الكراهة بهذا المعنى وهم مصرحون بذلك مع ذلك فكيف يعقل الايراد عليهم بلزوم انتفاء الكراهة الحقيقية نعم لو اريد بذلك لزوم انتفاء الكراهة مطلقا
حتى بمعنى اقلية الثواب صح ما ذكر الا ان ذلك من الوهن بمكان غني عن البيان هذا ويمكن الجواب ايضا عن الدليل المذكور بوجهين اخرين احدهما ان النواهي التنزيهية
المتعلقة بالعبادات ليست متعلقة بنفس العبادات او جزئها وانما هي متعلقة بحكم الاستقراء بامور خارجة عنها فلا اتحاد في متعلق الامر والنهي مثلا النهي عن الصلوة
في الحمام انما يتعلق حقيقة بالتعرض للرشاش والنهي عن الصلوة في معاطن الابل انما يتعلق حقيقة بانفارها والنهي عن الصلوة في البطايح انما يتعلق
بالتعرض للسيل واورد عليه بوجوه منها ان ذلك خروج عن ظواهر النواهي من غير دليل والاستدلال المذكور انما يناط بالظاهر وبوهن ذلك الكلام في المقام
في الجواز العقلي ولا ريب ان مجرد الظاهر لا يقضي في مقابلة من يدعي الامتناع نعم لو لم يقم دليل على المنع لم يصح الاستناد اليه فبمجرد الخروج عن الظاهر لا يدفع التوجيه
المذكور فان بناء التوجيه على الخروج من الظاهر لعدم امكان الاخذ بها ومنها ان معنى كراهة تعرض الرشاش الكون في معرض الرشاش مكروه وهذا الكون هو
الكون الحاصل في الصلوة فيعود المحذور وبينهما ان التعرض للرشاش بحسب الحقيقة مغاير للكون وانما الكون من مقدماته فلا وجه لتفسير التعرض له بالكون في
معرض الرشاش غاية الامر حصول التعرض للرشاش بالكون في معرضه فلا اتحاد بين متعلق الامر والنهي نعم يمكن ان يقال ان الكون في معرض الرشاش سبب
للتعرض لمنع مرجوحية التعرض له يكون السبب المفضي اليه مرجوحا فيعود المحذور المذكور الا ان يقال انه لا مانع من اجتماع الكراهة الغيرية مع الاستحباب او الوجوب
النفسيين كما قد يقال بالنسبة الى الوجوب النفسي والحرمة الغيرية حسبما ياتي الاشارة اليه وقد يشكل ذلك بانا لو قلنا بجواز اجتماعهما في الجملة فجريانه في المقام
محل تامل كما سيظهر الوجه فيه انشاء الله ومنها انه لا كراهة في التعرض للرشاش في نفسه والا لكان الكون في الحمام مكروها في غير حال الصلوة ايضا وانما المكروه التعرض له
في حال الصلوة فيصير مفاده ان الصلوة في الحمام منهي عنها لكونها في معرض الرشاش فيتعلق النهي بالصلوة ايضا ويعود المحذور وفيه انه لو كان التعرض للرشاش
مكروها حال الصلوة لم يلزم منه ان يكون نفس الصلوة مكروهة اذ لا اتحاد بين الصلوة والتعرض المفروض في الوجود غاية الامر ان يكونا متقارنين فكيف يصح القول
بكون مفاد كراهة التعرض للرشاش في الصلوة كراهية نفس الصلوة لاجل العلة المذكورة وكون النهي عن التعرض لاجل الصلوة لا يقضي بتعلق النهي بنفس الصلوة
غاية الامر ان يكون ثبوت الكراهة الحقيقية الثابتة للتعرض معللا بتسببه نقصا في الصلوة فعلى هذا يكون كراهة التعرض للرشاش معللا بالصلوة لا العكس
ومنها ان ذلك لا يجري في كثير من الحمامات وفي كثير من الاوقات وتخصيص الكراهة بغير تلك الصور في غاية البعد ثم انه لا يجري الجواب المذكور في جميع موارد الكراهة
مما على الامثلة المذكورة كما يظهر بالتامل فيها قلت ان كان مقصود المجيب جريان الجواب المذكور في جميع المكروهات من العبادات فلا يخفى منافيه لظهور عدم جريانه في جملة
منها وان اراد بذلك جريانه في جملة منها ويجاب عن غيرها بوجه اخر فلا باس بما ذكره من الجواب وفي ما ذكره من الايراد بين الاندفاع وبذلك يندفع ما قد يورد ايضا
في المقام من ان مثل الصلوة في مواضع التهمة مما هو من جزئيات المفروض في هذه المسئلة لا يجري فيه الكلام المذكور لتعلق الكراهة هناك بفعل اخر يتحد مع
الصلوة هنا هو المفروض في محل النزاع فلا وجه للقول بتعلق النهي التنزيهي بامر اخر سوى العبادة اذ المفروض اتحاده معها فكما لا يجوز اتحاد الواجب مع الحرام نظرا
الى تضاد الاحكام كذا لا يجوز اتحاده مع المكروه على الوجه المذكور فلا بد من القول ببطلان العبادة او الحكم بارتفاع الكراهة وكل من الوجهين في غاية البعد
بل لا يظن ان احدا يلتزم به فغلطه امر لا مجال للتامل في صحة العبادة وكراهة ذلك الامر المتحد معها واذا كان الحال هناك على الوجه المذكور لا جرم صح القول به في المقام
لاشتراك العلة والمجوز له هناك قاض بجوازه هنا ايضا لاتحاد المناط ويمكن دفع ذلك تارة بان مرجوحية الكون في موضع التهمة مما لا كلام فيها ولا نقول
بانتفاء تلك المرجوحية الا انا نقول بمعارضتها برجحان الصلوة الواقعة في ذلك المكان وبعد حصول الجهتين نقول برجحان الصلوة لخصوص جهة المرجوحية
لا يستلزم ثبوت المرجوحية والكراهة واقعا بالنسبة الى الفعل الذي تحصل فيه تلك المرجوحية ومما يعارضها من الجهة المرجحة بل لا بد من موازنة الجهتين فلا
يتم الايراد الا بعد ثبوت رجحان جهة الكراهة حتى يكون الكون المذكور مما يطلب تركه ولو مع اتحاده بالصلوة فيكون تركه راجحا على ايجاده مط وهو في محل المنع
اذ يمكن ان يقال برجحان الفعل على الترك بعد ملاحظة الجهتين وان كان فيه منقصة من جهة حصول المرجوحية نعم لو ثبت مرجوحية الكون المذكور مع
ملاحظة كونه جزءا من الصلوة امكن الايراد المذكور واني له باثباته وتارة بالتزام مرجوحية الكون في ذلك المكان ورجحان تركه مط الا انه لا يستدعي بطلان
الصلوة ومرجوحيتها اذ مرجوحية الجزء وكراهته لا يستلزم مرجوحية الكل فالكراهة انما تتعلق بالكون المذكور والاستحباب او الوجوب انما يتعلق بالكل ولا
اتحاد في متعلقيهما حتى يلزم اجتماع الضدين فغاية ما يلزم ح ان يتصف ذلك الجزء بالرجحان الغيري من جهة توقف حصول الكل عليه والمرجوحية الذاتية حسب
ما فرض ولا تضاد بينهما وياتي بيانه انشاء الله ولذا يمكن ان يتصف مقدمة الواجب بالكراهة الحقيقية مع انا نقول بوجوبها الغيري ولا يجري ذلك بالنسبة الى التحريم
الجزء فان وجوب الكل واستحبابه يستلزم جواز الجزء قطعا ولا يجامع تحريمه ووجوب الكل وجوازه حسبما ظهر من البيان المتقدم وينبغي التنبيه لامور احدها انه
هل يجوز اجتماع الوجوب الغيري والحرمة النفسية ام لا والذي يظهر من المص هو القول بجواز الاجتماع فيه وظاهر كلامه وان كان مط حيث قال انه ليس على تحريمه
من الواجبات فيجوز ان يجتمع مع الحرام الا ان الظاهر انه انما يقول بجواز الاجتماع اذا كان وجوبه الغيري تخييريا واما الوجوب العيني الغيري مع الحرام العيني فاجتماعهما
من التكليف بالمح كما لا يخفى وكيف كان فحجته على الجواز ان الغرض من الوجوب الغيري هو التوصل الى الغير لا حصول الامتثال والانقياد به حتى لا يمكن حصوله بالمحرم
وهو مما يحصل بالحرام ايضا كما في الوصول الى الحج بالدابة المغصوبة وفيه ان غاية ما يلزم من البيان المذكور حصول التوصل بالحرام واداء الغرض بذلك لا انه
يستدعي تعلق التكليف فانه انما يقتضي ذلك تعلق التكليف به اذا لم يكن هناك مانع من تعلقه به لتعلق الوجوب نظرا الى حصول العلة الموجبة لكن الغرض
حصول المانع من جهة تعلق الحرمة به فغاية الامر ترتب تلك الثمرة الموجبة للفعل عليه من غير تحقق الوجوب بالنسبة اليه لما عرفت والحاصل ان حصول

الظاهر المحكي

الغرض مقتض لوجوبه عليه هو انما يتفرع عليه الوجوب مع انتفاء المانع وهو موجود في المقام كيف ولو جاز تعلق الامر به لحصل الامتثال والانقياد
بفعله فاي فرق بين ما يراد به الامتثال والانقياد او ما يكون المقصود منه اداء الفعل اذ لو جاز تعلق الامر به حصل به الامتثال والانقياد ايضا فيكون
تعلق النهي به مانعا من تعلق الامر به حسبما في المقامين غاية الامر تفرع الثمرة القاضية بالوجوب على الحرام ايضا من غير ان يكون سببا لايجابه نظرا الى حصول
المانع منه على انه لو تم ذلك لما اختص بالواجبات التوصلية بل جرى في غير العبادات من الواجبات اذ المقصود فيها حصول الفعل وهو حاصل بالحرام كما يحصل
بغيره من غير فرق بينها وبين الواجبات التوصلية فالقول بجواز الاجتماع فيه ضعيف جدا وكان مقصود المصنف من حصول الثمرة المطلوبة من الواجب بفعل الحرام
فيسقط التكليف باداء الحرام كما يسقط باداء الواجب بخلاف ما يكون المقصود منه الامتثال دون مجرد حصول الفعل ثانيها انه هل يجوز اجتماع الوجوب النفسي
والحرمة الغيرية اولا والذي يقتضيه النظر جوازه نظرا الى ان الوجوب النفسي انما يقتضي رجحان الفعل على الترك رجحانا مانعا من النقيض والحرمة الغيرية
انما تقتضي مرجوحيته بالنسبة الى الفعل الاخر الذي هو اهم منه مرجوحية فعلية تعين الاتيان بالاخر ولا تدافع بين الوصفين اذ لا مانع من رجحان الفعل
على تركه ومرجوحيته بالنسبة الى فعل اخر سواء لم يكن الراجحية والمرجوحية مانعة من النقيض كما في المندوبات المتعارضة او كانت مانعة منه كما في الواجبات
المتعارضة او كانت الراجحية غير مانعة والمرجوحية مانعة كما في المندوب المعارض للواجب ويدل عليه انه ان اخذت الراجحية والمرجوحية في المقام بالنسبة الى
كل من الجهتين المفروضتين فلا مانع من اجتماعهما قطعا الا ان ثبوت الراجحية والمرجوحية انما يكون على نحو القضية الطبيعية من غير ان يكون لصفتها
حاصلة في الخارج على نحو ما يحصل في القضية المحصورة ومفاد ذلك اجتماع الجهتين لا اجتماع الحكمين وقد عرفت انه لا مانع منه قطعا بل هو خارج عن محل
النزاع ايضا من غير ان يكون هناك تامل في جوازه وان لوحظ ثبوت الراجحية والمرجوحية المفروضتين بحسب الواقع فيرد ان الثابت في الواقع بعد ملاحظة جميع
جهات الفعل الحاصلة له بحسب ذاته وبحسب الخارج ايجاب الفعل وبه يتم عدم ايجاده فيكون ملزما بالفعل وملزما بالترك معا فهو محال قطعا حسبما قررناه في محل النزاع
من غير فرق كيف ولا اقل من كونه تكليفا بالمحال لكونه الزاما للمكلف بالضدين والمفروض في المقام كون التكليف بالاهم مقدما فيسقط التكليف بالاخر في نفسه
انه انما يلزم ذلك لو كان التكليفان حاصلين في مرتبة واحدة واما لو كانا مترتبين فلا مانع منه فيكون مطلوب الامر اولا هو الاتيان بالاهم ولا يكون طالبا في
هذه المرتبة لضده بل يكون الضد مطلوبا له من حيث الاداء الى الاهم ويكون مطلوبا ثانيا او الاتيان بالثاني على تقدير عدم الاتيان بالاهم ولا مانع من تعلق
التكليفين كذلك بالمكلف اذ لا مدافعة بينهما من حيث التكليف ولا لزوم لملاحظة الترتيب لا من حيث اجتماع الحسن والقبح لما عرفت من عدم المدافعة بين الجهتين
القبح المفروضين وجواز اجتماعهما في محل واحد وانما يجيء التكليف على الترتيب المفروض من ملاحظة الجهتين والاخذ بمقتضاهما فان جهة المنع من فعله لا
اهمية ضده انما تنافي الزامه بالفعل على تقدير الاتيان بالاهم لا مطلقا وليست تلك الجهة كالجهة المقبحة للفعل بملاحظة نفسه فانه لا يمكن الجمع بينهما حسبما
واما الجهة المفروضة الملزمة للترك من جهة لزوم الاتيان بالاهم انما تنافي الالزام بغير الاهم مع الاطلاق دون الالزام به على تقدير ترك الاهم حسبما قررنا
فظهر بما ذكرنا ان الاهم يتعلق به الامر من غير ان يتعلق به النهي اللازم من الامر بغير الاهم اذ ليس غير الاهم متعلقا للامر في مرتبة الاهم حتى يكون ايجابه نهيا عن
ضده الذي هو الاهم ليلزم اجتماع الامر والنهي بالنسبة اليه فان قلت ان غير الاهم وان لم يكن مطلوبا في مرتبة الاهم الا ان الاهم مطلوب في مرتبة غير الاهم ولذا
يعاقب على ترك الاهم عند اتيانه بغير الاهم من غير عكس فيلزم ايضا ان يتعلق به النهي اللازم من الامر بغير الاهم لو صح القول به قلت انما يلزم ذلك في المقام لو كان
وجوب غير الاهم مطلقا واما لو كان مقيدا بصورة ترك الاهم كما هو قضية ما ذكرناه حيث ان المفروض ترتب الامرين فلا يلزم ذلك لان وجوب غير الاهم مشروط
بترك الاهم فيكون ترك الاهم مقدمة لوجوب غير الاهم ومن المقرر عدم وجوب مقدمة الواجب المشروط فلا يكون ترك الاهم واجبا للاداء الى غير الاهم حتى يلزم اجتماع
الامر والنهي في الاهم بل ترك الاهم حرام محض يترتب عليه وجوب غير الاهم فيصح حسبما قررنا فان قلت ان ترك الاهم ان كان شرطا في وجوب غير الاهم كان وجوبه موقوفا
عليه فلا بد من حصوله اولا حتى يتفرع عليه وجوب غير الاهم فينبغي ان لا يتحقق التكليف بغير الاهم الا عند مضي زمان الاهم او مضي ما يتمكن من اداء الاهم
فيه ليتحقق بذلك ترك الاهم وليس كذلك في المقام اذ المفروض اداء غير الاهم في الزمان الذي يجب فيه اداء الاهم مع تمكنه من ترك الاهم والاتيان بالاهم فالمعتبر
هناك الا البناء على ترك الاهم ولا يمكن ان يكون وجوب غير الاهم مشروطا بالبناء المذكور اذ هو غير الترك المفروض ولا يندفع بالتزام اشتراط الوجوب بما
ذكر من الايراد بالنسبة الى الاهم لوجوب الاتيان بالاهم عند البناء على تركه ضرورة ان البناء على عصيان الامر لا يسقطه ووجوب تركه ايضا نظرا الى كونه مقدمة
لفعل غير الاهم المفروض وجوبه على تقدير البناء على العصيان المفروض وهو عين المفسدة المذكورة قلنا انا لا نقول بكون وجوب غير الاهم مشروطا بالبناء
على ترك الاهم وانما نقول بانه مشروط بترك الاهم لكن لا نقول بالتزام كون الشرط متقدما على المشروط بل يمكن تاخره عنه تقارنه بجميع المشروط فلا يكون
تمامه حاصلا حين التلبس في المشروط بل نقول بان وجود ذلك الشرط بحسب الواقع كاف في وجود المشروط به ان كان تحققه بعد حصول المشروط كما
في الاجازة اللاحقة للعقد الفضولي بناء على القول بكون الاجازة كاشفة كما هو الاظهر فكذا الحال في المقام والعلم العادي بعدم وقوع الاهم منه كما هو
حاصل في كثير من الاحيان كاشف عن تحققه فيتعلق الوجوب بغير الاهم ويصح الاتيان به فان قلت انه يرد ح لزوم المفسدة المذكورة بالنسبة الى فعل غير الاهم
من جهة الزام المكلف ح بفعله والزامه بتركه ايضا لكونه مانعا من فعل الاهم الواجب عليه ح ايضا ضرورة عدم سقوط التكليف به بالبناء على عصيانه وعلم
المكلف بعدم اتيانه به وهو عين المفسدة المترتبة على اجتماع الامر والنهي حسبما مر فلا فائدة فيما ذكر من ترتب التكليفين في تصحيح ذلك قلنا انه قد يدفع ذلك
بان ترك غير الاهم انما يجب من حيث كونه مقدمة لفعل الاهم وقضية ذلك وجوب خصوص الترك الموصل الى فعل الاهم دون غيره حسبما مر في بحث المقدمة
من الاشارة الى ان المقدمة انما يتصف بالوجوب منها خصوص المقدمة الموصلة دون غيرها والواجب بمقتضى التكليف الثاني على حسب ما فرض هو الفعل الغير
الموصل تركه الى الاهم حيث كان ونحوه مبنيا على ترك الاهم فلا يكون فعل شيء واحد وتركه واجبين معا ليلزم المحذور بل الترك الواجب هو ما يوصل الى
فعل الاهم والترك الحرام هو ما لا يوصل اليه وهما شيئان مختلفان لا اتحاد بينهما حتى يلزم من ذلك التدافع بين الطلبين المذكورين فالواجب فعل الاهم

كرّ في الاصلاح والصنو المفروضين

فعل اخر وقد مرّ الاشارة الى ذلك في بحث اقتضاء الامر بالشيء للنهي عن ضده وفيه ما عرفت اذ بل بحث مقدمة الواجب من ان تنويع الفعل الى النوعين
وكون المقدمة الواجبة هو خصوص الفعل الموصل دون غيره غير متجه بل المقدمة الواجبة ما يتوقف عليه فعل الواجب سواء تحقق به الايصال او
لم يتحقق غاية الامر انه مع عدم حصول الايصال به قد ترك نفس الواجب دون المقدمة المفروضة فلا يكون ترك المقدمة المفروضة مع بنائه على ترك الواجب
جائزا غير ممنوع منه عند الامر لم يكن تعلق الامر به منه لوضوح كون ذي المقدمة حين اتيانها المذكور ممنوعا من تركه فلا ريب في حصول المنع من ترك مقدمته
ايضا غاية منعه من تركه ليس مطلقا ليكون مطلوبا في نفسه واجبا في حد ذاته بل انما يجب بملاحظة ايصاله الى الفعل الاخر سواء تحقق به الايصال او لا دون تعينه
بين ما ذكر وما ذكرناه حسبما مرّ القول فيه في بحث المقدمة فلا مانع من كون ذلك الترك واجبا بخصوصه بملاحظة ايصاله الى الاهم وحراما ايضا بملاحظة تعلقه
بذلك الفعل في ذاته فيثبت له التحريم والوجوب من جهتين والمفروض عدم اجداء تعدد الجهتين مع اتحاد الفعل حسبما مرّ القول فيه فالمحذور على حاله سيما مع
تضيق الواجبين اذ القائلون بالاكتفاء بتعدد الجهة لا يقولون به حسبما مرّ والتحقيق في الجواب ان يقال ان متعلق الامر والنهي هنا على تقدير الحكم بصحته
الصلاة شيء واحد كما هو ظاهر في المقام فان ما يوقعه من الصلاة عند مزاحمته لازالة النجاسة قد الزم الشارع بتركها وايصال ذلك الترك الى فعل الازالة
المفروض تعلق الامر بها ايضا بملاحظة ذاتها وانما يصح ذلك ويجوز ان الامر والنهي المتعلقين بهما ليسا مطلقين فان المفروض ان ترك ذلك الفعل المطلوب
في المقام انما هو من حيث ايصاله الى الاهم وفعله انما يطلب من حيث انه على تقدير عدم حصول ذلك الترك الموصل اذ لو حصل منه الترك الموصل لم يرد منه ايجاد ذلك
الفعل اصلا لما عرفت من كون مطلوبية الثاني انما هو على تقدير خلوه ذلك الزمان عن ضده المفروض مع الاتيان به وايصال الترك الثاني الى فعله لا تكليف بالثاني
اصلا وانما الواجب هو ذلك الاهم خاصة فالفعل الثاني انما يراد على تقدير عدم حصول ذلك الترك ولا محذور فيه فان قلت ان ايجاب الفعل على الوجه المذكور
يكون ايجابا مشروطا بعدم تركه وهو ممتنع اذ محصله ان يكون وجوبه مشروطا بعدم تركه وهو محال اذ لا يعقل ملاحظة الترتيب بين وجود شيء وعدم حصول تركه
حسبما فرض قلت لو كان ملاحظة الفعل والترك مطلقين كان الحال على ما ذكر اذ لا يعقل ايجاب الشيء على تقدير عدم تركه واما لو كان الترك ملحوظا على جهة
خاصة فلا مانع منه اصلا وتوضيح الحال ان الترتب المفروض في المقام انما يلحظ ابتداء بين التكليف بغير الاهم والتكليف بالاهم حسبما قررناه وهو انما يأمره
بالثاني على تقدير تركه للاهم بكنه لما كان التكليف بذي المقدمة مستتبعا للتكليف بالمقدمة وكان الامر بالمقدمة من لوازم الامر بذي المقدمة لزم من ذلك حصول
الترتيب بين ذلك التكليف والتكليف المتعلق بمقدمة الاخر ايضا اللازم من التكليف به فيكون التكليف المتعلق بذلك الفعل مترتبا على عصيان التكليف المتعلق
بتركه لكن ليس التكليف المتعلق بتركه مطلقا ليلزم المحذور المذكور بل انما يتعلق به من حيث ايصاله الى الاهم وكما يتحقق عصيانه بايجاد الفعل المذكور كذا يتحقق
بتركه مع عدم ايصال الترك الى فعل الاهم لعدم اتيانه بالترك من حيث الايصال في الصورتين وح فليس ما ترتب عليه التكليف بالفعل مجرد عدم الترك ليتفرع عليه
كون وجوب الفعل مشروطا بوجوده بل انما يكون مشروطا بعدم تركه على الوجه الخاص وهو اعم من فعله ومن تركه لا على ذلك الوجه فالمحصل ان اللازم مما ذكر
تكليفه بالفعل مترتبا على عدم حصول الترك من حيث ايصاله الى الاهم وهو اعم من عدم تركه مطلقا لحصول ذلك على الوجهين المذكورين ومن البين انه لا مانع
من ترتب وجوب الاخص على البناء على ايجاد الاعم ولا مفسدة فيه اصلا فان قلتان ان ذلك عين الجواب المتقدم فان انتفاء الترك الموصل انما يكون بالوجهين المذكورين
اذ انتفاء المقيد قد يكون بانتفاء القيد وقد يكون بانتفاء احدهما فيكون الواجب من المقدمة هو خصوص الترك الموصل ويكون التكليف بالثانوي مترتبا على
عدم حصول ذلك الترك الموصل لا الترك ذلك الفعل مطلقا ليلزم المحذور فيختلف الفعل المتوقف وجوبه مع ما يتوقف الوجوب على تركه وهو عين ما قررت
ليس الحال على ما ذكر اذ الملحوظ في الوجه الاول اختلاف متعلق التكليفين وتعدده في الخارج فان المأمور به هو الترك الموصل الى الاهم والمنهي عنه هو الترك
الغير الموصل اليه ولما كان الجمع بين ذينك التكليفين ممتنعا قيل بكون التكليف الثاني على فرض عصيان الاول على الوجه المتقدم وعلى هذا فلا اجتماع بين
الامر والنهي اصلا ولا يتم ما قررناه من جواز اجتماع الوجوب النفسي والحرمة الغيرية حسبما ذكرناه في ذيل ذلك الجواب والملحوظ في الوجه الثاني اتحاد متعلق التكليفين
كما هو الواقع في ذلك الفرض فان فعل غير الاهم مطلوب في ذاته وتركه بخصوصه مطلوب من حيث ايصاله الى الاهم حسبما اشرنا اليه فقد تعلق الطلبان بشيء واحد الا
انهما من جهتين مختلفتين وانما فرّقنا تنويع ذلك بما عرفت من عدم لزوم اجتماع الضدين في نفس الفعل لعدم المنافاة بين حسن الفعل في ذاته وقبحه بالنظر الى
ما هو احسن منه وعدم التدافع بين نفس التكليفين لما عرفت من اعتبار الترتيب بين الامرين فان امتناع التكليف بالضدين انما يجيء من جهة استحالة الجمع بينهما
والا فلا استحالة في ذلك التكليف من جهة اخرى ومع كون التكليف بالثاني على تقدير اخلاء ذلك الزمان عن الضد الاخر فلا مانع منه بوجه فالتكليف بفعله
من حيث انه مترتب على تركه ما تعلق من التكليف بتركه من جهة ايصاله ولا تحذر في الترتيب المذكور حسبما قررناه ثالثها انه قد ظهر مما قررناه عدم جواز اجتماع
الوجوب والاستحباب واجتماع الكراهة والتحريم لما قررناه من اضمحلال جهة الاستحباب والكراهة في جنب جهة الوجوب والتحريم وان الحكم في ذلك يتبع جهة
الوجوب والتحريم لبلوغ تلك الجهة الى حد المنع من الترك وعدم وصول الجهة الاخرى اليها فالرجحان مشترك بينهما وجهة المنع من الترك غالبة على جهة عدم المنع
من الترك ان سلم المنافاة بينهما والا فالظاهر عدم المنافاة حيث ان جهة الاستحباب انما تقتضي عدم المنع من الترك لعدم اقتضائها من الرجحان ما يزيد على تلك
الدرجة فلا ينافي حصول ذلك الاقتضاء من جهة اخرى وح فيتعين حكمه بالوجوب او التحريم ولا تدافع بين الجهتين وحصول الامتثال بهما بين لكون احدهما وجوبا او
الاخر ندبيا وانما التدافع في المقام بين الحكمين المذكورين لتقوم الوجوب والتحريم بالمنع من الخلاف القاضي بزوال الاستحباب والكراهة المتقوم بعدمه
ولا يمكن القول بتعيين الاستحباب او الكراهة بالجهة المفروضة وقيام الوجوب والتحريم بالجهة الاخرى لما عرفت من كون ثبوت الاحكام للموضوعات على سبيل
القضية المحصورة دون الطبيعية ومن البين انه مع اتصاف الفرد بالوجوب والتحريم نظرا الى الجهة المفروضة لا يمكن اتصافه اصلا بالاستحباب والكراهة فيكون
ثبوت الاستحباب والكراهة انما هو للجهة من دون ثبوته لافراد اللفرد المطابق لها وهو عين معنى القضية الطبيعية حسبما عرفت ومن ذلك يتبين عدم جواز
اجتماع الوجوب والكراهة حسبما مرّ تفصيل الكلام فيه وكذا اجتماع الحرمة والاستحباب بل الحال فيه اظهر واما اجتماع الكراهة والاستحباب فالذي يقتضيه

الفعل المنع

النظر المنع منه ايضا نظرا الى تضاد الاحكام فكما لا يجوز اجتماع الوجوب والتحريم حسبما قررنا فلا يجوز اجتماع الندب والكراهة للاشتراك في العلة المانعة كيف وقضية الندب رجحان الفعل على الترك بحسب الواقع وقضية الكراهة رجحان الترك على الفعل كذلك والتدافع بينهما واضح فكيف يعقل اجتماعهما وتحقيق ان رجحان الفعل على الترك واقعا من جهة لا ينافي رجحان الترك على الفعل واقعا من جهة اخرى نعم الممتنع حصولهما من جهة واحدة فاى مانع من القول باجتماعهما من جهتين فان قلت ان اختلاف الجهتين حاصل في الحرام والواجب كذا في الواجب والمندوب والحرام والمكروه فكيف لا يقولون به قلت لا ريب ان المنع من الترك والفعل متضادان لا يمكن اجتماعهما في فعل واحد وان كان من جهتين الا على طريق الشانية بمعنى اجتماع جهتي الحكمين وحصول تينك الجهتين فاذا ترجيح احدهما فيثبت الحكم التابع لها دون الاخرى او التخيير بينهما بعد تعادلهما او بتخيير المكلف في العمل وظاهر انه لا يمكن حصول المنع من ترك فعل والمنع من فعله معا بحسب الواقع كيف وهو تكليف بالمحال لا يمكن القول به عند العدلية وكذا الحال في رجحان الفعل على الترك مع المنع من النقيض ورجحان الترك على الفعل مع عدم المنع من الفعل وكذا عكسه اذ مع حصول المنع من الفعل او الترك يتعين الحكم بالوجوب او التحريم فلا يعقل الحكم بالندب والكراهة اذ لا يجامع المنع من الفعل او الترك بحسب الواقع عدم حصوله للزوم الجمع بين النقيضين وهو واضح فغاية الامر هنا ايضا جواز اجتماع الجهتين دون الحكمين حسبما قررنا واما رجحان الفعل على الترك من دون حصول المنع من الترك ورجحان الترك على الفعل كذلك بحسب الواقع من جهتين فلا مانع منه اذ لا مانع من القول برجحان فعل على تركه واقعا من جهة ورجحان تركه على فعله كذلك من جهة اخرى وانما يستحيل حصول الامرين من جهة واحدة فان قلنا ان لوحظ ثبوت الحكمين على نحو القضية الطبيعية بان يثبت الحكمان للجهتين ويكون حصولهما للفرد بملاحظة الجهة من دون ثبوتهما للفرد بحسب الواقع فذلك مما لا مانع منه في المقام وغيره من الصور المتقدمة لما عرفت من جواز اجتماع جهتي الوجوب والتحريم وغيرهما وذلك غير اجتماع الحكمين وان لوحظ ثبوتهما بحسب الواقع على نحو القضية المحصورة فمن الظاهر انه فكما لا يمكن اتصاف الفرد واقعا بالوجوب والتحريم كذا لا يمكن اتصافه بالاستحباب والكراهة واقعا اذ كما يثبت التضاد بين المنع من الترك والمنع من الفعل فكذا يثبت بين رجحان الفعل على الترك ومرجوحيته بالنسبة اليه وان خليا عن المنع من الخلاف فغاية الامر ان المضادة في الواجب والحرام من جهتين اعني جهة الرجحانية والمرجوحية وجهة الالزام بالفعل والالزام بالترك وهنا انما يكون المضادة من الجهة الاولى خاصة قلت لا ريب ان رجحان الفعل والترك في الواجب والحرام متقوم بالمنع من النقيض كما انه في المندوب متقوم والمكروه بعدمه فالمدافعة الحاصلة بين الرجحان والمرجوحية فيهما حاصلة بحصول المنع من النقيض وحاصلة في المندوب والمكروه لعدم المنع منه الا انه بعد بلوغ رجحان الفعل او الترك الى حد المنع من النقيض لا يمكن تعلق الرجحان بالنقيض الا على نحو الشانية والقضية الطبيعية بل لا يمكن تعلق اذن الشارع به فضلا عن رجحانه وطلبه من المكلف لوضوح عدم جواز اجتماع المنع من شيء والاذن فيه ولو من جهتين الا ان يكون الجهتان متميزتين لا اتحاد لاحدهما عن الاخر في الخارج كضرب اليتيم على وجه التاديب وعلى جهة الظلم وهو خارج عن محل الكلام واما مع عدم بلوغ الرجحان الى حد المنع من النقيض فلا اذن في النقيض حاصل بملاحظة رجحانه من الجهة المفروضة ولا ينافي الرجحان المفروض رجحان الخلاف ايضا من جهة اخرى فيجتمع الرجحانان في فعل واحد من جهتين والحاصل ان المنع من الترك او الفعل بحسب الواقع انما يكون بعد ملاحظة جميع جهات الفعل وبحسب الواقع بان يكون الفعل بعد ملاحظة جميع جهاته على الوجه المفروض ممنوعا من تركه او فعله سواء كان الباعث على الحكم المذكور جهة واحدة منها او جهات متعددة الا انه لا بد من عدم مزاحمة غير تلك الجهة او الجهات لحصول المنع المفروض والا لم يتحقق المنع واقعا غاية الامر ان يكون ثبوت المنع من الترك لنفس الطبيعة من حيث هي وحيثية اخرى على النحو القضية الطبيعية من غير ان تسري الحكم الى الفرد وهو خارج عن محل الكلام كما عرفت واما مع عدم تحقق المنع من الترك والفعل فيمكن رجحان كل من الجانبين من جهة بحسب الواقع ولا يلزم في الحكم بذلك الرجحان من ملاحظة جميع جهات الفعل بل لو كان ذا رجحان بملاحظة بعض الجهات صح الحكم برجحانه وان كان مرجوحا من جهة اخرى فلا مانع من تحقق الرجحان من الجانبين بملاحظة الجهتين التقييديتين لثبوت الرجحان في الواقع لكل من الجهتين فيكون المصداق الواحد متصفا بكل منهما بحسب الواقع بملاحظة انضيافه بكل من جهتيه فيكون كل من الفعل والترك مطلوبا كل من جهة غاية الامر ان يكون الفعل والترك المفروض نظير الفعلين اذا لم يمكن التفريق بينهما وكان احدهما مندوبا والاخر مكروها فان اتى بالمندوب فقد اتى بالمكروه وان ترك المكروه فقد ترك المندوب وايضا فحينئذ ان تعادلا في الرجحان والمرجوحية تخير المكلف بين الوجهين من غير ترجيح لاحد الجانبين على الاخر والا كان الاولى ترجيح الارجح لكن ليس اختيار المرجوح في المقام اذا كان هو الفعل مكروها مطلقا اذ المفروض رجحانه على الترك بملاحظة عنوانه المفروض وانما يكون مرجوحا بالنسبة الى العنوان الاخر فيكون فعله اختيارا للاتيان بالمندوب من جهة والمكروه من اخرى وان كانت جهة الكراهة اقوى وكذا الحال لو تعادلا فيكون المكلف في كل من صورتي الفعل والترك اتيا براجح ومرجوح فان قلت انه مع تساوي الفعل والترك في الرجحان والمرجوحية عند تعادل الجهتين يكون الفعل متصفا بالاباحة من غير ان يكون هناك مندوب ومكروه ومع ترجيح احدى الجهتين يكون الحكم تابعا للراجح فليس هناك اجتماع الحكمين قلت تساوي الفعل والترك في الرجحان والمرجوحية عند تعادل الجهتين يكون الفعل متصفا بالاباحة من غير ان يكون هناك مندوب ومكروه ومع ترجيح احدى الجهتين يكون الحكم تابعا للراجح على الوجه المفروض لا يقضي باندراجه في المباح اذ الظاهر من المباح ما لا يكون مصلحة في فعله وتركه ولو فرض وجود المصلحة في فعله على وجه يساوي مصلحة الترك فيهما امكن اندراجه في المباح نظرا لتساوي الفعل والترك في المصلحة على ما فرض اما لو تحقق المصلحة الملزمة المانعة من النقيض في عنوان والمفسدة كذلك في عنوان اخر وتساويا واتفق اجتماعهما في مصداق واحد فاندراج ذلك في المباح غير ظاهر بل قضية ظاهر الخطاب فيه هو الاخذ بمقتضى التكليفين وثبوت الحكم على حسبهما فيكون ذلك المصداق مندوبا من جهة ومكروها من اخرى ولا معارضة بين الامرين حتى يلحظ التعادل او الترجيح بينهما بل يثبت الحكمان بملاحظة العنوانين فمع تعادل الوجهين كما في هذه الصورة يتخير المكلف في الاقدام على اي منهما ومع رجحان احد الوجهين كما في الصورة الاخرى ينبغي ترجيح الراجح وذلك تخيير في الاخذ بمقتضى التكليفين والحكمين من دون ترجيح لاحد الجانبين او معه وهو غير ثبوت حكم واحد في المقام من الاباحة او الاستحباب والكراهة كما لا يخفى [illegible]

قوله اختلفوا في دلالة النهي ينبغي قبل الشروع في المرام توضيح المقام برسم امور احدها ان الظاهر ان دلالة النهي على الفساد في العبادات او مطلقا على القول بها ليس من جهة وضعه لذلك بل لاستلزام مدلوله ذلك ولفهمه من المقام حسبما يأتي الوجه فيه انش كيف وليس مدلول النهي الا مطلق الطلب ونحوه التحريم وذلك معنى غير الفساد جزما من معناه لزم التجوز في كثير من النواهي الشرعية مما لا يتصور فيه الفساد كالنهي عن الزنا واكل الميتة والدم وشرب الخمر ونحوها بل معظم النواهي الجارية في العرف كما لا يخفى وربما يتوهم من كلام القائل بدلالة النهي على الفساد شرعا حسبما ذكر في اقوال المسئلة وذهب اليه السيد من علمائنا انه موضوع للفساد في الشرع وح فاما ان يقول بنقله في الشرعية من الطلب والتحريم الى الفساد اما مط او فيما اذا تعلق بالامور القابلة للفساد وهو واضح الفساد لانه لا يتوهم احد في المقام سيما الاخير لمخالفته لما هو المعهود في الاوضاع والظاهر انه مما لا قائل به او يقول بضم معنى الفساد في الشريعة الى الطلب والتحريم فيكون منقولا من معناه الاولي الذي هو مجرد طلب الترك او التحريم الى الطلب والتحريم مع الفساد فيكون مدلوله الاولي جزءا من معناه الثانوي وهو ايضا فاسد اذ لو ثبت النقل على الوجه الاول لزم التجوز في كثير من النواهي الشرعية كالنهي عن المحرمات الغير القابلة للفساد وهو ظاهر الفساد وان قيل به على الوجه الثاني ففيه ما عرفت من عدم معهودية مثله في الاوضاع اللفظية فلو ثبت الوضع لم يثبت مط ولو لم يفد المذكورة والاظهر ان يقال ان مقصوده من دلالته شرعا على الفساد انفهامه ذلك من ملاحظة المقام في الاستعمالات الشرعية حسبما تقرره انش والكلام فيه ما سنفصله انش وان كان كلام القائل المذكور مطلقا او يقال بكون الفساد مستفادا من غلبة استعمال الشارع للنواهي الشرعية في مقام ارادة الفساد فيظن من ملاحظة تلك الغلبة كون النهي الوارد من الشارع واردا في مقام ارادة الفساد فيما اذا كان قابلا له من دون ان يكون الفساد مما استعمل فيه اللفظ بل لما جرى مرتبة على النهي عن العبادات او العقود والايقاعات ونحوها من الامور القابلة للفساد اذا كانت فاسدة فيفهم منه الفساد بملاحظة تلك الغلبة وهو كاف في استفادته من اللفظ فيكون دلالة من جهة الغلبة ثانيها ان ما يتعلق به النهي قد تكون قابلة للصحة والفساد كالعبادات والعقود والايقاعات وغيرها من الافعال الموضوعة لترتب آثار معينة كغسل الثياب ونحوها او التذكية وقد لا تكون قابلة لذلك كالنهي عن الزنا والسرقة ونحوهما مما اشرنا اليه والثاني مما لا كلام فيه لا كلام ايضا في عدم خروجه عن حقيقة النهي ومحل الخلاف هو الاول ثم ان هنا دليل قائم على الصحة اولا ومن المقرر ان الاصل الاصيل في الجميع هو الفساد لوضوح توقف العبادة على تعلق الامر بها وهو خلاف الاصل كما ان ترتب الآثار على المعاملات على خلاف الاصل لاختصاص الثبوت بما هو عليه ح فالحكم بصحتها يتبع الدليل الدال عليها من عموم او خصوص وح فان قام دليل على صحة عبادة او معاملة وتعلق النهي به كان ذلك دليلا على فسادها وخص به الدليل الدال على الصحة بناء على القول بافادته الفساد وان لم يقم دليل على الصحة كان عدم الدليل كافيا في الحكم بالفساد من جهة الاصل والنهي يتم دليل لفظي دال على فساده والفرق بين الدليلين ظاهر ولا اقل من كونه مؤكدا فتخصيص النزاع بالصورة الاولى كما نص عليه بعض الافاضل مما لا وجه له ثالثها ان المراد بالعبادة ما يتوقف صحته على نية القربة اي يكون المطلوب ايقاعه على جهة الامتثال والطاعة لا ان يكون المقصود حصول نفس الفعل فلا بد فيها من ارادة كون المأمور به ايقاع الفعل على تلك الجهة فيتأدى بها ما لا يتعلق به امر كما هو الحال في معظم العقود والايقاعات او يتعلق به امر لكن لا يتقيد بوقوعه على جهة الامتثال كاداء الدين وازالة النجاسة عن الثوب والبدن ونحوهما وقد يتوقف صحة العمل على مجرد قصد الامتثال والطاعة وان لم يكن في الواقع امر بذلك الواقع منه كما في الوقف والعتق لصحة ما يقع منهما من المخالف الكافر وفي ادراجهما في العبادة بالمعنى المذكور اشكال والمعروف بين الاصحاب ذكرهما في طي المعاملات ما لذلك ولكون معظم البحث عنهما من جهة ترتب الآثار لا من جهة ملاحظة الامتثال وقد يراد بالعبادة ما يقع من المكلف على وجه الطاعة سواء كان تشريعه على جهة تحصيل الامتثال واداء المكلف له على جهة الطاعة فيما يتعلق به الطلب على بعض الوجوه فيكون عبادة بالنية والظاهر جريان حكم العبادة فيها بالنسبة الى وقوعها على تلك الجهة ولحوق حكم المعاملات بالنسبة الى نفسها على حسبما يجيء الكلام فيه انش رابعها ان الصحيح من العبادات على ما فسرها المتكلمون ما وافق الشريعة وعند الفقهاء ما اسقط القضاء فلو وتظهر الثمرة بين التفسيرين فيمن صلى باستصحاب الطهارة ثم انكشف الخلاف فانها صحيحة على الاول لانها موافقة لامر الشارع حيث جعله متعبدا بالعمل به فاسدة على الثاني لعدم اسقاطها القضاء اقول ان اريد بما وافق الشريعة ما وافقها بحسب الواقع وبما اسقط القضاء ما اسقطها كما لم يتضح ما ذكر من التفريع لوضوح عدم موافقة ما اتى به من الصلوة للواقع وعدم اسقاطه القضاء كما ان اريد موافقته للشريعة كان اسقاطه القضاء كك ايضا اذ لا وجه للتفكيك بين التعبيرين وح فكما يعد موافقا العمل في الشريعة كك يكون مسقطا للقضاء في ظ الشريعة وبعد انكشاف الخلاف كما يتبين عدم اسقاطه القضاء كذا يتبين عدم موافقته للشريعة ايضا فلا فرق بين التعريفين فان قلت انه اذا فسر ما وافق الشريعة بما وافقها في ظاهر التكليف صدق الحد على الفعل المفروض وان انكشف الخلاف بعد ذلك لانه قد [illegible] بالامر الحاصل حين الفعل وليس ذلك الفعل ح مسقطا للقضاء في ظاهر التكليف مط غاية الامر اسقاطه له قبل الانكشاف والمأخوذ في الحد هو سقاطه على سبيل الاطلاق فلا يكون صحيحا على التعريف المذكور ايضا حسبما ذكره قلت الظاهر عدم صحتها بعد انكشاف الخلاف على التفسير الاول ايضا فان الامر المتعلق بالفعل حين الاتيان به انما هو من جهة الحكم بكون المأتي به هو الواقع وكون الطريق المذكور موصلا الى الواقع فليست المطلوبية الحاصلة هناك الا من جهة ايصاله الى الواقع وكون المأتي به هو عين الواقع في حكم الشارع لا امر اخر قائم مقامه ليكون مطلوبا اخر مطلوبا من حيث نفسه مطلوبيته الا من حيث كونه نفس ما هو الواقع ايضا فيحكم ح بموافقة العمل للشريعة لحكم الشارع ح بالحكم به ما لم يتبين الخلاف فاذا انكشف الخلاف لم يكن موافقا للشريعة في ظاهرها ايضا وان كان موافقا له قبل الانكشاف كما انه كان مسقطا للقضاء قبله وتوضيح الكلام في ذلك مبني على تحقيق القول في الحكم الظاهري والواقعي وتفصيل الكلام محل اخر فالظاهر من قولهم ما وافق الشريعة ما اتى به على وفق ما قرر في الشريعة وتعادلوا بالطريق المقرر فيها في ظاهر الشريعة بعد انكشاف الخلاف نعم لو اريد بما وافق الشريعة ما وافقها بحسب الامر المتعلق به في ظاهر الشريعة سواء كشف عن الواقع او انكشف خلافه [illegible] الفرق بين الحالتين فان الفعل بعد انكشاف الخلاف قد وقع على وفق الامر المقرر في الشريعة ولم يكن ح كاشفا عن الواقع كان [illegible] المذكور لا انه [illegible] على حسبما قررنا عدم الخلاف الحد في ذلك فلا فرق بين الحدين من الجهة المذكورة وليس الخلاف الحد مبنيا على الخلاف في [illegible] حتى يكون الصحيح

في اصطلاح فاسدا في آخر وانما اعتبر كل من الفريقين امرا في التعريف خلاف ما اعتبره الآخر بوافق غرضه والصحة في المعاملات كون الفعل بحيث يترتب
عليه الآثار المطلوبة منه عقودا كانت او ايقاعات او غيرهما والفساد بخلافه في العبادات والمعاملات مباينا بل حد الصحيح المذكور فيختلف بحسب اختلاف الحد
المذكور وقد تبين من تمام كلامهم كون الصحة والفساد مشتركا لفظيا بين الوجهين حيث جعلوا حد الصحة في العبادات مغايرا لحده في المعاملات لكن الظ
خلافه فان المتبادر من الصحة معنى واحد هو امر واحد يتصف به العبادة والمعاملة فلا يبعد ان يكون المنافي الحد امرا واحدا وهو في الحقيقة منشأ الصحة وان اختلف الحال
فيه بحسب اختلاف الموصوف به وانما اخطؤوا اختلافا في الحد من تلك الجهة وقد نبه على ذلك بعضهم حيث جعل منشأ الصحة في المقامين كونه بحيث يترتب عليه اثره
فان كان في العبادات المطلوب منها الانقياد كان اثرها المترتب عليها هو الطاعة والانقياد وان مطلوبا للشارع ويتبعه الاجزاء وسقوط التعبد به ثانيا وقد لوحظ
واحد من تينك الامرين في كل من التعريفين على حسب ما يلائم قصد المعرف وان كان في المعاملات كان الاثر المترتب عليها هو ما وضعت لها تلك المعاملات من الآثار
المترتبة عليها خامسها ان النهي قد يتعلق بذات العبادة وقد يتعلق بجزئها وقد يتعلق بشرطها وقد يتعلق بامر خارج عنها لازم لها او مفارق عنها والنهي المتعلق
بالخارج اما متعلق به لاجل العبادة او لا لاجلها ثم الخارج اما ان يكون مباينا لها او متحدا معها والنهي المتعلق بذات العبادة اما ان يكون متعلقا بها لذاتها او لغيرها
سواء كان ذلك الغير جزئها او لا ثم النهي المتعلق اما ان يكون اصليا او تبعيا نفسيا او غيريا والنهي المتعلق بالخارج المفارق المتحد مع العبادة هو بعينه الكلام في
المسألة المتقدمة اعني مسألة اجتماع الامر والنهي ولذا نص بعض الافاضل باخراج ذلك عن محل البحث وخص البحث بالنسبة الى العبادات في المقام بما اذا كان النسبة
بين المأمور به والمنهي عموما مطلقا واما اذا كانت النسبة بينهما عموما من وجه كما في الفرض المذكور فهو المسألة المتقدمة وصرح ايضا بخروج ما يكون النهي
متعلقا بامر خارج مفارق مباين للعبادة عن محل النزاع لعدم ارتباط النهي ح بالعبادة كما في الامر بالعبادة والنهي عن النظر الى الاجنبية وفيه انه ان كان النهي عن
ذلك الامر الخارج لا لاجل العبادة فالامر كما ذكر وان كان النهي عنه لاجل العبادة فالمتجه اندراجه في المسألة كالنهي عن التكفير في الصلوة وعن قول آمين ونحوهما وايضا
البحث المتقدم فيما اذا كانت النسبة بين الكليين عموما من وجه انما كان من جهة حكم العقل حيث انه الملحوظ بالبحث عندهم ولذا ادرج ذلك جماعة منهم في مباحث
الاحكام والبحث الواقع هنا من جهة الدلالة اللفظية او يقال ان المبحوث عنه هنا هو حال النهي المتعلق بالعبادة وان كان من جهة خارجة عن ذات العبادة فيندرج
هنا على دلالته على الفساد والملحوظ في مسألة اجتماع الامر والنهي هو المنع من اجتماع الطبيعتين اللتين بينهما عموم من وجه اذا كان احدهما متعلقا للامر والاخرى
للنهي في مصداق واحد فمرجع كلام المجوز هناك الى عدم تعلق النهي بالعبادة فان كلا من متعلق الامر والنهي انما هو الطبيعة وكل من الطبيعتين مغايرة للاخرى غاية
الامر ايجاد المكلف لهما بسوء اختياره في فرد واحد وليس الفرد متعلقا للامر والنهي نعم مرجع كلام المانع كما مر الى كون الطبيعة من حيث الوجود متعلقة للامر والنهي
وهما متحدان وجودا فيكون النهي متعلقا بنفس العبادة وان كان من جهة خارجة عن ذاتها وهو لا يقتضي ايضا باتحاد المسألتين اذ يقع مسألتنا هذه كبرى
للدليل الدال على المنع هناك فلا مجال لتوهم اندراج المسألة المتقدمة في هذه المسألة وكونها من بعض جزئياتها حتى يلتزم بالتخصيص هنا في مورد البحث لئلا
يتحد البحثان قوله تا النهاية يدل في العبادات الخ المحكي في المسألة اقوال عديدة احدها القول بالدلالة على الفساد في العبادات والمعاملات لغة وشرعا حكاه
الرازي عن بعض اصحابه وحكى في النهاية عن جمهور فقهاء الشافعية ومالك وابي حنيفة والحنابلة واهل الظاهر كافة وجماعة من المتكلمين ثانيها القول بعدم
الدلالة مط حكاه في النهاية عن جماعة من الاشاعرة كالقفال والغزالي وغيرهما وجماعة من الحنفية وجماعة من المعتزلة كابي عبد الله البصري وابي الحسن الكرخي
والقاضي عبد الجبار ثالثها الدلالة فيهما شرعا لا لغة ذهب اليه الحاجبي وعزي الى السيد رابعها الدلالة في العبادات مط دون المعاملات مط ذهب اليه المص
ره وجماعة حسبما اشار اليه اختاره الرازي وحكاه عن ابي الحسين البصري خامسها الدلالة فيهما شرعا لا لغة الا اذا رجع النهي في المعاملة الى امر مقارن للعقد
غير لازم كالنهي عن البيع وقت نداء يوم الجمعة وحكي القول به عن الشهيد الثاني والشهيد سادسها القول بالدلالة في العبادات مطلقا وفي المعاملات شرعا
خاصة اختاره بعض متأخري الاصحاب سابعها الدلالة على الفساد لغة وشرعا في العبادات والمعاملات ان رجع النهي الى العين او الجزء او اللازم وصفا كان او غيره
دون الوصف والخارج الغير اللازم وحكي القول به عن الرازي في المعاملة والعبادة وعزاه العضدي الى الشافعي وربما يحكى عن الشيخ في العدة ثامنها القول بالدلالة
في العبادات والدلالة في المعاملات شرعا بشرط ان يكون تعلقه بالمنهي عنه لعينه او وصفه اللازم دون ما اذا كان لامر خارج مفارق كالبيع وقت النداء وذبح
الغاصب اختاره السيد الاستاذ قدس سره وحكاه عن الشهيد في القواعد والمحقق الكركي في شرح القواعد قال وكلام الفقهاء هناك في كتب الفروع يعطي ذلك
تاسعها الدلالة عليه شرعا خاصة في العبادات والمعاملات ان رجع الى العين او الجزء او اللازم وحكي القول به من البيضاوي في المنهاج عاشرها الدلالة عليه في
العبادات شرعا خاصة وعزاه ذلك الى اكثر الاصحاب ونبه على المختار اما على عدم دلالة النهي الغيري على الفساد في العبادات فبما عرفت لوجه فيه الا فيما من
الصلوة المتضيقة نظرا الى امتناع مجامعة النهي للامر على الوجه المذكور واما على عدم دلالته على الفساد في المعاملات فلوضوح عدم المنافاة عقلا بين التحريم
وترتب الآثار لا عرفا وشرعا فيما اذا كان المنع حاصلا لاجل الغير واما على دلالة النهي النفسي المتعلق بالعبادة على الفساد اذا تعلق بذات العبادة او جزئها او
احدهما فلوضوح المنافاة بين الامر والنهي والرجحانية والمرجوحية فاذا تعلق به النهي قضى بانتفاء الامر ومعه يرتفع الصحة عن العبادة اذ الصحة في العبادة بمعنى موافقة
الامر او كونها بحيث يحصل بها الانقياد والاطاعة فيها وهو فرع الامر ولا فرق بين ان يتعلق النهي بها لذاتها او لامر خارج عنها متحد معها وان كان الحال اوضح
في الصورة الاولى لوضوح ان ما ذكرناه من ارتفاع الامر فرع تعلق النهي بها وهو حاصل في الصورتين فان قلت ان النهي في الصورة الثانية انما يتعلق حقيقة
بالخارج وانما يتعلق بالعبادة من جهة اتحاده معها فاذا لوحظت تلك العبادة بذاتها لم يتحقق مرجوحية بالنسبة اليها لينافي صحتها قلت المفروض في المقام تعلق النهي
بذات العبادة غاية الامر ان لا يكون النهي معللا بنفس الذات والمانع من تعلق الامر هو تعلق النهي بالذات لا تعليل النهي بها وما ذكر من تعلق النهي حقيقة بالخارج
فاسد اذ الحيثية [illegible] الا تقييدية فالنهي متعلق بنفس العبادة على انك قد عرفت انه مع تعلق النهي اولا بالخارج يرجع الامر الى تعلقه بالعبادة لو
من جهة اتحادهما بحسب الوجود والا لم يندرج في موضع النزاع اذ محل البحث تعلق النهي بالعبادة ولولا ذلك لرجع الى البحث في المسألة السابقة حسبما تخيله القائل

بجواز الاجتماع على انك قد عرفت ان الحق هناك وهو المنع من الاجتماع وارجاع الامر في الطلبين الى جهة الوجوب فعند التحقيق يرجع الامر فيهما الى تعلق النهي بالعبادة وان لم يلتزم به القائلون بالجواز حيث توهموا تعلق كل من الامر والنهي بطبيعة غير ما تعلق به الآخر فان قلت ان اقصى ما يدل عليه الوجه المذكور على فرض تسليمه دلالة النهي المتعلق بذات العبادة على الفساد دون المتعلق بجزئها اذ لا يتعلق الامر هناك الا بالكل دون كل من الاجزاء سيما على القول بعدم وجوب المقدمة فغاية ما يلزم من تعلق النهي بجزء العبادة عدم تعلق الامر بذلك الجزء وهو لا يستدعي فساد الكل اذ لا يتوقف صحة الكل على تعلق الامر بالاجزاء وانما يتوقف على تعلقه بالكل قلت من البين انه اذا تعلق الامر بالكل كان كل من الاجزاء مطلوبا بمطلوبية الكل وواجبا بوجوبه سواء قلنا بوجوب المقدمة اولا حسبما مر بيانه عند الكلام في مقدمة الواجب وهو لا يجامع تحريمه بنفسه من جهة تعلق النهي به فمع فرض حرمة الجزء لا يعقل تعلق الوجوب بالكل فانه اما ان يتوجه بكون المطلوب هو نفس الاجزاء خاصة فيلزم خروج الجزء بعد تعلق الوجوب بالكل عن الجزئية وهو خلف واما ان يكون المطلوب هو الاتيان بالجميع وان يكون كل منها مطلوبا مستقلا فهو لا يجامع حرمة البعض والمنع من الاتيان به ومع الغض عن ذلك فلا ريب في استلزام الكل لجزئه وعدم انفكاكه عنه فاذا فرض كون اللازم حراما امتنع الامر بالملزوم لما عرفت من استحالة تعلق كل من الامر والنهي بالمتلازمين نظرا الى استحالة التكليف بالمحال بل ربما يقال ان ذلك صريح فهم العرف في المقام فانه اذا قال للمكلفين صلوا وللحائض لا تصلي فهم التخصيص وخروج الحائض عن متعلق الامر وكذا لو امر بالصلوة المشتملة على السورة ثم قال ولا يقرء سور العزائم في الصلوة دل على كون المطلوب هو الصلوة التي لا يؤتى فيها بتلك السور وهكذا فاذا خرج ذلك عن متعلق الامر في حكم العرف لزمه فساد العمل فان قلت غاية ما يفهم من العبارة المذكورة عدم كون الصلوة التي يقرء احد العزائم مكان السورة الواجبة فيها مطلوبا للشارع فيكون النهي المتعلق بقراءة العزيمة دالا على عدم الاجتزاء بها في الصلوة لا ان الصلوة المشتملة عليها فاسدة وان اتى فيها بسورة اخرى حتى يكون النهي المتعلق به قاضيا بفساد العبادة قلت المقصود في المقام من دلالة النهي المتعلق بجزء العبادة على فسادها هو ما لو جعل المنهي عنه جزء للعبادة واتى به مكان الجزء المطلوب كما في الصورة المفروضة واما لو تعلق النهي بالجزء مطلقا من غير ان يكون هناك ما يؤتى به مكانه فانه يقتضي فساد اصل العبادة كما اذا طرءه مرض في اخرها يغتفر معه الصوم لنهيه عن الامساك فاذا امسك على الوجه المذكور فسد صومه حسبما بيناه واما اذا تعلق النهي ببعض اجزاء العبادة مع التمكن من اتيان الجزء على الوجه الغير المنهي عنه فاتى به على الوجهين لم يفسد ما ذكرناه من دلالة النهي على الفساد على فسادها في المقام وذلك يشبه ما لو تعلق النهي بامر خارج عن العبادة الحاصلة على الوجه المطلوب كالاتيان بفعل منهي عنه في اثنائها توضيح ذلك ان النهي المتعلق بالجزء على الوجه المذكور يخرج الجزء المذكور من كونه جزء للعبادة وقد خرج عن الجزئية بتعلق النهي ثالثها انه اذا تعلق النهي بالعبادة فلا بد هناك من مصلحة قاضية به فان فرض تعلق الامر به ايضا لزم هناك من وجود مصلحة قاضية بذلك ايضا فاما ان يتساوى المصلحتان او يترجح مصلحة الامر او النهي لا سبيل الا الى الثالث اذ لا يمكن تعلق النهي بالعبادة الا مع البناء عليه فلا سبيل الى تعلق الامر به لاضمحلال مصلحة الامر بالنسبة الى مصلحة النهي فلا يكون باعثا على الامر ومع انتفائه يتعين البناء على الفساد واما دلالته على الفساد اذا تعلق بامر خارج لازم لها فلما عرفت من امتناع تعلق الامر والنهي بالمتلازمين ولا فرق في اللازم بين ان يكون لازما لاصل الفعل او لبعض من افراد بل ولبعض افراده لما عرفت من ان الفرد الملزوم للمحرم يكون خارجا عن مورد التكليف فان ايجاده في ضمن ذلك الفرد اذا كان مستلزما للمحرم لم يكن ذلك الايجاد مطلوبا بالامر فينتفي به الطلب المتعلق بالطبيعة فلا يكون الاتيان به مجزيا واما دلالته على الفساد اذا تعلق بامر خارج متحد مع الماهية في الوجود فبما عرفت من امتناع اجتماع الامر والنهي ورجوع النهي في ذلك الى نفس العبادة وان لم يكن لذاتها حسبما مر تفصيل القول فيه واما دلالته على الفساد اذا تعلق بامر خارج لا لاجل العبادة سواء كان وصفا عارضا للعبادة او امرا مباينا مساويا لها فلقضاء ظاهر العرف بفهم المانعية وكون ذلك الامر الخارج مخلا باداء المطلوب بل قد لا يفهم منه حرمة ذلك الفعل وانما يراد منه مجرد بيان كونه مانعا عن حصول ذلك الفعل او عن ترتب اثاره عليه كما ان اجزاء الفعل وشرايطه يعبر عنها بالاوامر كذا موانعه وبجري ذلك في التكاليف العرفية ايضا اذا كان للمكلف به اجزاء وشرائط فانهم يفهمون من الاوامر المتعلقة بخصوصيات الافعال الواقعة والنهي عنها اعتبار تلك الافعال وجودا وعدما في صحتها ولا فرق في ذلك بين كون ذلك الامر الخارج شرطا في العبادة ولا الا ان الحكم بالنسبة الى الشرط اوضح فانه قد ينتفي منه ايضا عدم حصول الشرط بذلك فيفيد الفساد واما عدم دلالته على الفساد اذا لم يكن النهي لاجل العبادة فبانتفاء الملازمة العقلية والدلالة العرفية ولا فرق بين كون المنهي عنه شرطا او غيره فان قلت اذا كان المنهي عنه شرطا دل النهي عنه على عدم وجوبه وهو لا يجامع وجوب المشروط لما عرفت من كون وجوب المقدمة من لوازم وجوب ذيها وح فنفي الوجوب عن ذيها يكون قاضيا بفسادها حسبما مر واما دلالته على الفساد اذا تعلق بذات المعاملة لذاتها او لجزئها كذلك او بامر خارج عنها لازم لها او مفارق عنها لاجل تلك المعاملة شرطا كان او غيره فلوجوه احدها ان ذلك هو المنساق منها بحسب الاستعمال وان لم يكن هناك ملازمة عقلية بين التحريم والفساد حسبما قررناه بالنسبة الى العبادات اذ ليست الصحة هنا الا ترتب الاثر ولا مانع من ترتبه على المحرم الا انه لما كان الغرض الاهم من المعاملة هو ترتب الاثر وكان كالمطلوب الذاتي يتفرع اثارها عليها كان النهي المتعلق بها الناظر الا بحسب المقام على نقضها في حد ذاتها وعدم كونها مثمرة للثمرة المقصودة منها كما يظهر ذلك من التأمل في المقام بل لا يبعد استفادة ذلك من النواهي الواردة في العرف ايضا من الموالي بالنسبة الى العبيد والحكام الى الرعية ونحوهم في مثل هذا المقام فانه لا ريب في ظهوره بملاحظة المقام في عدم ترتب الاثار المطلوبة من تلك الافعال بل ليس المقصود من تلك النواهي غالبا الا بيان ذلك فلا يراد منها الا صورة الطلب انما هو لبيان ذلك لا لارادة التحريم ولا يبعد القول به في كثير من النواهي الشرعية بل في معظمها الا ما شذ ونذر فان نهيه عن بيع الغرر وبيع الملامسة والحصاة ونحوها انما يراد به بيان فساد تلك البيوع لا ان الاتيان بها من المحرمات في الشريعة بحسب ذاتها مع قطع النظر عن حصول التشريع بها كما هو قضية ظاهر النهي مضافا الى ان التشريع غير حاصل في جميع الصور الثاني ان العلماء خلفا عن سلف لم يزالوا يستدلون بالنواهي على الفساد ويستندون اليها في ابواب البيوع والانكحة وغيرها من مباحث المعاملات اذا تعلق النهي بها على احد الوجوه المذكورة ونظيره [illegible] لا في المباحث المتفرقة دون ما اذا تعلق النهي بذاتها لامر خارج عنها كالنهي عن البيع عن النكاح في المكان المغصوب والذبح المتعلق بالحيوان المغصوب والالة المغصوبة وفي المكان

المغصوب

المغصوب ونحو ذلك فلم يحكموا بالفساد في شيء منها وأورد على ذلك بوجوه أحدها أنه لا حجية في أقوال العلماء ما لم يصل إلى حد الإجماع ودعوى وصوله في المقام إلى ذلك في حيز المنع بل الظاهر خلافه حيث إن الخلاف والتشاجر في المسألة من الأمور الظاهرة الجلية ثانيها أن احتجاج العلماء بالنواهي على الفساد في أبواب المعاملات معارض بتصريحهم بعدم دلالة النهي على الفساد حيث اشتهر في ألسنتهم عدم دلالة النهي في المعاملات على الفساد وإذا كان الحال على ذلك لم يصح الحكم بدلالتها على الفساد بمجرد حكمهم بفساد عدة من المعاملات التي ورد النهي عنها إذ قد يكون ذلك من جهة قيام ضرورة أو إجماع أو دليل آخر على الفساد ليصح به الجمع بين الأمرين المذكورين ثالثها أنه قد يكون استناد الفقهاء في حكمهم بفساد المعاملات المفروضة إلى الأصل بعد انتفاء دليل الصحة فيما دل على نوع تلك المعاملة أو الأمر بإيقاعها ونحوهما إذ بعد النهي عن خصوص بعض أقسامها لا يندرج ذلك فيما يفيد الصحة لثبوت المنع منه فقضية الأصل حينئذ هو الحكم بالفساد فلا يفيد ذلك دلالة النهي على الفساد كما هو المدعى ويدفع الأول أولا بأنه لا حاجة إلى إثبات الإجماع عليه فإن المسألة من مباحث الألفاظ ويكتفى فيها بالظن ومن البين أن اشتهار ذلك في كلامهم خصوصا عند القدماء منهم من أقوى الأسباب على حصول الظن بالاستفادة المذكورة إذ يبعد جدا استناد معظم الأصحاب في المداليل اللفظية إلى ما لا دلالة له فيه أصلا كيف ولا يقصر ذلك عن الاستناد إلى كلمات أهل اللغة والرجوع إلى سائر الأمارات الظنية في إثبات المداليل اللفظية فلا مانع من الاحتجاج به مع عدم البلوغ حد الإجماع المفيد للقطع إذ ليست المسألة إلا من مباحث الألفاظ ولا حاجة فيها إلى القطع وثانيا بأن دعوى الإجماع في المقام غير مستبعد فإن الذي يظهر من تتبع كلامهم في المباحث المتفرقة كون الاستناد إلى ذلك معروفا في كلام القدماء من عصر الصحابة والتابعين وقد نقله علماء الفريقين في المقام وذكروا أن الاستناد إلى النواهي في الحكم بالفساد مما اتفق عليه علماء الأمصار في جميع الأعصار والثاني بأن أقصى ما يلزم من ذلك وقوع الخلاف في المسألة وعدم انعقاد الإجماع عليها وقد عرفت أنه غير مناف لما هو المقصود من حصول الظن باستفادة الفساد إلا أن يدعى شهرة خلافه بينهم وهو غير ظاهر بعد ملاحظة ما قررناه من حمل النواهي على الفساد وما يدعى من اشتهار القول بعدم دلالة النهي في المعاملات على الفساد على فرض تسليمه يمكن حمله على عدم دلالة مجرد النهي على الفساد وهو كذلك لأنا لا نقول بدلالة مجرد النهي على الفساد وإنما نستفيد الفساد من كون النهي لأجل المعاملة فيكون ذلك أمارة فاحتيج بذلك مضافا إلى أن وجود الخلاف بل واشتهاره لا ينافي انعقاد الإجماع الكاشف عن قول الحجة كما هو الحال في عدة من مسائل الأصول وكثير من مسائل الفروع وهو ظاهر وعن الثالث بأن الكلام المذكور حجة القول بالتفصيل بين الصورتين المذكورتين كما هو المحكي عن بعض المتأخرين وستقرر ضعفه الثالث أن ذلك هو المستفاد من تتبع الأخبار فقد روى وجه الدلالة أن المراد بالتعليل المذكور أنه لم يعص بالنكاح من حيث كونه نكاحا إذ ليس العقد المذكور محرما لأجل كونه عقدا وإنما المنع منه من جهة عصيان السيد بإيقاع العقد من دون إذنه ورضاه فهو محرم لأمر خارج فليس المراد من نفي عصيانه تعالى نفي عصيانه مطلقا لوضوح كون عصيان السيد عصيانا لله تعالى بل المقصود نفي عصيانه تعالى على الوجه المذكور كما هو واضح بعد التأمل في الرواية ح فالمستفاد منها أنه لو تعلق النهي بنفس المعاملة من حيث نفسها حتى يتحقق عصيانه تعالى بنفس إيقاع المعاملة كانت باطلة وأما إذا لم يتعلق بها النهي لأجل نفسها وإن تعلق بها من جهة خارجية ككونها عصيانا للسيد لم يقض ذلك بفسادها فح ينطبق ذلك على ما اخترناه من أن النهي إن تعلق بالمعاملة إما بنفسها أو بجزئها أو بأمر خارج عنها لازم لها أو مفارق لأجل المعاملة كان قاضيا بفسادها لكون الإتيان بالعقد المفروض ح مخالفة له تعالى وأما إذا تعلق النهي بها على أحد الوجوه المذكورة لكن لا لأجل المعاملة بل من جهة خارجية لم يقض ذلك بالفساد وقد يورد عليه بوجوه أحدها أن المستفاد من التعليل المذكور أنه لو كان تحريم المعاملة من جهة منعه تعالى وحصول عصيانه تعالى ابتداء من جهة الإتيان بها كان ذلك قاضيا بفسادها سواء كان ذلك لأجل المعاملة أو لغيرها وأما إن كان تحريمها لا من جهة منعه تعالى ابتداء حجة التفصيل المذكور وأما على عدم الدلالة مع عموم دليل الصحة وشموله للمحرم وغيره فبما مر من عدم المنافاة بين الصحة والتحريم فلا معارضة بين الأمرين حتى يحتاج إلى الجمع فلا بد من العمل بهما معا لعدم جواز تقييد الإطلاق وتخصيص العام من دون حصول المعارضة بينه وبين المقيد والخاص وأما على استفادة الفساد مع اختصاص دليلها بالمحلل فظاهر لما عرفت من قضاء الأصل الأصيل في المعاملات بالفساد والمفروض أن ما دل على الصحة غير شامل للمحرم فيكون النهي الدال على تحريمه مخرجا له عن الاندراج فيما دل على صحة تلك المعاملة وترتب الأثر عليه فيتعين الحكم بفسادها أخذا بمقتضى الأصل المذكور هذا ولما كان الشأن هنا في بيان عدم شمول الإطلاقات الدالة على صحة جملة من المعاملات للقسمين وكون دليل الصحة في بعضها منحصرا في المحلل منها تصدى المفصل المذكور لإثبات ذلك وبين ما يدل على صحة البيع وترتب الآثار عليه أمور الأول قوله تعالى أحل الله البيع فإن من البين عدم شموله للبيوع المحرمة فلا بد بعد ثبوت التحريم في بعض أنواعه من تقييد الإطلاق المذكور الثاني قوله تعالى أوفوا بالعقود فإن مقتضاه صحة العقد الذي يجب الوفاء به والحرام لا يجب الوفاء به لأنه يعاقب على فعله فكيف يعاقب على ترك الوفاء به فإن الظاهر أن أهل العرف يفهمون التنافي بين هذين الثالث قوله والكلام فيه نظير الكلام في الآية السابقة الرابع قوله تعالى إلا أن تكون تجارة عن تراض استثنى التجارة عما نهى عنه من أكل أموال الناس فيعلم انتفاء التحريم بالنسبة إلى التجارة فهو نص صريح في الحكم بالحلية وبما ذكر يرتفع ما يتوهم من التناقض في كلام الفقهاء فإن الموضع الذي يستدلون به على الفساد هو الموضع الذي يكون مقتضي الصحة منحصرا في نحو ما ذكر وما يحكم فيه بعدم الدلالة على الفساد هو غير ذلك مما يعم فيه دليل الصحة وإن مقصودهم من ذلك عدم دلالة النهي نفسه على الفساد وإنما يأتي الفساد فيما ذكر من جهة الأصل واختصاص دليل الصحة لا من جهة النهي والجواب أما عن عدم المنافاة بين الصحة والتحريم فبأنه كذلك إلا أن هناك فرقا بين النهي المتعلق لأجل المعاملة والمتعلق بها لأمر خارج حسبما بيناه وقد عرفت أن استفادة التحريم من الأول محل تأمل فالمنافاة بينهما على ما قررناه ظاهرة فلا بد من تقييد ما دل على الصحة بذلك وأما عما ذكره من استفادة الفساد مع اختصاص دليل الصحة بالمحلل فبأن استفادة الفساد ح من جهة الأصل مما لا تأمل فيه إلا أن الشأن في بيان اختصاص أدلة الصحة حسبما ذكره بأن أقصى ما يسلم عدم شمول الآية الأولى للبيوع المحرمة وأما عن الآيات الأخر فما ذكره من الوجه في اختصاصها بالمحلل غير متجه أما الأولى منها فلأن مدلول الآية الشريفة وجوب الوفاء بمقتضى العقود وغاية ما دل عليه النهي هو حرمة نفس العقود ولا منافاة بين الأمرين بالبداهة

الذي رواه ثقة الإسلام الكليني في الحسن وشيخ الطائفة في التهذيب بإسنادهما عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال سألته عن مملوك تزوج بغير إذن سيده فقال ذاك إلى السيد إن شاء أجازه وإن شاء فرق بينهما قلت أصلحك الله إن الحكم بن عتيبة وإبراهيم النخعي وأصحابهما يقولون إن أصل النكاح فاسد ولا يحل إجازة السيد له فقال أبو جعفر عليه السلام إنه لم يعص الله وإنما عصى سيده فإذا أجازه فهو له جائز ١٢

لوضوح اختلاف متعلق التحريم والحل ولا باس بالالتزام فانه انما يتحقق المنافاة اذا قلنا باستلزام حرمة العقد لحرمة الوفاء بمقتضاه اعني الفساد فانه ينافي
ما يستفاد من الحل الا ان ذلك اول الدعوى ومبنى كلام القائل على عدم المنافاة بينهما حسبما صرح به في القسم الاول والظاهر ان قولهم ان الظاهر ان اهل
العرف يفهمون التنافي رجوع عن حصول المنافاة العقلية حسبما يقتضيه اول الكلام واسند التنافي الى العرف وانت خبير بان المنافاة العرفية انما يتم حتى
ما ذكرناه من دلالة النهي عن المعاملة على الوجه الذي قررناه على الفساد فانه لما كان مفاد النهي هنا الفساد ظهر المنافاة بين الحكمين في فهم العرف فهو
ح رجوع الى ما قلناه ومن نظيرها الكلام في الاية الثانية واما الاية الاخيرة فبان استثناء اكل المال على سبيل التجارة من الاكل المنهي انما يفيد تعلق
النهي بالاكل المفروض وعدم تحريمه القاضي بحصول الانتقال وهو لا يقتضي جواز التجارة الواقعة واباحتها الا ان يقال ان جواز التصرف في المال الحاصل
بواسطتها يفيد بحسب العرف اباحتها ايضا وهو لا يجامع القول بعدم دلالة النهي على الفساد لوضوح بطلان القول بتحريم المعاملة وترتب الاثر عليه وجواز
التصرف في المال فيكون اثباتها على ذلك ايضا مبنيا على دلالة النهي على الفساد كما هو المدعى وينبغي تتميم الكلام في المرام بذكر امور احدها ان ما عنوناه
من البحث انما هو في غير النهي الذي يراد به الكراهة واما النهي المستعمل في الكراهة فظاهر انه لا يفيد الفساد في المعاملات لما هو واضح من عدم المنافاة بين
الكراهة والصحة وبعد استعماله في الكراهة لا دلالة فيها على الفساد من جهة المقام ايضا بل ربما يشير الى الصحة لافادة الجواز الظاهر في الصحة واما بالنسبة
الى العبادات فيتحقق بافادته الفساد لما تقرر من اعتبار الرجحان في العبادة فلا جرح حينئذ المدلول المنهي عنه وصحة ما قضى الرجحان المعتبر في مفهومها فيحكم بالفساد
من تلك الجهة لكن الذي يقتضيه النظر في المقام ان النهي المفروض اما ان يكون متعلقا بالعبادة او بجزئها او بشرطها او بغيره من الامور الخارجة عنها المتحدة بها
او غيرها وعلى كل حال فاما ان يكون متعلقا بها لاجل العبادة او لا ثم المتعلق بالعبادة اما ان يكون متعلقا بها لذاتها او لوصفها فان تعلق النهي بذات العبادة
لذاتها اتجه القول بفسادها ما وجها عن مفهوم العبادة وان تعلق بها لوصفها والثاني انك قد عرفت ان دلالة النهي في العبادة على الفساد انما هو من جهة
قضاء النهي بارتفاع الامر لاستحالة كون شيء واحد مأمورا به منهيا عنه فاذا انتفى عنه الامر قضى بفسادها اذ الصحة فيه موافقة الامر حسبما مر فاذا كان الحكم
على وجه يجوز حصول التكليف بالمحال كما اذا كان ذلك بسوء اختيار المكلف بناء على جواز التكليف بالمحال كما اذا توسط المكان المغصوب فانه مأمور بالخروج
منهي عن التصرف بالخروج ايضا بل لا مانع من تعلق الامر به على وجه كونه عبادة ايضا ان لم تكن الجهة عبادة لا فرق في دلالة النهي على الفساد بين النهي النفسي و
الغيري والاصلي والتبعي اذ الجهة المذكورة للدلالة عقلية لا يختلف الحال فيها بين الوجوه المذكورة لكن ذلك انما يتم في التكليفين المستقلين اما لو كان
احد التكليفين مترتبا على الاخر امكن اجتماع الامر المترتب مع النهي الغيري اذا كان التكليف بالاول مترتبا على عصيان الثاني حسبما فصلنا القول فيه في بحث
اقتضاء الامر بالشيء للنهي عن ضده في الواجبين المضيقين والموسع المعارض للمضيق والمندوب فاذا كان احدهما اهم من الاخر صح المعارض للواجب فان تعين
الاهم في اداء وينهى عنه من جهة الايصال الى الاهم وكذا الموسع والمندوب بالنسبة الى الواجب المضيق ولا مانع من كونه مأمورا به على فرض العصيان بالاخر اذ لا مانع
من الامر بالضد على سبيل الترتيب فلا مانع من اجتماع الامر والنهي في الواجب المذكور فلا يكون النهي المفروض قاضيا بارتفاع الامر كك ولا فرق بين كون النهي
الغيري حينئذ اصليا او تبعيا اذ المناقضة بينهما عقلية لا لفظية فاذا ارتفعت جاز في الصورتين ولا يجري ذلك بالنسبة الى النهي النفسي فان حرمة الشيء في نفسه لا يجامع
وجوبه كك ولو على سبيل الترتيب فلم يصح ترتب الوجوب على التحريم لكن بعد حصول الوجوب بحصول المترتب عليه يرتفع عنه التحريم فيخرج عن مورد النهي والفرق
بين النفسي والغيري في ذلك مع اشتراكهما في مطلوبية الترك ان المنهي عنه لنفسه يكون تركه مطلوبا كك فلا يجامع ذلك فعله لا لنفسه ولا لغيره ولا يعقل الترتب
المسوغ في المقام اذ لا يمكن ترتب وجوب الشيء على وجوده واما لو كان التحريم غيريا كان التحريم المتعلق به انما هو لاجل الغير فاذا فرض عصيانه وتركه لذلك الغير
صح الامر بذلك المنهي عنه فانه انما لا يصح الامر به من جهة استحالة اجتماع الامر بالضدين وهو انما يتم اذا كان في مرتبة واحدة لا مرتبتين ولا به يرتفع عنه التحريم
ح لظهور ان عصيان الامر لا يقضي بسقوط التكليف مع بقاء التمكن منه فهو في حال كونه مأمورا به منهي عنه ايضا من جهة الاداء الى الاخر ولا يحكم بعصيانه
في تلك الحال فان قلت ان تحريم ذلك الفعل انما هو من حيث ادائه الى ترك الواجب فاذا فرض ترك المكلف له وعدم اداء هذا الترك اليه لم يتصف بالتحريم
لوضوح عدم تحريمه في نفسه وانما كان تحريمه لادائه الى فعل الواجب فاذا علم عدم حصول الاداء فلا تحريم لوضوح يصح اتصافه بالوجوب فهو متصف بالتحريم
على تقديره ح لا يتصف بالوجوب وانما يتصف بالوجوب على تقدير اخر ولا يتصف بالتحريم فلا تعلق للنهي بما هو واجب حتى يقتضي فعله الاخر انه قد يكون الشيء
حراما في نفسه واجبا لغيره كالدخول في دار الغير بغير اذنه فانه محرم في نفسه لكن لو توقف حفظ النفس عليه وجب لذلك على ان وجوبه من الجهة المذكورة يرفع التحريم
لكن من تلك الجهة خاصة لا مطلقا فاذا دخل لا لاجل حفظ النفس كان ما اتى به محرما محضا وان كان الاتيان به لاجل الحفظ واجبا فكذا الحال في المقام فيكون
ترك ذلك الفعل المؤدي الى الواجب الاخر واجبا ويكون فعله حراما ولا يكون تركه الغير المؤدي الى ذلك الواجب واجبا فلا يكون فعله حراما فلا مانع من
اتصافه بالوجوب قلت لا يخفى ان تركه الذي لا يؤدي الى فعل الاخر واجب ايضا لوجوب ذلك الواجب الفعل ووجوب ذلك الترك للاداء اليه لوضوح ان عصيان
الامر لا يقتضي سقوطه غاية الامر عدم وجود ذلك الترك في نفسه من حيث انه لا يؤدي الى فعل ذلك الواجب فعدم ادائه بالفعل مع امكان كونه مؤديا لا
يسقط عنه الوجوب من حيث الاداء فغاية الامر انه لا يجعله المكلف مؤديا الى فعل الاخر فذلك الترك حين كونه غير مؤد الى الواجب واجب من حيث ادائه اليه
فما يقتضيه الحيثية الملحوظة ان لا يكون في تلك الحال واجبا الا من جهة الاداء سواء تحقق به الاداء او لا وذلك لا يقتضي بعدم وجوب الترك الغير المؤدي
مطلقا وانما يقتضي بعدم وجوبه من حيث انه لا يؤدي فلا ينافي وجوبه من حيث الاداء وان لم يؤده المكلف اليه لعدم سقوط الوجوب بعد الاتيان الواجب
فالفرق بينه وبين المثال المذكور ظاهر حيث ان الدخول في دار الغير بغير اذنه محرم ولا يستثنى منه الا الدخول المؤدي الى الواجب المفروض فغيره يندرج في
الحرام فما تحقق به الايصال او كان ملحوظ الداخل ايصاله اليه وان لم يتحقق به الايصال لطرو مانع بعد ذلك متصف بالوجوب فيكون الاتيان به لاجل ذلك
محرما غير مستثنى من التحريم فان قلت انه قد يكون الدخول لاجل اداء ذلك الواجب واجبا لكون الدخول مقدمة له فيكون ذلك واجبا من حيث الاداء اليه

لا هو المفروض من

كما هو المفروض في محل البحث ح لو اتى بذلك لا لاجل الاداء اليه كان محرما قطعا فظهر بذلك ان الواجب في المقام هو الدخول المؤدي من حيث ادائه
فالواجب في المقام ايضا هو الترك المؤدي من حيث الاداء لا مطلقا من غير فرق بين المقامين فيظهر بذلك كون الواجب هو الفعل الموصل على حسب ما مر القول
فيه قلت الفرق بين الصورة المذكورة وما هو المفروض في المقام ظاهر حيث ان الحكم هنا على عكس ما ذكرنا من المثال فان المفروض في المقام كون الفعل
واجبا في نفسه محرما من حيث ادائه الى الواجب فيكون الترتيب هناك بين وجوب الاهم وتحريم غير الاهم من جهة ادائه الى الفعل الاهم وهنا انما يتعين
عليه الواجب الاهم من الحرام ويكون ذلك الحرام واجبا من جهة الاداء اليه ويكون محرما مطلوبا تركه على تقدير ترك الاهم فيكون تحريمه مترتبا على ترك ذلك
الاهم فهو حين ترك الاهم وجب عليه ترك مقدمة المفروض حيث ترتب تحريمه على ترك ذلك الواجب فيكون ذلك الترك حراما واجبا من حيث الاداء الى الواجب
ولا مانع من اجتماعهما من جهة الترتب على عكس المفروض في المقام ولا دلالة في ذلك على كون الحرام بعد الواجب اجتماع الامرين على سبيل الترتب المفروض
فذلك الترك حرام واجب ان كان محرما من حيث كونه مانعا عن اداء الواجب فظهر بذلك جواز اجتماع الوجوب الغيري والحرمة النفسية ايضا على وجه الترتب على
الوجه المذكور كما انه يجوز اجتماع الوجوب النفسي والحرمة الغيرية على ذلك الوجه فتم في المقام فانه من مزال الاقدام قوله في العموم والخصوص لما كان
العموم والخصوص من عوارض الادلة وكان متعلقا بمباحث الالفاظ كما مر في بحث الاوامر والنواهي عقبوا البحث فيهما بالبحث عن العام والخاص وهو ايضا من
المشتركات بين الكتاب والسنة الا انه قد يجري في غيرهما ايضا في الجملة وكيف كان فالاولى ولا تقديم تعريف العام والخاص ثم الشروع في مباحث الباب وقد اختلفوا
في تعريف العام وعرفوه على وجوه شتى وذكروا له حدودا مختلفة وليس ذلك مبنيا على الاختلاف في المحدود بل انما هو من جهة المناقشة فيما يرد على
الحدود فاختار كل منهم حدا على حسب ما استجوده احدها ما حكي عن ابي الحسين البصري واختاره جماعة وان اختلفوا في زيادة بعض القيود من انه اللفظ المستغرق
لجميع ما يصلح له ويرد عليه امور منها ان اخذ المستغرق في الحد يوجب الدور اذ هو مرادف للعام نعم لو كان التعريف لفظيا جاز ذلك لكنه غير مقصود في المقام
اذ المراد به كشف الحقيقة وضعفه ظاهر لمنع المرادفة بين العموم والاستغراق ومع تسليمه فليس مرادفا للعموم بالمعنى المحدود غاية الامر ان يكون مرادفا للعموم اللغوي
ومنها انه ان اريد بما يصلح له الجزئيات التي وضع اللفظ لما يعمها ويصدق عليها كما هو الظاهر من العبارة لم يكن جامعا لخروج الجمع المحلى باللام والمضاف من الحد
فان المستفاد منهما على المشهور المنصور هو استغراق كل من الاحاد دون المجموع وليس ذلك من جزئيات الجمع انما هو من اجزائه وان اريد به الاجزاء التي
تصلح اللفظ للاطلاق عليها اجمع لم ينطبق على المحدود اذ لا يصدق ذلك على كثير من العمومات فان عمومها من جهة استغراقها الجزئيات دون الاجزاء مضافا
الى عدم كونه مانعا لشموله لسائر الالفاظ الموضوعة بازاء المعاني المركبة كاسماء العدد بل الاعلام الشخصية بل ويندرج فيه المركبات نحو ضرب زيد عمرا ولان
المأخوذ في الحد مطلق اللفظ الشامل للمفرد والمركب مع عدم صدق العام على شيء منها ومنها انه ان اريد بما يصلح له ما يصلح اطلاق اللفظ عليه سواء كان على سبيل
الحقيقة او المجاز لزم خروج معظم الالفاظ العامة لعدم كونها مستغرقة لمعانيها الحقيقية والمجازية معا وان اريد به ما يصلح اطلاق اللفظ عليه حقيقة
خرج عنه نحو رايت كل اسد يرمي مع انه مندرج في العام ويمكن دفعه بان المراد ما يستغرق جميع ما يصلح له بالنظر الى المفهوم الذي اريد منه فان كان ذلك المفهوم
حقيقيا او مجازيا كان الاستغراق بالنسبة اليه ملحوظا ومنها انه ان كان المراد باستغراقه لجميع ما يصلح له استغراقه له وضعا لزم خروج جملة من العمومات
من الحد كالنكرة في سياق النفي والجمع المحلى باللام وغيرهما حسبما يبين الحال فيها انشاء الله بل نقول يجري الاشكال في غيرها ايضا فان لفظ الرجل في قولك
كل رجل عادل ان عد عاما فهو غير مستغرق لجميع جزئياته وضعا وان عد لفظة كل عاما فكما يستفاد من كلماتهم حيث عدوا لفظ كل وجميع ونحوهما من الفاظ
العموم فهي غير مستغرقة لجميع جزئياتها اذ ليس كل من الاحاد من جزئيات المفهوم الذي وضعت بازائه حسبما مرت الاشارة اليه في الايراد السابق وان اريد به
مجرد استغراقه لها ولو من جهة انضمام سائر الشواهد اليه كدليل الحكمة وملاحظة ترك الاستفصال ونحوهما لزم اندراج المطلقات بل وغيرها ايضا في العموم
وليس كذلك ولذا اعتبر بعضهم في الحد كون الاستغراق من جهة الوضع حسبما يأتي الاشارة اليه ومنها انه يندرج فيه التثنية والجمع فانهما يستغرقان ما يصلحان له
من الفردين والافراد ولا يخفى وهنه لوضوح ان التثنية صالحة لكل اثنين وليس مستغرقا لها غاية الامر استغراقها لما اندرج فيه من الاحاد دون الجزئيات نعم قد
يشكل الحال في تثنية الاعلام بناء على الاكتفاء في بنائها على الاتفاق في اللفظ دون المعنى وهنه ايضا المبني المذكور وانه ليس الاستغراق هناك بالنظر الى
الوضع الواحد بل بملاحظة الوضع المتعدد فلو بني على شمول الحد لذلك فليس ذلك ايضا مستغرقا لجميع ما وضع له غاية الامر ان يشمل معنيين نعم لو فرض تعدد
وضع ذلك العلم الا لشخصين امكن الايراد المذكور بذلك على انه لا يجري الايراد بالنسبة الى الجمع على الوجه الاول ايضا الا في جمع الاعلام على الوجه الضعيف
المذكور نعم لو اريد به جميع الاحاد اندرج في الحدود يندرج في العام فلا انتقاض من جهته وعن فخر المحققين اعتبار قيد اخر في الحد لاخراج التثنية والجمع حيث
قال انه اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له في اصل اللغة من غير زيادة واراد بقوله من غير زيادة الاحتراز عن ذلك فان الاستغراق الحاصل هناك من جهة زيادة
علامة التثنية والجمع وفيه مع ضعفه بما عرفت ان زيادة القيد المذكور يقتضي خروج الجمع المحلى عن الحد فان افادته العموم انما هي من جهة ضم اللام اليه وكذا الحال
في الجمع المضاف ومنها انه يندرج فيه المشترك اذا استعمل في جميع معانيه مع عدم اندراجه في الفاظ العموم ولذا زاد جماعة في الحد منهم الرازي ومختصري والشهيد الثاني كذا
التقييد بوضع واحد ليخرج عنه ذلك وربما يجعل ذلك مبنيا على عدم استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه نظرا الى كون استعماله فيهما بملاحظة الوضع الحقيقي والترخيصي
ويدفعه انه ان كان المشترك ح مستغرقا لجميع احاد معنييه كان مندرجا في العام والا فلا يصدق الحد عليه ثانيها ما حكي عن الغزالي من انه اللفظ الواحد الدال
من جهة واحدة على شيئين فصاعدا فالتقييد بالواحد لاخراج المركبات كضرب زيد قائم في الدار الدال على معاني مفرداتها وبالدال من جهة واحدة لاخراج المشترك فان
دلالته على المعنيين من جهة وضعين فما زاد وبقوله على شيئين فصاعدا لاخراج سائر الالفاظ المفردة ما عدا العمومات ويرد عليه امور منها انه يخرج عنه
الجمع المضاف والموصول بل المعرف بل الجمع المحلى باللام ايضا اذ ليس شيء منها لفظا واحدا وايضا فقوله من جهة واحدة مغن عن ذلك فان الدلالة هناك من جهة وضعين
او وضع متعدد فلا حاجة الى التقييد به وقد يدفع عن الاول بان العام في الحقيقة هو المضاف الا ان الاضافة شرط في عمومه وكذا العام هو الموصول والصلة قيد خارج

فانه لابهام الموضوع واللام في الجمع المحلى بمنزلة الجزء وقد يجاب ايضا بان المراد بالواحد ما يقابل الجملة ولا شك ان الموضوع مع صلته ليس بجملة تامة بل
جزء منها ويصح ما فيه عن الو من انه يلزم خروج اندراج المركبات لنا فسير العام لاستغراقها المعنى الجزئي المفرد المنوطة في التقييد بالواحد على انه كونه خارج
الجمل الدالة على معاني مفردة مما يتبع غيرها ممن اختار في الحد عن الثاني بان اعتبار القيد الاخير عن الاول لغيره مستدرك في التعريف وانما المرغوب عنه عكسه منها انه ينتقض
بالمثنى والمجموع لدلالة الاول على شيئين والثاني على ازيد منهما مع عدم اندراجهما في العام وقد يدفع عن الانتقاض بالمثنى بان المأخوذ في الحد دلالة على شيئين
فصاعدا والمثنى انما يدل على شيئين فقط وانت خبير بانه مع حمل العبارة على ذلك لا وجه للتعبير المذكور بل كان ينبغي التعبير عن دلالة على الكثرة بلفظ واحد كان
يقول ما دل على اشياء او امور ونحوهما وعن الانتقاض بالجمع تم يقول بعموم الجمع المنكر وفيه انه انما يتم بالنسبة للعموم واما مع عدم ارادة العموم منه فلا يتجه
اندراجه في العام مع دخوله في الحد ثم لو التزم عمومية الجمع ثم مع ظهور فساده كما قيل بالتزام عمومية المثنى اندفع عنه الايراد ومنها انه يندرج فيه اسماء العدد
كعشرة ونحوها الا ان يلتزم ايضا بعمومها ومنها انه يندرج فيه العمومات المخصصة مع عدم اندراجها في العام ومنها انه ينتقض بنحو قولك كل مستحيل وكل معدوم
فان كلا منهما عام شامل لافراده مع ان مدلوله ليس شيئا اذ الشيئية تساوق الوجود ويدفع بان المفهوم المتصور شيء في الذهن وان لم يكن شيئا في الخارج والمراد
بالشيء ما يعم الامرين على ان الشيئية المفهومية بحسب العرف شيئا وان لم يكن موجودا وليس الشيئية منحصرة في الوجودية ومنها ما ذكره الحاجبي من انه ما دل
على مسميات باعتبار امر اشتركت فيه مطلقا ضربة فبقوله مسميات يخرج المفردات التي لا عموم فيها بالنظر الى دلالتها على معناها الافرادي وكذا المثنيات بلا خلاف لانها
على التثنية واما بالنظر الى دلالتها على احاد كل منها فبالقيد الاخير كاسمية البرابشر وبقوله باعتبار امر اشتركت فيه عشرة ونحوها من اسماء العدد فان دلالتها على
احادها ليست باعتبار امر مشترك بينها لعدم اشتراك الاجزاء في مسمى ذلك العدد ويشكل بانه اما ان يريد بالمسميات خصوص المسميات بتلك اللفظة
او مطلق المسميات وان لم يكن من مسميات ذلك اللفظ فعلى الاول يخرج اسماء العدد من التقييد بالمسميات اذ ليست الاحاد من مسميات تلك اللفظة من غير
حاجة الى القيد المذكور والا انه يشكل الخارج في صدق الحد على الثاني العموم اذ ليست الجزئيات المندرجة تحت العام من مسميات اللفظ الموضوع
للعموم وقد يدفع ذلك بان المقصود من مسميات تلك اللفظة ما يصح اطلاق ذلك اللفظ عليه لو كان من جهة انطباقه لما وضع له اللفظ كما يدل عليه قوله
باعتبار امر اشتركت فيه وفيه انه انما يتم في مثل النكرة في سياق النفي وما دخل عليه لفظة كل ونحوه وما عدا العام خصوص مدخوله وجعل الاحاد اقسام العموم واما
الجمع المعرف والمضاف ونحو كل وجميع فليس الحال فيها على ما ذكر نعم لو جعل استغراق الجمع باعتبار الجموع دون الاحاد فيها امكن فيه ذلك الا انه وجه ضعيف
كاسمية البرابشر وعلى الثاني فلا يخرج منه التقييد بالمسميات سوى المفرد الموضوع بازاء البسيط دون الالفاظ الموضوعة المفردة بازاء المعاني المركبة
فان لاجزائها الفاظا سميت بها وكذا الحال في مثنياتها ويمكن دفعه بان التعدد غير ملحوظ في مفاهيم تلك المفردات اصلا بل لم يلحظ في اوضاعها الا معنى
واحد وان انحل ذلك الى امور بخلاف اسماء العدد فان المفهوم منها وان كان امرا واحدا في الاعتبار الا ان التعدد مأخوذ في معناها وليس احادها الا اجزاء الاعتبار
وقد يدفع بعدم اخراجها لاسماء العدد اذ دلالتها على كل من الاحاد لا بامر مشترك بينها اعني الجزئية من مفهومها وقد يجاب عنه بان المراد بالامر المشترك هو مفهوم
ذلك اللفظ والجزئية ليست من مفهوم اسامي الاعداد وفيه انه خروج عن ظاهر الاطلاق فلا بد من قيد يدل عليه وخرج بقوله مطلق المعهود اذا كان متعددا فانه
وان دل على مسميات باعتبار امر اشتركت فيه الا انها ليست دلالته عليها مطلقا بل مقيدا بالمعهودية وبقوله ضربة يعني دفعة يخرج النكرة فانها وان دلت على مسميات
اعني الاحاد التي يندرج تحتها الا ان دلالتها عليها على سبيل البدلية لا الدفعة وكذا الحال في المثنى بالنسبة الى دلالته على احاد الاثنين فان دلالته عليها على
سبيل البدلية دون الجمع ويرد على الحد المذكور مضافا الى ما عرفت انه ان اريد بالامر المشترك المعتبر في دلالته على المسميات هو الكلي الصادق على جزئياته لزم
خروج الجمع المحلى باللام والمضاف عن الحد لعدم صدقه على الاحاد وكذا لفظة كل وجميع ونحوهما نعم قد يعد العام مدخول لفظة كل ونظائره ويجعل تلك الا
اداة للعموم فلا انتقاض الا انه لا يتم لفظا ما ذكرناه وان اريد به ما يعم ذلك صدق الكل على الجزء ايضا اندرج فيه الجمع المنكر واسماء العدد مضافا الى ما في الحد
المذكور من الخفاء الغير اللائق بالحد ورابعها ما اختاره المحقق في المعارج من انه اللفظ الدال على اثنين فصاعدا من غير حصر وينتقض بالمثنى والجمع
المنكر الا ان يراد بالدلالة دلالة على ما زاد على الاثنين فيخرج عنه المثنى لكن يبقى السؤال في اختيار التعبير المذكور مع امكان التعبير عن الدلالة على الكثرة
بلفظ واحد حسبما مر نظيره في بعض الحدود المتقدمة وينتقض ايضا بلفظ الكثير ونظائره لدلالتها على الكثرة من غير حصر وبالعام المخصوص كاكرم العلماء الا زيدا خامسها
ما ذكره العلامة في النهاية من انه اللفظ الواحد المتناول بالفعل لما هو صالح له بالقوة مع تعدد موارده واحترز بالواحد عن الجملة وبالمتناول بالفعل عن
النكرة لصلاحيتها بالقوة لجميع الاحاد لكنها غير متناولة لها فعلا وباعتبار التعدد في موارده عما اتحد معناه وتعدد كالاعلام الشخصية وقد عد من ذلك الكليات المنحصرة
في الفرد كالشمس والقمر وفيه تأمل فان قولك كل شمس وكل قمر ولا شمس ولا قمر عام قطعا ويندرج في الحد ومجرد الانحصار الفرضية كاف في صدقه وان لم يتحقق منها
في الخارج الا فرد واحد ولو لم يوجد اصلا كما في لا شريك له وقد يورد على الحد المذكور امور احدها ان الفعلية تقابل القوة فلا يجتمعان فكيف يقيد حصول
احدهما بحصول الاخر ويدفع بان عدم اجتماع الامرين من الامور الظاهرة فهو قرينة واضحة على ان القوة في المراد ومنها ان الاحتياج العموم لما هو صالح له قبل طرو
فقد يرد عليه انه انما يشمل الالفاظ التي يطرؤها العموم بسبب امر وانما ما يفيد العموم وضعا كاسماء الاستفهام والمجازات فلا يندرج فيه كلفظ كل وجميع
ونحوهما مع عدهما من الفاظ العموم كما هو المعروف وثانيها انه ينتقض بالاطفال اذ ليس متناولا بالفعل لما هو صالح له بالقوة من المشايخ وكذا الحال في العلماء
والسلاطين وفي غيرها ويدفع بان لفظ الطفل والعالم والسلطان غير صالح قوة للشيخ والجاهل والرعية غاية الامر انه يكون مما يطلق عليه مبدأ اللفظ في حين
ذلك العنوان الى العنوان الاخر واين ذلك من صلاحية اللفظة المأخوذة في الحد ثالثها انه ينتقض بالعشرة ونحوها من اسماء العدد اذ اريد بتناولها ما بعد
من اسماء الاعداد اما الحمل الا يحصى ولا يراد منها بالفعل الا عدد واحد من مصاديقها الا ان يقال انه لا يفيد عمومها كقولك كل عشرة ويندرج في العام بينها
الا اذا اريد بعموم موارده الجزئيات المندرجة تحتها انتقض بالجمع المحلى فانه انما يتناول الاجزاء دون الجزئيات مع انه من الجموع والاريد به ما يعم ذلك الاجزاء

فيلزم

فيه شمول الاعداد فانها وان لم يتناول لجزئياتها الا انها متناولة فعلا لما يصلح له من اجزائها ويمكن دفعه بما سيجيء الاشارة اليه سادسها ما اختاره
شيخنا البهائي من انه اللفظ الموضوع لاستغراق اجزائه او جزئياته ويرد عليه تارة ان عدة من الفاظ العموم ليست موضوعة لاستغراق اجزائها او
جزئياتها وانما يفيد العموم لجهة او من جهة الالتزام كما هو الحال في الجمع المحلى باللام والنكرة في سياق النفي حسبما ياتي الكلام فيهما انشاء الله وتارة انهم عدوا
لفظة كل من الفاظ العموم وليس كل من الجزئيات جزء من الكل الاستغراقي ولا جزئيا له ولو جعل لفظة كل اداة للعموم وعد مدخوله عاما فهو خارج عن الحد
ايضا لعدم وضعه للاستغراق واخرى انه يندرج فيه العام المخصوص والمستعمل في غير العموم من جهة المبالغة وغيرها فيصدق الحد عليه مع عدم اندراجه
اذن في العام هذا ولهم ايضا حدود شتى غير ذلك مذكورة في كلماتهم لا طائل في ذكرها وبيان ما يرد عليها والذي ينبغي ان يقال في المقام ان العموم يكون على
وجوه احدها ان يكون استغراقيا بان يراد بالعام جميع ما اندرج فيه على وجه يكون كل واحد منها مناطا للحكم المتعلق بالعام ثانيها ان يكون مجموعيا
بان يراد بالعام جميع ما اندرج فيه على وجه مناط الحكم بالمجموع وعلى التقديرين فاما ان يكون شمول اللفظ ملحوظا بالنظر الى اجزائه او جزئياته ثالثها
ان يكون بدليا بان يكون جميع الجزئيات المندرجة تحت العام مرادا من اللفظ في الجملة لكن على وجه يناط الحكم بواحد منها على سبيل البدلية وهذه الوجوه
الثلثة مشتركة في الدلالة على الاستغراق وملاحظة الاحاد المندرجة تحت العام اندراج الجزئي تحت الكلي او الجزء تحت الكل الا انه يلحظ تلك الاحاد
تارة على نحو يكون الحكم منوطا بكل منها وتارة على نحو يكون منوطا بالمجموع واخرى على نحو يكون منوطا بواحد منها وح فنقول ان العام هو اللفظ المستغرق
لما اندرج تحته من الاجزاء او الجزئيات فلا يندرج فيه نحو العشرة اذ ليس كل من الاحاد ملحوظا فيها وانما الملحوظ هناك هو المجموع بما هو مجموع كما هو المفهوم
من معنى العشرة فالفرق بين العشرة والعام المجموعي ان كلا من الاحاد ملحوظ في العام المجموعي بالملاحظة الاجمالية الا ان الحكم منوط بالمجموع بخلاف اسماء
العدد فانه لا يلاحظ فيها الا الكل بما هو كل واما الجمع المنكر فهو وان لوحظ فيه الوحدات الا انه ليس بمستغرق للاحاد واما المثنى فهو وان كان مستغرقا لما اندرج
فيه على الوجه المفروض الا انه ليس ما اندرج فيه صدقا للجميع ليندرج في الحد واما العموم البدلي المفهوم من الاطلاق كما في اعتق رقبة فليس من مدلول
اللفظ اذ ليس مفاد اللفظ هناك سوى فرد ما وهو معنى صادق على كل من الاحاد فليس كل من الاحاد هناك مدلولا للفظ اصلا واعلم انهم اختلفوا في ان العموم
هل هو من عوارض الالفاظ خاصة او المعاني ايضا بعد ان حكي الاتفاق على كونه من عوارض الالفاظ كما في النهاية والمنية وكشف الرموز على اقوال احدها انه
من عوارض الالفاظ ولا يطلق العام الا عليها واطلاقها على المعاني مجاز وحكي عن جماعة من الخاصة والعامة كالسيد والفاضلين والشهيد وشيخنا
البهائي وابي الحسين البصري والغزالي والبيضاوي وعزي ذلك الى الاكثر بل حكي عن البعض المنع من اطلاقه في غير الالفاظ حقيقة ومجازا ثانيها انه حقيقة
في المعنى الاعم من الامرين وحكي عن جماعة منهم القاضي والعضدي ثالثها انه مشترك لفظي بين الامرين ذهب اليه الشيخ في العدة وحكاه عن قوم من الاصوليين
حجة القول الاول وجوه الاول انه حقيقة في شمول الالفاظ اتفاقا حكاه الجماعة المذكورون فيكون مجازا في غيره دفعا للاشتراك الثاني انه المتبادر منه عند
الاطلاق وهو علامة الحقيقة وعدمه علامة المجاز الثالث انه لو كان حقيقة لاطرد فيقع عم الانسان وعم الجماد وعم البلد مع انه لا يطلق معها الا انه يقال
انه لا بد في الاطلاق من حصول معناه على الوجه المذكور لما اخذ في التسمية وهو غير حاصل في تلك الموارد ولذا قيل باختصاصه بالمعاني العرفية وهو مطرد
فيه فيكون علامة على الحقيقة حجة الثاني ان الاصل في الاطلاق على الامرين فيكون حقيقة في القدر المشترك دفعا للاشتراك والمجاز ثانيها ان العموم لغة هو الشمول
وهو حاصل في المقامين وحجة الثالث انه استعمل على الوجهين فيكون حقيقة في الامرين قلت لا يخفى ان محل النزاع في هذه المسألة غير منقح في كلامهم
بل الخلاف فيه غير متصور فان العموم قد يطلق على شمول شيء لاشياء في حصولها فيكون المشمول مباينا للشامل كما في عموم المطر للاراضي وعموم الخصب للبلاد
وعموم الجود للاشخاص وعموم الحاجة للممكنات وقد يطلق على عموم في الصدق عليها كما هو الحال في عموم المفاهيم الكلية كالانسان والحيوان المتصادقين لها وهذا
هو العموم الملحوظ عند اهل المعقول وقد يندرج ذلك في المعنى الاول على ان يراد به شمول شيء لاشياء اما صدقا او حصولا وقد يطلق على شمول اللفظ في دلالته على
جزئيات مدلوله او اجزائه حسبما مر فان كان الكلام في تعيين معنى العموم بحسب اللغة فمن الواضح الذي لا مجال للريب فيه كونه في اللغة بمعنى الشمول وانما
على الوجه الاول على نحو الحقيقة وانما يصح الحكم بالعموم في تلك الموارد بحسب الاطلاقات العرفية على سبيل الحقيقة من غير ريبة ولا يبعد القول بشموله
للمعنى الثاني لشمول تلك المعاني لجزئياتها فالملحوظ في تلك المفاهيم والكليات عند اهل المعقول هو من الشمول اللغوي الا انه على حسب ما اعتبروا من شمول
المفهوم لجزئياته بعموم المعاني وهو ح لا يصدق على شمول اللفظ للمعنى قطعا وقد يورد في المقام بان شمول المطر للاماكن وشمول الخصب للبلاد وشمول الموت
للاشخاص ونحوها ليس من حقيقة الشمول فان كل فرد منها يختص شخصا ومحلا فليس ذلك من حقيقة الشمول فيكون الاطلاق مجازا وهو واضح الفساد
اذ ليس المقصود شمول الخصوصيات والامر بل المدعى شمول الكلي والقدر الجامع بينها للجميع وهو حاصل قطعا وح فهذا المعنى غير حاصل بالنسبة الى الالفاظ اذ
لا حصول للالفاظ بالنسبة الى معانيها نعم ثم ذلك بالنسبة الى ملاحظة دلالتها عليها الشمول الدلالة لحصولها بالنسبة الى الكل وان كان الكلام في العموم الاصطلاحي
اعني استغراق اللفظ في دلالته على حسب ما مر فمن الواضح انه يختص بالالفاظ ولا يثبت في المعاني اذ استغراق دلالة اللفظ على جزئيات مدلوله واجزائه كما هو المصطلح
لا يعقل انفكاكه من اللفظ ولا يمكن اثباته للمعاني قطعا وكون الاستغراق في الحقيقة وصفا للدلالة لا ينافي عده وصفا للفظ لا يقتضي بكون استغراق دلالة اللفظ وصفا لغيره
اللفظ وهو ظ فليس هنا معنى يصح وقوع النزاع فيه فيمكن ان يقول النزاع فيه هنا لفظيا كما نبه عليه بعض الاعلام قائلا انه ان اريد بالعموم استغراق اللفظ
لمسمياته على ما هو مصطلح اهل الاصول فهو من عوارض الالفاظ خاصة وان اريد به شمول امر لمتعدد عم الالفاظ والمعاني وان اريد به شمول مفهوم لافراد كما هو مصطلح
اهل الاستدلال اختص بالمعاني وقد يقال ان شمول اللفظ لمسمياته معنى نحو من الشمول اللغوي فالنسبة بينه وبين اللغوي من قبيل العموم والخصوص وح فيمكن ان يرجع
النزاع في ان الشمول على ما هو معنى العموم لغة هل يختص بما الاصطلاحي فيكون من عوارض الالفاظ خاصة او انه يعم غيره ايضا وح يبتني الخلاف على ان المعاني
الذهنية هل هي امور موجودة في الاذهان ولا فعلى الاول يتصف بالعموم قطعا وعلى الثاني لا يعقل العموم في غير الالفاظ على الوجه المذكور اذ لا يتصور عموم

الشيء الخارجي لا شيئا صفة ذهنية الا ترى ان المطر الخصب لا عموم في الموجود منهما في الخارج اذ الموجود منهما في كل مكان غير الموجود في الآخر فالعموم انما يتصور للكلي
الجامع بينهما وهو مفهوم ذهني لا وجود له الا عند الجماعة قال العضدي ان الاطلاق اللغوي امر سهل انما النزاع في واحد متعلق بمتعدد وذلك لا يتصور في الاعيان
الخارجية انما يتصور في المعاني الذهنية والاصوليون ينكرون وجودها فكانه اراد بذلك ان العموم والشمول بمعناه اللغوي مما لا يتصف به شيء من المعاني
على سبيل الحقيقة اذ المراد بها الاعيان الخارجية وهي لا يعقل اتصافها بالشمول وان اريد بها المعاني الذهنية فهي غير موجودة عندهم فكيف تتصف بالشمول
فيكون النزاع في امر عقلي لا لفظي ولذا انه لا يساعد ظاهر ادلتهم المذكورة على ان ما ذكره من امتناع شمول الواحد المتعدد في الاعيان الخارجية غير متجه كما
شمول المكان لمتمكنات عديدة وكذا شمول الظرف لمظروفات شتى وشمول الجبال لاشخاص كثيرين وهكذا وليس ذلك خارجا عن معناه الحقيقي له قوله ان
للعموم في لغة العرب صيغة تخصه قد يتوهم ان المراد بالعموم هنا هو العموم المصطلح اعني استغراق اللفظ لجميع ما يصلح له وح فالقول بان هنا صيغة
تدل على ذلك غير ظاهر فان ما يفيده اللفظ هو عموم المعنى لا عموم اللفظ وحمل العموم في المقام على ارادة شمول المعنى بعيد اذ مع خروجه عن الاصطلاح لا يقول
الاكثر باتصاف المعاني به الا على سبيل المجاز كما عرفت وايضا فلا يكون الخلاف في وضع اللفظ بازاء العموم حسبما يعطيه ملاحظة ادلتهم وليست الالفاظ المذكورة
موضوعة بازاء العموم وانما العموم كيفية ملحوظة في معانيها قلت لا مانع من ان يراد بالعموم في المقام معناه المصطلح فان المراد انه هل للعموم بالمعنى المذكور
صيغة تدل عليه بان يكون ذلك اللفظ دالا على استغراقه لما يصلح له فلا منافاة في التعبير المذكور لما هو المقصود اذ اذا دل اللفظ على الاستغراق لما يصلح له
صح ان يتصف باستغراق ذلك اللفظ لما يصلح له وان ذلك الاستغراق مدلوله بحسب الوضع وان لم يكن الاستغراق المذكور عين الموضوع له فليس المراد بكون
الصيغة مختصة بالعموم ان يكون العموم تمام معناه الموضوع له بل المراد به ان لا يكون مشتركا بينه وبين غيره ولا مختصا بالغير ثم لا يخفى ان التعبير المذكور يعم ما
لو كان اللفظ المفروض موضوعا للعموم او يكون العموم من لوازم معناه كما هو الحال في النكرة في سياق النفي على ما هو المختار فان الاختصاص بالوجهين الا ان
الظاهر ان المقصود بذلك هو الوضع للخصوص حسبما يستفاد من ملاحظة ادلتهم ثم اعلم ان الالفاظ الدالة على العموم قد تكون هي بنفسها عامة فتكون دالة على
معانيها على سبيل العموم والشمول وقد يكون اللفظ دالا على العموم لكن ذلك العموم لم يكن وصفا لمعناه بل لمعنى آخر فيكون العام هو اللفظ الدال على ذلك المعنى
تكون اداة العموم من اللفظ الاول باعتبار دلالته على عموم ذلك اللفظ كما في لفظ كل ونظايره فان العام انما هو مدخوله وهو اداة العموم ح فالموضوع للعموم انما هو
الاداة المذكورة دون اللفظ الآخر ومحل الخلاف في المقام هو ما يعم الوجهين ولذا عدوا لفظة كل ونظايره من الفاظ العموم قوله الجمع المعرف بالاداة لا خلاف في
المعرف بالاداة لا خلاف بينهم على ما نص عليه غير واحد منهم في افادة الجمع المحلى باللام للعموم حيث لا عهد ويشهد لذلك بعد اتفاقهم عليه ملاحظة العرف والاطلاق
فالمسئلة ظاهرة الا ان هناك تاملا في امور احدها ان دلالته على العموم هل هي من جهة وضعه له بخصوصه او انه يفيده من جهة اخرى وعلى الاول فالموضوع للعموم
هل هو المجموع المركب او ان اللام هي الموضوعة لافادته فتكون اداة للعموم ثانيها ان تقييدهم افادة العموم بما اذا لم يكن عهد هل هو من جهة اشتراط الواضع
ذلك في وضعه للعموم فيكون له وضعان في حالين او من جهة كونه قرينة صارفة عن العموم فاعتبروا عدمه وعلى كل من التقديرين فلا يخلو الكلام عن الاشكال اذ
الاول كانه عديم النظير في الاوضاع اللغوية وعلى الثاني اي وجه لتخصيص القرينة المذكورة من بين القرائن الصارفة ثالثها ان المراد بانتفاء العهد ان لا يكون
هناك عهد معلوم او ما يعم المظنون وما يعمهما والمحتمل وسيتبين لك حقيقة الحال في ذلك كله انشاء الله واختلفوا في افادة المفرد المحلى باللام لذلك فعن المحقق
والشهيد الثاني عدم دلالته على العموم وهو المحكي عن ابي هاشم وجماعة من المحققين وعزي الى اكثر البيانيين والاصوليين وعن الشيخ في العدة وشيخنا
البهائي عدم دلالته على العموم وحكي ذلك عن المبرد والشافعي وابي علي الجبائي والحاجبي والبيضاوي وعزاه في التمهيد الى جماعة من الاصوليين وجعله
المعروف من مذهب البيانيين وحكاه الآمدي عن الاكثرين ونقل الرازي عن الفقهاء والحق انه عند التجرد عن القرائن لا يفيد العموم وان لم تكن ارادة
الاستغراق منه خروجا عن مقتضى وضعه واستعمالا له في غير ما وضع له وتحقيق الكلام في المرام يحصل برسم مقامات الاول في بيان الجنس واسم الجنس فرادى
وجمعا وعلم الجنس والمعرف بلام الجنس وغيرها والنكرة والجمع واسم الجمع فنقول اما الجنس فهو اسم للماهية الكلية المأخوذة لا بشرط شيء من القيود الزائدة
عليها والمراد بالماهية المأخوذة في الحد هو الكلي الذي دل عليه جوهر الكلمة مع قطع النظر عن اللواحق فمفهوم الواحد جنس وان كانت الوحدة ملحوظة مراده
ليست قيدا زائدا عليه انما الوحدة المجموع باعتبار واحد وفي المثنى والمجموع كما قال فيما لاحظه المفرد فيهما مع اعتبار التثنية والجمعية معه فلا بد ان المفهوم
الجنسية بملاحظة التثنية والجمع بانفسهما يمكن عدهما من الجنس اذ جنس التثنية والجمع ايضا من الاجناس وقد ظهر مما ذكر ان اسماء الاشارة ليست من اسماء
الاجناس بناء على ما هو التحقيق من وضعها للخصوصيات الجزئيات وكذا الحال في الجمع بالنسبة الى معنى الجمعية لو قلنا بان لفظ الجمع موضوع لكل واحد من
مراتب الجمع بالوضع العام ليكون وضعه عاما والموضوع له خاصا ولا ينافي ذلك ملاحظة الجنسية بالنسبة الى كل واحد من المراتب فلا ينافي ما قدمناه ثم
قال بعض الافاضل لا اختصاص للجنسية بالمفردات بل قد يحصل للجمع بمعنى ان المراد من الجمع هو الجنس الموجود في ضمن جماعة لا بمعنى ان الجماعة ثم مفهوم
كلي فيقال ان لفظة رجال مع قطع النظر عن اللام والتنوين موضوعة لما فوق الاثنين وهو يشمل الثلثة والاربعة وجميع رجال العالم الى منتهى خصوصياته
ما ذكره من وضع الجمع للمعنى الشامل للمراتب ليكون الموضوع له فيه ايضا عاما محل تامل والظاهر ان صيغ الجموع موضوعة لنفس آحاد ما فوق الاثنين من دون
الجماعة لا ان نفس مفهوم الجماعة مما وضعت له فاذا دخلت عليها لام الجنس كانت اللام فيها اشارة الى مطلق الجنس الحاصل في ضمن الافراد وفائدة لا باعتبار
وجوده في ضمن المتعدد بل يكون الملحوظ مجرد الماهية فيكون مفاده كالمفرد المعرف بها كما تقول فلان يركب الخيل او لا اتزوج النساء فانه ليس المراد ركوب الزائد
على الاثنين وعدم تزويج ما زاد على الاثنين منهن ولا مجاز في لفظ الجمع كما توهم على ما سنبينه انشاء الله تعالى وتارة يلحظ الجنس من حيث وجوده فيما زاد على اثنين ع
وارادة جنس الجماعة المفهوم من الجمع ان امكن الا انه كما ترى بعيد عن اللفظ ظاهره بذلك كما ذكر فلا يتعقل واسم الجنس عبارة عن اللفظ الموضوع
لتلك الماهية المطلقة من دون ملاحظة الافراد والتعدد على ما هو مناط الاطلاق فقد تم فليس المثنى والمجموع من اسم الجنس وان انتهى الى الجنس كما في لا اتزوج

الاستيفا

التبيان فيما اشرنا اليه وقد صرح بوضع اسماء الاجناس للمهية المطلقة غير واحد من محققي اهل العربية كنجم الائمة والازهري وظ التفتازاني
في مطوله وذهب بعضهم الى وضعها للفرد المنتشر كالنكرة والاول هو الاظهر لتبادر نفس الجنس عند سماعه مجردا عن اللواحق الطارية ولاتمام المفهوم
منه عند دخول اللام عليه او لا التي لنفي الجنس ولو كان موضوعا للفرد المنتشر لكان مجازا او موضوعا هناك بالوضع الجديد وكلاهما في غاية البعد
اذ لا وجه لالتزام التجوز في مثله مع كثرته وعدم خروجه عن النظم كما يظهر بالتتبع في الاطلاقات والقول باختصاص وضعه بتلك الحال كالتزام خروج عن ظ
الطريقة في الاوضاع ولا يرد ذلك في النكرة نظرا الى كونها حقيقة في الفرد المنتشر اذ يمكن ان يقال بكون نفس اللفظ فيها دالا على الجنس والتنوين على الخصوصية
فوضعه للجنس المطلق لا ينافي اطلاقه على الفرد مع دلالة شيء اخر على ارادة الخصوصية بخلاف ما لو قيل بوضعه للفرد اذ لا يمكن ارادة الجنس منه اذن
على الحقيقة فظهر بما بينا ان النكرة دالة على الفرد المنتشر لا بوضع واحد بل بوضعين فان نفس اللفظ تدل على الجنس المطلق والتنوين اللاحق
له على كون ذلك الجنس في ضمن فرد فيدل مجموع الاسم والتنوين على الفرد المنتشر وهذا هو المراد بكون النكرة حقيقة في الفرد المنتشر لا بمعنى انها
موضوعة للفرد المنتشر بوضع مخصوص فلا تغفل ومن هنا يظهر هو تدافع لما ذكرناه من وضع اسماء الاجناس للمهيات المطلقة فانها القابلة
لاعتبار ما يدل عليه لطواري الطارية على اللفظ من اللام والتنوين وعلامتي التثنية والجمع من الخصوصيات فانه اذا دل تجرد اللفظ على المعنى
المطلق صح تقييده بتلك القيود بخلاف ما لو قلنا بوضعها للفرد والمعرف بلام الجنس هو ما دخل عليه لام الجنس وهي التي يشار بها الى الجنس وهي التي
يشار بها الى الجنس فيفيد تعريف الجنس والاشارة اليه فنفس اللفظ وان دل على الجنس الا انه لا يفيد تعريفه والاشارة اليه من حيث تعينه بل انما يدل
عليه ظ وانما يستفاد التعيين من اللام الداخلة عليه وما ذكره نجم الائمة من ان هذه الفائدة مما يقوم بها نفس الاسم المجرد عن اللام فالحق ان تعريف اللام
مثله لفظي ليس على ما ينبغي وسيظهر لك حقيقة الحال وعلم الجنس ما وضع للجنس بملاحظة حضوره وتعينه في الذهن فمدلوله كمدلول المعرف بلام الجنس و
لذا كانا من المعارف ومجرد اسم الجنس وان دل على المهية كما مر الا ان مدلوله لم يتقيد بشرط الحضور فان قلت ان اللفظ اشارة الى معناه فلا يكون مدلوله
الا حاضرا في الذهن فما الفارق بين الامرين قلت فرق ظاهر بين حصول الصفة للشيء واعتبارها معه فالمهية اذا اخذت مطلقة كانت منكرة لعدم ملاحظة التعيين
معها فلفظ اسد يدل على المهية المعروفة من غير تقييد لها بالحضور في الذهن وان لزمها الحضور عند دلالة اللفظ عليها فهو دال على المهية المطلقة
والحضور في الذهن من لوازم الدلالة ولفظ اسامة موضوع للمهية الحاضرة في الذهن فالحضور والتشخص في الذهن مأخوذ في وضعها وبتعبير اوضح
قد يوضع اللفظ للمهية الخارجية سواء حصل عند العقل اولا لكن دلالة اللفظ عليها يستلزم حصولها فيه حال الدلالة فليس خصوص المقيد بالحضور
هو الموضوع له وقد يوضع للمهية المقيدة بالحضور في الذهن فالحضور بالفعل فيه قيد للوضع مأخوذ فيه وليس ما عداه من موضوع اللفظ فالاول هو
حال الوضع في اسم الجنس والثاني هو الحال في علم الجنس والمعرف بلام الجنس والعهد الذهني فظهر بذلك ما في كلام نجم الائمة حيث بنى على ان التعريف
في اللام لفظي في الجنس والاستغراق والعهد الذهني وان اللام المفيدة للتعريف حقيقة هي التي للعهد الخارجي لا غير وبنى ايضا على ان التعريف في علم الجنس
من قبيل التعريف اللفظي قال بعد توجيه كلامهم في جعل الاعلام الجنسية من المعرف الحقيقي اقول اذا كان لنا تانيث لفظي كغرفة وبشرى ونسبة لفظية
نحو كرسي فلا باس ان يكون لنا تعريف لفظي اما باللام كما ذكرنا قبل واما بالعلمية كما في اسامة انتهى فعلى هذا لا فرق بين اسم الجنس وعلم الجنس في المعنى وكذا
بينه وبين المعرف بلام الجنس وانما الفرق بينهما في الامور اللفظية قلت وتنقيح المرام يتم ببيان معنى التعريف في المقام فنقول ان التعريف هو تعيين الشيء و
احضاره في الذهن من حيث كونه معينا اما في الخارج او في الذهن فلا منافاة بين الكلية والتعريف اذ الكلي متعين في الذهن فاذا اريد به من حيث تعينه فيكون
معرفة والا كان نكرة فلفظ انسان مع قطع النظر عن لواحقه العارضة له نكرة لدلالتها على الطبيعة المطلقة وكذا لو لحقها التنوين بل زيد به تنكيرا اذا كان تنوين
التنكير ولو لحقه لام التعريف كانت اشارة الى الطبيعة الحاضرة في الذهن اذ بنفس لفظة الانسان تحضر المهية المخصوصة في الذهن فيشار باللام اليها فيكون لفظة
الانسان معرفة لاشارته الى الشيء المعين فيكون معرفة فتبين اذن فرق بين بين انسان والانسان واسد واسامة وان كان اللفظ اشارة الى المعنى فيهما الا ان الاول
اشارة الى المعنى مع عدم تعينه فيتعين بتلك الاشارة والثاني اشارة الى المعنى المتعين قبل تلك الاشارة ثم وبما ذكرنا ظهر الوجه في كون الضماير الغائبة الى النكرات
معرفة وذلك لتعين معانيها في الذهن وارادة ذلك المعين من ضمايرها كما هو الحال في العهد الذكري اذا كان نكرة كما في قوله تعالى الى فرعون رسولا فعصى فرعون
الرسول وبالجملة المعرفة ما دل على معنى معين وذلك التعين اما ان يكون لتعين المعنى بذاته كما في الاعلام الشخصية ولفظ ما يعينه كذلك اما في الخارج كما
في الضماير الراجعة الى النكرات المعينة بحسب الواقع وامثلة الاشارة اذا اشير بها اليها فان تقدم المرجع وخصوص الاشارة بها قاض بتعين معانيها او في الذهن
كما في المعرف بلام الجنس ونحو علم الجنس لوضعه للمهية الحاضرة في الذهن كما مر وهي بهذه الحيثية معينة متشخصة فيه ويجري القسمان الاخيران في الموصوف و
المضاف الى المعرفة فما ذكره من ان التعريف في المعرف بلام الجنس وغيره مما مر لفظي ليس على ما ينبغي لما عرفت من ظهور الفرق بين المهية المرسلة والمقيدة بالحضور
في الذهن كيف ولولا ذلك لجرى ما ذكره في الموصولات والضماير واسماء الاشارة والمضاف الى المعارف والقول بنفي التعريف عن جميع ذلك خروج عن كلام
القوم بل نقول يجري ما ذكره في المعرف بلام العهد ايضا اذا كان المعهود كليا كما في قولك اكرم رجلا وليكن الرجل عالما اذ ليس للتعريف هناك الا من جهة كونه
اشارة الى المعنى الحاضر بالبال المتقدم في الذكر فلا تعين له الا من الجهة المذكورة وهي بعينها جارية في جميع المذكورات وقد اعترف هو بكون اللام في العهد
الخارجي مفيدا للتعريف على الحقيقة والعهد الذكري من اوضح صوره هذا وقد ظهر بما قررنا انه ليس التعريف في الاستغراق الا من الجهة المذكورة دون تعين
معناه بحسب الواقع من جهة استغراقه لجميع الاحاد اذ لو كان ذلك باعثا على التعريف لجرى في غيره من نحو كل رجل وكل عالم ولا يتوهم احد اندراجه في المعرفة
اذ لا تعين له باحد الوجوه الثلاثة المذكورة فلا تغفل فان قلت على ما ذكرت يكون انسان والانسان اسمين للصورة الذهنية الحاصلة في العقل فاطلاقهما على
الفرد يكون مجازا وعن الحاجبي ان اعلام الاجناس وضعت لاعلام الحقائق الذهنية كما اشير باللام في نحو اشتر اللحم الى الحقيقة الذهنية فكل واحد من هذه الاعلام

موضوع للحقيقة في الذهن متحدة بها او بغيرها ولغيرها وضعا واذا اطلق على فرد من الافراد الخارجية يكون هذا استعمالا فلا ينبغي لك ان توضع
بل المطابقة الحقيقة الذهنية لكل فرد خارجي مطابقة كل كلي عقلي لجزئياته الخارجية قال نجم الائمة ولم يصرح المص بكونه استعماله في الفرد الخارجي
مجازا ولا بد من كونه مجازا على مذهبه وكذا ينبغي عنده ان لا يقع اسامة على الجنس المستغرق خارجا فلا يقال اسامة كل الا الاسد الذي لان الحقيقة الذهنية
ليس فيها معنى الاستغراق كما ليس فيها التعيين انتهى ويظهر منه بعد ذلك سبب الوجه المذكور وانه التزام لوازمه لما الزمه على الحاجبي ولا يخفى عليك ان
التزام ذلك في غاية البعد اذ المحتاج اليه في غالب الاستعمالات هو الحكم على الافراد الخارجية والاخبار عنها وبيان احوالها فيلزم التجوز في غالب الاستعمالات
وهو في غاية البعد بل الاوجه المقول به فيلزم من فساد اللازم المذكور وبطلان ملزومه وهو ما ذكره في معنى المعرف بلام الجنس والاعلام الجنسية قلت
لا يلزم على ما ذكرنا ان يكون اعلام الاجناس ونحوها اسماء للصور الذهنية بل نقول انها اسامي للامور الخارجية من حيث كونها متصورات عند العقل
حاضرات لديه فان لفظة الاسد مع قطع النظر عن اللام اشارة الى الجنس الخارجي على ما هو التحقيق من وضع الالفاظ للمعاني الخارجية دون الصور الذهنية
فبتكلمنا بنفس اللفظ يحصل الماهية الخارجية في الذهن واللام كما يأتي بيانه للاشارة فيكون المعرف بها اشارة الى الطبيعة الخارجية الحاضرة في الذهن
وهو ما اردناه وكذا الحال في اعلام الاجناس بل وكثير من المعارف الا ترى ان المعهود الذكري اسم للشيء الخارجي من حيث معهوديته في الذكر وحضوره
عند العقل وهو مع كونه اشارة الى الشيء الحاضر عند العقل اسم للشيء الموجود في الخارج فتبين عدم المنافاة بين الامرين فعلى هذا لا يلزم من استعماله
في الامر الخارجي مجاز في الاستعمال في شيء مما ذكره وما ذكره المحقق الاسترابادي مبني على القول بكونه اسما لنفس الحقيقة الذهنية كما يتراءى من المنقول من كلام
الحاجبي وهو خلاف التحقيق وتنزيل لكلامه بما ذكرنا فلا تغفل هذا وقد عرفت مما بيناه تحقيق الحال فيما مر من المفرد المعرف بلام الجنس واعلام الجنسية
وانه لا فرق بينهما الا في كون المفرد المعرف اشارة الى الطبيعة الحاضرة بواسطة اللام وعلم الجنس انما هو لذلك ولا يذهب عليك ان الفرق المذكور يرجع
الى شيئين احدهما في كون الدال على الحضور في الذهن جزء الكلمة في الثاني وفي الاول اداة التعريف ثانيهما ان في المعرف معنى الاشارة من جهة اللام بخلاف
العلم فانه اسم للطبيعة الحاضرة فهناك تفيد في نفس تركيب المعنى بخلافه فيما يظهر من افاضل المتأخرين ويمكن ان يحصل الفرق بينهما في الاول حيث يكون في العلم
بينهما ان علم الجنس دال بجوهره على حضور الماهية في الذهن والمعرف بواسطة اللام وليس علمها ينبغي وقد ظهر مما تقدم من البيان المذكور معنى النكرة والفرق بينها
وبين كل من اسم الجنس وعلمه والمعرف بلامه وكذا يتبين معنى الجمع الفرق بينه وبين المذكورات واما اسم الجمع فالظاهر انه كالجمع في المعنى وانما الفرق بينهما في ان
للجمع مفردا من لفظه بخلاف اسم الجمع نعم لا يبعد ان يقال بكون الجمع اسما لخصوص مراتب الكثرة واما اسم الجمع فيحتمل القدر المشترك بين الجمع فيكون الوضع والموضوع
له فيه عامين واما اسم الجنس الجمعي فهو كغيره من اسماء الاجناس فيكون موضوعا لمطلق الجنس لكن الفرق بينهما انه خص في الاستعمال بما فوق الاثنين
فعدم اطلاقه على الواحد والاثنين من جهة الاستعمال لا الوضع كذا ذكره نجم الائمة ثم اما المعرف بلام العهد والاستغراق فسيظهر الحال فيه في المقام الاتي
انشاء الله المقام الثاني في بيان معنى اللام اعلم ان هناك معاني استظهرت للام لا بأس لو نقلناها ثم اتبعناها بما هو التحقيق في المقام فنقول ان المذكور
لها ثلثة احدها الجنسية وهي نوعان احدهما ان تكون اشارة الى الجنس من حيث هو هو من دون ملاحظة شيء من خصوصيات الافراد والجزئيات كما في قولهم
الرجل خير من المرأة فان ليس المراد بالرجل سوى ماهية الرجل من حيث هي ولذا دلالة فيه لفظا على خيرية شيء من افراده بالنسبة الى افراد المرأة فيصدق الحكم المذكور
ولو كان جميع افراد المرأة في الخارج خيرا من افراد الرجل ثانيهما ان يراد به الجنس لكن لا من حيث هو بل بملاحظة الفرد فيتعلق الحكم فيه بالجنس من جهة حصوله
في ضمن الفرد كما في قولك لا انكح المرأة ولا اتزوج النساء ولا اشرب الماء الى غير ذلك فان الحكم فيها لا يتعلق بالجنس من حيث هو بل انما تعلق به بملاحظة حصوله
في الافراد فيثبت هناك حكم الفرد كليا في النفي وجزئيا في الاثبات او كليا ايضا فيما يأتي بيانه ان شاء الله وكان الغالب في لام الجنس هو الثاني ثانيها الاستغراق
وهو ان يكون اشارة الى جميع افراد مدخوله وهو ايضا قسمان حقيقي وعرفي ويفسر بوجهين احدهما ما ذكره التفتازاني في مطوله وهو انه ان كان المراد جميع
افراد المفهوم من اللفظ حقيقة كان الاستغراق حقيقيا كما في قوله تعالى وهو بكل شيء عليم فان المراد من لفظة الشيء مطلق الشيء لغة وان كان المراد جميع
افراد المفهوم منه عرفا في ذلك المقام كان الاستغراق عرفيا كما في قولك جمع الامير الصاغة فان المتبادر منه عرفا في خصوص المقام هو صاغة البلد وملكة
الامير فيكون الاستغراق فيه بالنسبة الى ذلك المعنى لا ما وضع له ثانيهما ما ذكره التفتازاني في شرح المفتاح وتبعه السيد الشريف وجعله بعض المحققين
اقرب الى التحقيق وهو ان الشمول ان كان حقيقيا بان لا يخرج عنه شيء من افراد متعلقه كان الاستغراق حقيقيا وان لم يكن شموله كذلك لكن يعد في العرف
شمولا كان الاستغراق عرفيا فالاستغراق الحقيقي على المعنيين لا اختلاف فيه واما العرفي فيختلف بملاحظة اختلاف العرف في المقامات على التفسيرين
والفرق بين المعنيين ان الخروج من مقتضى الحقيقة اللغوية في الاستغراق على الاول في مدخول الاداة والاستغراق فيها على حد سواء وعلى الثاني
يكون الخروج في الاستغراق فيكون التصرف في نفس الاداة اقول لا يخفى ان ملاحظة العرف في مدخول اللام في جعل الاستغراق عرفيا انما يتم اذا بني على
ذلك لو لزم ان يكون جميع الالفاظ المستعملة في غير معانيها اللغوية مما استعملت في خصايصها العرفية ومجازاتها اللغوية اذا تعلقت بها اداة الاستغراق
العرفي لا الحقيقي وذلك مما لا يتوهمه احد منهم فليس المناط في كون الاستغراق حقيقيا او عرفيا كون مدخوله مستعملا في حقيقته الاصلية او فيما يفهم
منه في العرف العادي مطلقا ولو بمعونة المقام فتعين البناء على الوجه الثاني في تعيين القسمين فالاستغراق الحقيقي ما يكون شموله حقيقيا والعرفي
ما كان الشمول فيه عرفيا لكن لا يخفى عليك ان البناء على ما ذكر يشكل ايضا بان الشمول في قولك جمع الامير الصاغة ليس شمولا لجميع افراد الصاغة
فيكون جمعه لجميع صياغ مملكته منزلا في العرف منزلة جمع جميع صياغ العالم كما لا يخفى وكان التحقيق في المقام ان يقال باتحاد مدخول اللام في الحالين والعموم
من اداة العموم الداخلة على اللفظ هو الشمول والاستغراق فيهما لكن قد يراد منها الشمول لجميع افراد مدخولها وقد يراد بها الشمول لنوع خاص مما يساعد
عليه المقام او العرف فالاول هو الحقيقي والثاني هو العرفي فلا فرق بينهما بملاحظة مدخول الاداة لا في اداة الشمول بها وانما الفرق بينهما في كيفية الشمول

في العبارة قصور

لا غبرة فيه

لا غير فتنبه جدا وثالثها ان يكون للعهد اي الاشارة الى المعهود وهو على ما فسره التفتازاني ان يكون اشارة الى الحصة من الحقيقة معهودة بين المتكلم
والمخاطب واحدا كان او اثنين او جماعة وعنه في التلويح تحديد اللام التي بها اشير الى حصة معينة من الحقيقة قلت وتخصيص العهد بكونه اشارة الى للعهد
الحصة خلاف الظ فان المعهود قد يكون جنسا بل وجميع الافراد فانه اذا تقدم ذكر الجنس او جميع الافراد ثم اشير بالمعرف باللام اليه من حيث تقدمه في الذكر
ومعهوديته عند المخاطب كان اللام للعهد عند التحقيق فالحق التعميم في ذلك ولذا فسره بدر الدين بما يعم الاشارة الى الحصة وغيرها حيث عرفه بانه ما عهد
مضمونها بتقدم ذكر او علم وكذا اطلق المحقق الاسترابادي في تحديده وكان الحامل له على التخصيص ان ملاحظة المعهودية اعتبار زايد لا حاجة اليه مع
ارادة الجنس والاستغراق اذ يمكن الاهتداء اليهما من دون ملاحظة كونهما معهودا بخلاف ما لو كان اشارة الى الحصة اذ تعيينها للحصة المخصوصة انما
يكون بالعهد وانت خبير بان ما ذكره انما يفيد عدم لزوم اعتبار العهدية عند ارادتهما لا عدم صحته لو اعتبرت غاية الامر انه لا يكون فيه فائدة ح اعتبارها
على انه قد يتصور فيه بعض الفوايد ايضا كما لا يخفى ثم ان ما ذكره من تخصيص العهد بكونه بين المتكلم والمخاطب غير متجه لانه اذ يكفي فيه المعهودية عند المخاطب
اذا علم به المتكلم وان لم يكن معهودا بينهما ولذا فسره نجم الائمة بالتي عهد المخاطب مطلوبها مصحوبها قبل ذكره وهو ظ اطلاق العبارة المنقولة عن بدر
الدين وقد يقال ان المراد بمعهوديته بينهما مجرد علمهما به ولا يخفى بعده عن العبارة ثم ان العهد قد يكون خارجيا كقولك خرج الامير وحكم القاضي اذا لم
يكن في البلد امير او قاض سواه مشتهرا غيره وقد يكون ذكريا اما مصرحا به سابقا كقوله تعالى كما ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول او مذكورا
ضمنا وقد يعبر عنه بالعهد التقديري كما في قوله تعالى وليس الذكر كالانثى فان خصوص الذكر غير مذكور سابقا لكن قوله ما نذرت لك ما في بطني محررا يدل
عليه بالالتزام وقد يكون حضوريا اما محسوسا كقولك لمن يشتم رجلا بحضرتك لا تشتم الرجل او غيره كما في قوله تعالى الآن وقد عصيت قبل واليوم اكملت لكم
دينكم هذا واعلم ان الفرق بين كل من الجنس والاستغراق واضح لا خفاء فيه وقد يفرق بينهما وبين العهد بان العهد اشارة الى الحصة بخلاف الاخرين
فان احدهما اشارة الى نفس الطبيعة الحاضرة والاخر الى جميع الافراد وفيه ما قد عرفت من ان العهد قد يكون اشارة الى نفس الطبيعة او الى جميع الافراد
وقد يفرق ايضا بان العهد يتوقف على علم سابق بخلافهما وفيه ان العهد الحضوري لا يتوقف على علم سابق بخلافهما اذ هو اشارة الى الحاضر حال
التكلم كما ان اللام التي للجنس اشارة الى الماهية الحاضرة في الذهن بلا فارق بينهما الا في كون الحضور في احدهما خارجيا والاخر ذهنيا فالاظهر في
بيان الفرق ان يق ان العهدية يتوقف على امر خارج عن مدلول اللفظ به يتحصل العهد من تقدم ذكر او حضور حال التكلم ونحوهما بخلاف الجنس
والاستغراق اذ لا حاجة فيهما الى ذلك فان الاول اشارة الى الطبيعة الحاضرة عند سماع مدخوله فيكون اللام اشارة اليه من غير حاجة الى ملاحظة
امر اخر غير مدخوله ونظيره القول في الاستغراق نعم قد يكون فهمه في بعض المقامات متوقفا على قيام دليل دال على عدم ارادة الجنسية كما في المفرد المعرف
على ما يأتي وليس ذلك مما يحصل به الاستغراق وانما هو صارف له عن ارادة الجنسية بخلاف العهد فان قوامه بالمعرفة الخارجية وقد ظهر مما قررنا عدم
اندراج العهد الذهني في افراد العهد اذ الانتقال هناك الى الفرد ليس بسبب معهوديته وحصول العلم به خارجا عن تلك العبارة بل من جهة عدم صحة تعلق
ذلك الحكم الا بالجنس في ضمن بعض الافراد خاصة كما في قولك اكلت اللحم وشربت الماء واكله الذئب ومررت على اللئيم ونحو ذلك فان الامور المذكورة
مما لا ربط لها بالطبيعة من حيث هي وانما يتعلق بها في ضمن الافراد ولا يراد في ضمن جميع الافراد اما لعدم قابليتها لذلك كما هو ظ في كثير من امثلته
او لدلالة المقام على خلافه والحاصل ان الانتقال الى الفرد انما يكون من الجنس بتوسط القرينة القائمة في المقام فاللام اشارة الى الجنس ويكون الفعل
المتعلق به دالا على كون ذلك الجنس في ضمن بعض الافراد كما لا يخفى بعد التأمل في موارد استعماله وتوضيح المقام ان المعرف بلام الجنس قد يكون متعلقا
بالفعل والترك وعلى التقديرين اما ان يقع متعلقا للتكليف او الاخبار وعلى الاول يكون المراد هو الطبيعة في ضمن بعض الافراد وعلى الثالث يراد في
ضمن الجميع لتوقف الترك عليه وكذا على الرابع في وجه قوي فكما يعد بعض ذلك من لام الجنس قطعا فليعد الباقي ايضا من ذلك لاتحاد المناط في الجميع وبالجملة
انا لا نعقل فرقا في المستعمل فيه في قولك اهن اللئيم ومررت على اللئيم ولا تكرم اللئيم وما رأينا اللئيم فانه قد جعل المتعلق للحكم في كل منها هو جنس اللئيم
ولا يتعلق ذلك الحكم المذكور الا بالفرد غير انه في الثاني في ضمن احد الافراد وهذا القدر اللازم في الاول ولا يكون الثالث الا بتركه في ضمن الجميع وكذا الرابع
الا مع انتفائه في الكل وهذه كلها خارجة عن مدلول نفس اللفظ وانما تأتي بملاحظة المقام فلا وجه لجعل بعضها لتعريف الجنس وبعضها لارادة الفرد نظرا
الى ما بل المستعمل فيه في الجميع واحد فليس المعرف باللام في المقام مستعملا في خصوص فرد ما كما قد توهم ومما قد يشير الى ذلك ملاحظة ما ذكرناه من امثلة الوجه
الثاني من وجهي الجنس لوضوح ان اللام هناك ليس لتعريف شيء من الافراد وقد نصوا على كونه لتعريف الجنس مع عدم تعلق الحكم المتعلق به الا بالطبيعة
في ضمن الفرد فكذا في المقام وتفصيل الكلام في المرام ان المعرف باللام في نحو مررت على اللئيم يحتمل وجوها احدها ان يراد به الطبيعة المطلقة الحاضرة في الذهن
من غير ان يراد به خصوص الفرد او يطلق عليه وانما يفهم حصول تلك الطبيعة في ضمن الفرد من نسبة المرور اليه فيكون الخصوصية مفهومة من الخارج من غير ان يكون
للفظ فيه مدخلية ثانيها ان يراد بها الطبيعة مع الخصوصية الحاصلة في ذلك الفرد بان يستعمل في مجموع الامرين فيكون مستعملا في خصوص الفرد الذي وقع
المرور عليه ثالثها ان يراد به الطبيعة مع خصوصية ما ليكون مستعملا في فرد ما من الطبيعة كما هو المفهوم للمخاطب عند سماع الكلام اذ لا يتعين عنده شيء
من الافراد رابعها ان يراد به الفرد ويطلق عليه لا من حيث خصوصيته بل من حيث مطابقته لتلك الحقيقة فيكون ما استعمل فيه اللفظ هو تلك الطبيعة المطلقة
الا انه اطلق على الفرد مع ارادة تلك الطبيعة منه والحال في الوجه الاول ظ لكونه مستعملا فيما وضع له قطعا فهو حقيقة بلا اشكال وبيان الحال في الوجوه الاخر
يتوقف على تفصيل القول في اطلاق الكلي على الفرد وبيان الحال فيه فنقول ان اطلاق الكلي على فرده يتصور على وجهين احدهما ان يستعمل في الطبيعة و
الخصوصية بان يراد منه خصوص الفرد ولا تأمل اذن في كونه مجازا لاعتبار غير الموضوع له معه فيما استعمل اللفظ فيه فيكون مفاد ذلك اللفظ خصوص ما استعمل
فيه من الفرد من غير ان يتعدى الى غيره لعدم صدق تلك الخصوصية المأخوذ فيه على غيره فيختص مدلول ذلك اللفظ فيه ومن ذلك ايضا ان يستعمل في الطبيعة

وخصوصيتها فى الجملة وذلك بان يراد منه فرد ما لاعتبار غير الموضوع له فيكون مجازا ايضا ثانيهما ان يستعمل فى الطبيعة المطلقة ويطلق على الفرد من جهة
انطباقه على الطبيعة وصدقها عليه لا من جهة خصوصيته وتشخصه وان شئت قلت انه يستعمل فى الفرد من جهة انطباقه على الطبيعة فالطبيعة المطلقة
مرادة منه قطعا غير ان ما اطلق عليه الفرد من جهة كونه مصداقا له متحدا معه فقد اطلق اللفظ مع ارادة الطبيعة منه على الفرد لاتحاده معها الا ترى
ان هذا الوجه انما يفيد ثبوت مفهوم الرجولية لذلك الفرد فهو بمنزلة حمل ذلك المفهوم حملا متعارفا وان كان هناك فرق بينهما يأتى الاشارة اليه
وهو بخلاف ما اذا استعمل فى خصوص الفرد فانه لا يراد منه اذن معنى الكلى بل المستعمل فيه هو خصوص الفرد فيكون حمله على ذلك الفرد حملا ذاتيا لاتحاد
الموضوع والمحمول فيه بالذات ولذا كان اللفظ هناك مجازا وههنا حقيقة لاستعمال اللفظ فيما وضع له من غير ضم شئ اليه فان قلت لا شك فى كون
الفرد مغايرا للطبيعة من جهة اشتماله على الخصوصية فان اريد من اللفظ الطبيعة المطلقة فلا اشارة فيه اذن الى الفرد ولو اطلق عليه وان اطلق على الفرد
كان المستعمل فيه مغايرا للموضوع له حسبما ذكر فكيف يدعى استعماله فيه مع فرض اطلاقه على الفرد وبالجملة لا فرق بين الاطلاق على الفرد والاستعمال
فيه مع ان اطلاق اللفظ على المعنى هو استعماله فيه ح فبعد فرض استعماله فى الطبيعة المطلقة كيف يحق باطلاقه على خصوص الفرد وهل هو الا من قبيل
استعمال اللفظ فى معناه الحقيقى والمجازى قلت لما كان الفرد متحدا مع الطبيعة فى الخارج وكانت النسبة بين الطبيعة والتشخص نسبة اتحادية بحسب
الخارج كان هناك اعتباران احدهما ملاحظة الفرد من حيث كونه هى الطبيعة والاخر من حيث اشتماله على التشخص فان اطلق عليه اللفظ بملاحظة
الجهتين معا كان مستعملا فى خصوص الفرد وكان مجازا حسبما قدمنا وان استعمل فيه من جهة كونه هى الطبيعة نظرا الى اتحادهما معا كان حقيقة ولم يكن اللفظ
مستعملا الا فى الطبيعة غاية الامر ان تلك الطبيعة مقيدة فى الواقع بالتشخص لا يوجد الا كذا يكون المستعمل فيه هو الطبيعة المقيدة مع خروج القيد عن
المستعمل فيه هو الطبيعة المقيدة مع خروج القيد عن المستعمل فيه فيكون التقييد معتبرا فيه وهو معنى الحصة وكما ان استعمال الكلى فى الفرد ليس استعمالا
فيما وضع له كذلك الحال فى الحصة لدخول التقييد فيها وان كان القيد خارجا لانا نقول انه ليس المستعمل فيه فى المقام هو الحصة من الطبيعة بل ليس مستعملا
الا فى مطلق الطبيعة الحاصلة هناك اذ من البين ان الطبيعة لا بشرط حاصل فى الطبيعة مع شرط شئ فالتقييد والقيد خارجان عن المستعمل فيه وان كانا
من لوازم ما اطلق عليه فخصوصية الحصة والفردية غير ملحوظة فيما استعمل اللفظ فيه وانما هما من لوازم اطلاقه على الفرد ومن الظاهر ايضا ان دلالة اللفظ
على الطبيعة اللابشرط اعنى ما استعمل فيه فى المقام غير مفتقر الى ملاحظة قرينة تقيده اذ المفروض وضعه بازائها فلا حاجة فى استعماله فيها الى القرينة
واما فى اطلاقه على الفرد اعنى كون المستعمل فيه هو تلك الطبيعة المقيدة بحسب الواقع وان كان القيد والتقييد خارجين عنه فيفتقر الى ضم قرينة اليه حتى
يعلم ذلك كان يقول هذا الرجل وهذا الفرس هذا البستان كون الرجل والفرس والبستان بدلا او عطف بيان لهذا دال على اطلاقه على ذلك فح يتم
باطلاق الكلى على فرده وكون المستعمل فيه هو الطبيعة الحاصلة فى ضمنه فصح القول باطلاق الكلى ح على فرده واستعماله فى الطبيعة المطلقة لاتحادهما
من الجهة المذكورة الا ان ذكر الاطلاق على الفرد كانه اوضح فى المقام من ذكر الاستعمال فيه لظهور الاخير فى اعتبار الخصوصية وكيف كان فظهر انه ليس اطلاقه
على الفرد واستعماله فى الطبيعة اطلاقا له على معنيين كما توهم فى الايراد ومما يوضح ما قررناه ملاحظة قولك هذا رجل وهذا الرجل فانه لا يجوز فى شئ
منهما قطعا ومن الواضح انه قد استعمل الرجل فى الطبيعة المطلقة فى المثالين من غير اطلاقه على الفرد فى المثال الاول وانما حمل عليه ليفيد اتحادهما فى
الوجود وفى المثال الثانى قد اطلق على الفرد ولذا كان قولك هذا رجل مشيرا به الى البستان كذبا لا غلطا بخلاف قولك هذا الرجل مشيرا به اليه فانه غلط و
ليس ذلك الا لاطلاقه ذلك على الفرد مع عدم اتحاده مع مفهوم الرجل وعدم مناسبته له وقد ظهر بما قلنا ان حمل الكلى على الفرد غير اطلاقه عليه فان اطلاقه
على الفرد يستلزم حمله عليه كما لا يخفى اذا تقرر ما ذكرناه فقد اتضح الحال فى كل من الوجوه الثلثة الاخيرة فان كلا من الوجهين الاولين مجاز لاعتبار ما يزيد
على الطبيعة فى كل منهما والثالث حقيقة لاستعماله فى مطلق الطبيعة وانما اطلق على الفرد حسبما عرفت بقى الكلام فى تعيين المراد بالمعهود الذهنى من الوجوه
المذكورة فنقول ان الذى يقتضيه الاصل فى ذلك هو الوجه الاول لوضع مدخول اللام للطبيعة المطلقة وكون اللام للتعريف فيكون لتعريف تلك الطبيعة
ولا يدل الحكم بالمرد عليه الا على كون الطبيعة فى ضمن الفرد وهو لا ينافى ارادة الطبيعة اللابشرط من اللفظ ضرورة ان الماهية لا بشرط شئ يجامع الف شرط
وقد ذكروا امثال ذلك فى الماهيات المطلقة المتعلقة للاحكام الشرعية الا ان هذا الوجه بعيد عن ظاهر كلماتهم اذ لا ربط له اذن بالاشارة الى الفرد ولا المعهود
فى الذهن الا ان يجعل ذلك بسبب ما يعلم من دلالة القرينة على كون ذلك فى ضمن الفرد وهو مخالف لظاهر كلامهم فالوجه الرابع اقرب الى ظاهر كلماتهم بل هو
ظاهر كلام التفتازانى فى المطول والظاهر ان اللام ح اشارة ايضا الى الطبيعة غير ان تلك الطبيعة حاصلة فى ضمن الفرد لا اطلاق اللفظ عليه فكانها اشارة اليه
بالتبع من جهة اتحاده بالطبيعة ولما كان احد افراد الطبيعة من الامور المعهودة فى الاذهان وكانت اللام اشارة اليه تبعا حسبما ذكر فاعد ذلك من لام العهد
وانت خبير بان ذلك ليس من حقيقة العهد فى شئ اذ لا معهود هناك حقيقة ولا يراد باللام الاشارة اليه فليس هناك تعريف للفرد على حسب غيره من المعهود
فكان فى جعله من العهد نوع توسع نظرا الى الاعتبار المذكور وانه اصطلاح منهم والوجهان الاخران مما يبعد ارادتهما فى المقام لبعدهما عن اللفظ
نظرا الى اقتضاء استعمال الكلى فى خصوص الفرد التجوز فى مدلول الطبيعة وهو خلاف الظاهر فى المقام مضافا الى لزوم التجوز فى اللفظ المخالف للاصل مع عدم
قيام دليل عليه قد اتضح بما قررنا ان المعهود الذهنى معرفة بالنظر الى ما استعمل فيه اعنى الماهية المطلقة لحضورها فى الذهن والاشارة اليها باللام كما فى غيرها
من الاجناس المعرفة وفى معنى النكرة بالنسبة الى الفرد الذى اطلق عليه اذ لا تعيين فيه الا من جهة اتحاده مع الطبيعة وذلك مما لا يعين الفرد اذ معرفة الشئ بالوجه
العام ليس معرفة لذلك الخاص فى الحقيقة بل معرفة للعام الذى صار وجها لمعرفته فليس اللام فى الحقيقة اشارة الى خصوص الفرد ولا تعريفها له ولذا نصوا
على كونه فى معنى النكرة يعنون به بالنسبة الى خصوص الفرد لا بالنظر الى الطبيعة التى استعمل فيها ولبعض الاعلام كلام فى المقام لجهالته مع تلخيص له وتوضيح
لما يرد عليه ليكون تتميما للكلام فى المرام قال ان ما اشتهر بينهم من ان المفرد المحلى بلام الجنس اذا استعمل فى ارادة فرد ما وسموه المعهود فهو حقيقة غير صحيح لان

[illegible]

معنا الا فهم

لنبّا كلامهم فيما ذكروه انه من باب اطلاق الكلي على الفرد وهو حقيقة فاورد على ذلك امورا منها ان المعرف بلام الجنس معناه الماهية المتعينة في الذهن المعراة
عن ملاحظة الافراد عموما وخصوصا واطلاقه وارادة الماهية باعتبار الوجود خلاف معناه الحقيقي فان قلت ان الماهية المعراة عن ملاحظة الافراد لا يستلزم ملاحظة
عدمها قلت نعم لكنه ينافي اعتبار وجود الافراد وان لم ينافِ تحققها في ضمن الافراد الموجودة ومنها انه لا مدخلية للام في دلالة الكلي على فرد ففيه ان اللام
ملغاة فان اللفظ الموضوع للكلي من حيث هو كلي مدخول اللام لا المعرف باللام فكانه اراد بذلك ان الوجه المذكور انما يفيد كون مدخول اللام بنفسه
حقيقة اذا اطلق على الفرد فاذا جعل معنى المعرف باللام هو معناه الخالي عنه كان اللام ملغاة وان جعل مفاده مغايرا له لذلك فلا يفيد كون المعرف باللام حقيقة
في الفرد ومنها ان المعرف باللام قد وضع للماهية المعراة في حال عدم ملاحظة الافراد ولذلك مثلوا له بقولهم الرجل خير من المرأة ونحوه فاستعمالها في حال
ملاحظة الافراد لم يثبت من الواضع كاستعمال المشترك في اكثر من معنى لا يقال يرد هذا في اصل المادة ايضا بيان انها موضوعة للماهية في حال عدم ملاحظة الافراد
لانا نقول ان استعمالها على هذا الوجه ايضا مجاز وما ذكرناه من كونها حقيقة انما كان من جهة الحمل لا من جهة الاطلاق وهو غير متصور فيما نحن فيه لعدم صحة
حمل الطبيعة على فرد ما ومنها ان ما اطلق عليه المعرف بلام العهد الذهني هو فرد ما كما ذكروه ومن البين انه لا معنى لوجود الكلي في ضمن فرد ما لانه لا وجود له الا
في ضمن فرد معين فوجود الكلي واتحاده مع الفرد انما يصح في الفرد الموجود الذي هو مصداق فرد ما لا مفهوم فرد ما المطلوب هنا من المعرف باللام الجنس ان المفهوم
المذكور مما لا وجود له حتى يتحقق الطبيعة في ضمنه وبالجملة مقتضى ما ذكروه ان المراد بالمفرد المعرف باللام اذا اطلق واريد منه العهد الذهني هو الطبيعة
بشرط وجودها في ضمن فرد ما لا حال وجودها في الاعيان الخارجية ولا يعقل حصول ذلك الا ارادة مفهوم فرد ما من الطبيعة من اللفظ ولا شبهة ان مفهوم
فرد ما مغاير للطبيعة المطلقة ولا وجود له نعم مصداق فرد ما يتحد معها في الوجود وليس مرادهم هنا هذا من باب تشبيه العارض بالمعروض فان قلت هذا
بعينه يرد على قولك جئني برجل فانه اريد به الماهية بشرط الوجود في ضمن فرد ما يعني مصداق فرد ما لا مفهوم فرد ما فلم قلت هنا انها حقيقة ولم تقل فيها بالتجوز
فيه قلت كونها حقيقة من جهة ارادة النكرة الملحوظة في مقابل اسم الجنس وله وضع نوعي من جهة التركيب مع التنوين ونفس معناه فرد ما وهو ايضا كلي وطلبه
يرجع الى طلب الكلي لا طلب الفرد ولا طلب الكلي في ضمن الفرد فالمطلوب منه فرد ما من الرجل لا طبيعة الرجل الحاصلة في ضمن فرد ما الا ان الاتيان بالكلي
يتوقف على الاتيان بمصداق فرد ما وهو فرد معين في الخارج بتعيين المخاطب فلو اراد من قولك جئني برجل جئني بالطبيعة الموجودة في ضمن الفرد فهو مجاز ايضا
لعدم الوجود بالفعل اللازم لصحة الاطلاق بالفعل بخلاف هذا الرجل مشيرا الى الطبيعة الموجودة بالفعل في ضمن فرد ثم قال ومع هذا كله فالعجب منهم انهم
اخرجوا العهد الخارجي عن حقيقة الجنس وهو اولى بالدخول ولعلهم توهموا ان فيهما المطلق واريد الفرد بخصوصه فهو مجاز وهو توهم فاسد لان هذا ليس
معنى ارادة الخصوصية كما بيّنا فان قولنا هذا الرجل انما هو من باب العهد الخارجي الحضوري ولا ريب ان المشار اليه هو الماهية الموجودة في الفرد لا ان المراد ان
المشار اليه هو هذا الكلي لا غيره حتى يكون مجازا انتهى والوجوه المذكورة كلها مدفوعة وفي كلامه مواضع للنظر احدها ما ذكره من ان اطلاق اسم الجنس
الموضوع للماهية المتعينة في الذهن وارادة الماهية بحسب الوجود خلاف معناه الحقيقي فانه ان جعل وجه المخالفة كون الموضوع له امرا ذهنيا فارادة الامر
الخارجي منافية فقد عرفت ما فيه اذ ليس المعرف باللام موضوعا بازاء الامر الذهني بل قد اعتبر فيه الحضور في الذهن من جهة التعريف والاشارة وهو لا ينافي
كونه موضوعا لنفس الماهية او لها باعتبار وجودها في الخارج كما مر بيانه وان جعل وجه المخالفة كونها معراة عن ملاحظة الافراد فاعتبار كونها في ضمن الفرد
ينافيه كما هو ظاهر كلامه ففيه ان المراد بتعريتها عن ملاحظة الافراد عدم ملاحظة الافراد معها لا اعتبار عدمها وهو ايضا قد نص على ذلك وح فلا ينافيه اعتبار
كونها في ضمن الفرد اذا لم يكن مستعملا في خصوص الفرد بل انما اطلق عليه حسبما مرّ تفصيل القول فيه فظهر بذلك ما في قوله لكنه ينافي اعتبار وجود الافراد وان
لم ينافِ تحققها في ضمن الافراد الموجودة فان اطلاقه على الفرد من حيث الوجود في الخارج نظرا الى اتحاده مع الطبيعة المطلقة لا يوجب تجوزا في اللفظ وليس
المراد باعتبار الوجود ما يزيد على ذلك كما عرفت ومن الغريب انه اعترف به بالنسبة الى اسم الجنس ونص على كون اطلاقه على الفرد الموجود حقيقة مع جريان الكلام
المذكور فيه بعينه على ان دعوى المنافاة المذكورة مع ما فيه هو عين ما سيورده بعد ذلك فلا وجه لجعله ايرادا اخر ثانيها قوله لا مدخلية للام اذ لو مع
تسليم ذلك لا يلزم كون اللام ملغاة فان من البين كون اللام مفيدا لتعريفها للحقيقة وهذا هو فائدة اللام كما في غيره والاطلاق الحقيقة على الفرد من الجهة
المتقدمة لا ينافي تعريفها على ان فيها نحو تعريف للفرد من جهة اتحاده مع الطبيعة حسبما مرّ والحاصل ان من البين ان الدال على اطلاق الكلي في المقام على
الفرد هو الحكم المتعلق به كالمرور في المثال السابق او غيره وليس للام مدخلية في الدلالة على اطلاقه على الفرد اصلا كما هو ظاهر وح فجعل ذلك سبيلا لالغاء
اللام مع افادتها تعريف الطبيعة كما هو المفروض غريب ثالثها ما ذكره من ان الوضع انما ثبت حال عدم ملاحظة الافراد فلا بد من الاقتصار عليه لتوقيفية
الوضع فلا يثبت الوضع في حال الملاحظة فان من البين انه اذا اعتبر الواضع تلك الحال في وضعه اللفظ لمعنى فقد صار ذلك المعنى موضوعا له بشرط عدم ملاحظة
الافراد وهو لا يقول به بل هو ظاهر الفساد لوضوح عدم اعتبار ذلك وان لم يعتبر تلك الحال في الوضع بل جعل الموضوع له هو تلك الطبيعة لا بشرط شيء
فمن الواضح كون الاستعمال حقيقة اذا استعمل فيه سواء اطلق على الطبيعة في ضمن الفرد او لا كما اشرنا اليه وقد بنى على مثله الحكم في مواضع متعددة واشرنا الى
ما فيه ومما يستغرب في المقام جدا ايراده بان مثل ذلك بالنسبة الى مدخول اللام اذا اطلق على الفرد كما اشار اليه بقوله لا يقال ثم دفعه بالتزام المجازية هناك
ايضا اذا اطلق على فرد ما نظرا الى انه لا اتحاد للطبيعة بالنسبة اليه وانما هي متحدة مع الفرد المعين فان ذلك ان صح فلا ارتباط له بالكلام المذكور وما اورد
عليه فان مبنى الكلام المذكور على كونه موضوعا للطبيعة في حال تعريتها عن ملاحظة الافراد عموما وخصوصا فيكون اطلاقه عليها حال ملاحظة الفرد بعينه
او مبهما مخالفا لما وضع له والايراد عليه بنفس مدخول اللام يعم الحالين وح فالنقض عنده لذلك الجواب والرجوع الى وجه اخر وهو عدم اتحاد الطبيعة
مع فرد ما كما ترى مما لا ربط له باعتبار كون الوضع في حال التعري عن ملاحظة الافراد وعدمه اذ لو قلنا بشمول الوضع للحالين جرى الكلام المذكور اذ المفروض
وضع اللفظ للطبيعة وعدم حصول الطبيعة الا في ضمن الفرد المعين دون فرد ما فلا يصح اطلاق اللفظ حقيقة على ما لم يوضع له فليس لخروجه عن الموضوع

لخ من جهة انتفاء تلك الحالة الحاصلة في حال الوضع بل لانتفاء اصل المعنى الذي وضع بازائه وقد جعل في تلك جهة الخ في الايراد عليه حسبما ذكرناه فلو
صح ما ذكرناه من ارجاع هذا الايراد اليه فلا وجه لعدّهما ايرادين فالتمسك في احدهما بملاحظة وضعه للطبيعة حال الانفراد فلا يصح اطلاقه عليه حال
ملاحظة الافراد ثم ارجاع ذلك الى عدم وجود الطبيعة هناك اصلا قبل اطلاق اللفظ عليها كما هو قضية ايراده رابعها ما ذكره من ان المراد في المقام
هو الطبيعة في ضمن فرد ما ولا وجود للطبيعة كذلك فان على ما ذكره يكون قد اطلق الكلي على فرد ما مبهم بحسب الواقع ولا ريب ان ذلك غير مراد من العنوان
الذهني بل ولا من الكليات التي يطلق على افرادها الا نادرا فان الكليات المأخوذة على الوجه المذكور مما لا وجود لها في الخارج ولا يمكن ايجادها كذلك
فلا يتعلق بها غرض في الغالب والليث في المثال المفروض قد اطلق على ليثٍ معين بحسب الواقع لكن لم يرد المتكلم بيانه للمخاطب الا بعنوان انه احد الافراد
حيث لم يات بما يدل على التعيين وانما دلت نسبة المرور اليه على كونه في ضمن فرد معين بحسب الواقع غير معين في العبارة وهذا هو المراد باطلاقه على
فرد ما ضرورة ان المبهم على ابهامه مما لا يمكن تعلق المرور ولا شيء من الاحكام الخارجية به وكذا الكلام في نحو ادخل السوق اذا لم يكن هناك سوق معهود
في الخارج فانه قد اطلق على احد الاسواق المعينة بحسب الواقع وقد اتحدت الطبيعة بكل منها فهي لا محالة متحدة مع احدها لا بمعنى الابهام اذ لا
يصدق على شيء منها ولا وجود له في الخارج اصلا ولا مفهوم احدها اذ لا اتحاد للطبيعة اياه بنفسه بل المراد مصداق احدها فالمراد بها الطبيعة المتحدة مع احدها
فهو بهذا المعنى قد اطلق على احدها فالسوق في قولك ادخل السوق قد اطلق على احد الاسواق الخارجية وقد استعمل اللفظ في الطبيعة المطلقة من حيث
انطباقها لا على احد تلك الاسواق وهذا بعينه جار في قولك مررت على الليث الا انه لما كان المرور به معينا بحسب الواقع امكن القول باطلاقه عليه حسب
ما قررناه ولا نظير بذلك صعف قوله انه قد اطلق هنا على مفهوم فرد ما ولا وجود له في الخارج حتى يتحقق الطبيعة في ضمنه وقوله نعم مصداق فرد ما يتحد
معه في الوجود وليس بمراد جزما فانه ان اراد به خصوص الفرد المعين فكذلك لكنه ليس بمراد جزما وان اراد به خصوص احد تلك الافراد الذي يعبر عنه باحد الافراد
فاي شيء اوجب الجزم بعدم ارادته واي مانع من ان يراد من الدخول في السوق الدخول في احد افراده باطلاق السوق عليه من حيث اتحاد الطبيعة معه ضرورة
انها اذا اتحدت مع كل منها فقد اتحدت مع احدها بالمعنى المذكور خامسها اثبات الوضع النوعي للنكرة حيث قال ان له وضعا نوعيا من جهة التركيب
مع التنوين ونفس معنى فرد ما وطلبه يرجع الى طلب الكلي لا طلب الفرد ولا طلب الكلي في ضمن الفرد فالمطلوب صنف فرد ما من الرجل لا طبيعة الرجل الحاصلة
في ضمن فرد ما فان الفعل كما اشرنا اليه ان للتنوين وضعا شخصيا احترفنا الدلالة على كون الكلي المدخول له حاصلا في ضمن الفرد لان مجموع الرجل والتنوين
قد وضع وضعا نوعيا ليدل على فرد ما ليكون المجموع كلمة واحدة بحسب الحقيقة ويكون وضع الرجل الخالي عن التنوين مرتفعا في المقام ضرورة زيادة
حرف اخر في اصل اللفظ الموضوع فيكون كضارب المأخوذ من الضرب في عدم بقاء الوضع الشخصي الحاصل لمبدئه في ضمنه وانما وضعنا المادة والهيئة
للمعنى المعروف بوضع نوعي كما حقق في محله بل لكل من الاسم والتنوين وضع مستقل فلفظ الرجل مثلا خاليا عن اللواحق موضوع لنفس الطبيعة
كما بيناه وهو المعنى الصالح للحوق لطواريه عليه من اللام والتنوين وعلامتي التثنية والجمع ولكل من تلك اللواحق افادة لا ينافي مفاد تلك الكلمة
بل يجامعه لعدم المنافاة بين الطبيعة اللابشرط والخصوصيات الواردة عليه فالاسم المفروض يدل بنفسه على الطبيعة المطلقة والحروف اللاحقة
الطارية عليه تدل على الخصوصيات الحاصلة له والذات مكملة له كيف لو كان لحوق تلك اللواحق مانعا لبقاء الوضع المذكور لانتفى معظم الفائدة
في وضع اسماء الاجناس خالية عن اللواحق وقد عرفت ان احد الشواهد على وضعها للماهية المطلقة هو صلاحيتها للحوق تلك اللواحق ثم ان ما ذكرنا
في المقام من كون معنى النكرة الطبيعة الحاصلة في ضمن فرد ما قد اثبته سابقا في المقدمات حيث صرح بان اسم الجنس الخالي عن اللواحق اذا دخله
التنوين معناه ظاهر في فرد من تلك الطبيعة قال فالمراد به الطبيعة الموجودة في ضمن فرد غير معين سادسها قوله فلو اردت من قولك جئني برجل اه
اما اولا فلانه لا وجه لتقييد الوجود عنه بالفعل مط وكانه مبني على منافاة ارادة فرد ما لكونه موجودا كما مر وقد عرفت ما فيه كيف ولا شك في صحة
ان يقول لمن يجيئني بفرد من افراد الرجل موجود بالفعل الامر ان ما اطلق عليه غير موجود واما ثانيا فبان عدم وجوده حال الاطلاق لا ينافي
صحة استعماله فيه على سبيل الحقيقة اذ ليست النكرة موضوعة بازاء الفرد الموجود حال الاطلاق بل لو وجد بعد ذلك ايضا كان اطلاقه عليه حقيقة
الا ترى انه لو قال ايتني بما فاتناه بما وجد بعد القول المذكور كان ممتثلا وكان سنده جافيا قوله قطعا والحاصل ان النكرة يدل وضعا على الفرد
الخارجي اعني الطبيعة بملاحظة حصوله في ضمن الفرد الخصوصيات الخارجية وان شئت قلت وضع بازاء الطبيعة والخصوصية الخارجية اللاحقة لها
الباعثة على كونها فردا سواء كانت موجودة حال الاطلاق اولا كما يظهر الحال من ملاحظة اطلاقات النكرات سابعها قوله والعجب من هؤلاء انهم اخرجوا
العهد الخارجي اه اذ لا عجب لوضوح الفرق فان اللام في العهد الخارجي ليس لتعريف الطبيعة وانما هو لتعريف الفرد غالبا كما مر والاشارة الى الخصوص المقدم
في الذكر او الحاضر او المعلوم من الخارج من غير كونه اشارة الى الجنس المدلول للفظ اصلا كما هو واضح من ملاحظة امثلته بخلاف الحال في العهد الذهني
اذ ليس للام هناك الا التعريف للجنس والاشارة اليه من حيث حضوره في الذهن غاية الامر ان يراد به الجنس الحاصل في ضمن الفرد لقيام القرينة عليه فليس ذلك
من حقيقة العهد في شيء اذ الفرد الغير المعين غير معلوم ولا متعين عند المخاطب ولا معهود ومعروف مع قطع النظر عن المقام وانما انصرف الذهن اليه من جهة
قيام القرينة عليه فلا اشارة اليه باللام من جهة حضوره بالبال ولا تعينه في الخارج ولذا اخرجناه عن حقيقة العهد اللام في الرجل فيما ذكرنا من المثال لان
جعلنا اللام للعهد الحضوري كان لتعريف الشخص ولا ينافي كون مدخوله مستعملا في نفس الطبيعة فان المقصود تعريفه في ضمن الخصوصية دون نفس الطبيعة وان جعل
للتعريف الجنس كان اطلاقه على الفرد من جهة اتحاد الطبيعة معه فليس خارجا من العهد الحضوري في شيء كما لا يخفى وجميع ما ذكرناه ظاهر لمن اعطى النظر حقه وملاحظة
ما هو الملحوظ في الاطلاق اللفظ في تلك المقامات اذا عرفت جميع ما ذكرناه في معاني اللام فاعلم انه قد وقع الخلاف في المقام في بيان ما وضع له وما يدل عليه بحسب
الحقيقة وكذا في ارجاع بعض المعاني المذكورة الى البعض فيه هنا وجوه واقوال احدها انها حقيقة في تعريف الجنس وسائر الوجوه من الاستغراق والعهد

[illegible]

الخارجي باقسامها والذهني راجعة الى الجنس فيكون اللام في الجميع لتعريف الجنس لا بشرط شيء والاستغراق والعهد الخارجي والذهني امور مفهومة من الخارج اذ
قد يقوم القرينة من ملاحظة المقام وغيره على كون تلك الطبيعة في ضمن جميع الافراد فيكون استغراقا وعلى كونها في ضمن فرد معين بعد ان علم الخصوص من
الخارج فيكون للعهد باقسامها وعلى كونها في ضمن بعض الافراد من غير تعيين فيكون للعهد الذهني فلا تجوز في اللام في شيء من تلك الاطلاقات لاستعماله
فيما وضع له من تعريف الجنس وانما يعلم تلك الخصوصيات من الامور الخارجية وحكي القول به عن الفاضل القوشجي والوجه فيه ثبوت مجيئها للتعريف الجنس كما يعرف
من ملاحظة الاستعمالات وشهادة التبادر وعدم وضوح استعمالها في خصوص شيء من المعاني الاخر لامكان ارجاعها على الوجه المذكور بارادة تعريف الطبيعة
من اللفظ وفهم تلك الخصوصيات من الخارج فلا حاجة الى تكثير معانيها ليلزم الاشتراك او المجاز المخالفين للاصل وفيه ان اللام العهدية ليس الا للتعريف خصوص
الفرد والاشارة اليه وليس فيه تعريف للجنس اصلا الا ترى الى قوله تعالى فعصى فرعون الرسول فانه ليس المراد بقوله الرسول الا الاشارة الى الرسول المقدم في
الذكر واين ذلك من تعريف الجنس والاشارة اليه وان العلم بالملازمة على الفرد من جهة القرينة نظير ما ذكرناه في العهد الذهني ولو كان ذلك لتعريف الجنس لم يفد
تعريف خصوص الفرد والاشارة اليه اصلا لما هو واضح من ان تعريف العام وتعيينه لا يفيد تعريف الخاص وتعيينه اصلا وكذا معرفة الخاص بالوجه العام ليس
الا معرفة لذلك العام دون الخاص كما مر وكذا الحال في الاستغراق بالنسبة الى الجمع فان التعريف والاشارة فيه ليس الا لخصوص الافراد من غير اشارة الى الطبيعة اصلا
كما هو واضح من ملاحظة امثلة الجمع لان ما هو مدخول اللام انما وضع لخصوص الاحاد واللام الداخلة عليه انما يفيد تعريف تلك الاحاد والاشارة اليها واين
ذلك من تعريف الطبيعة ثانيها انها موضوعة لخصوص الجنس والعهد فهي مشتركة بين المعنيين ويرجع الاستغراق والعهد الذهني الى الجنس فيكون الجنس على وجوه
ثلثة فانه اذا اشير باللام الى الجنس فاما ان يكون اشارة الى الطبيعة من حيث هي ومن حيث حصولها في الافراد وعلى الثاني فاما ان يراد به الجنس الحاصل في ضمن جميع
الافراد او بعضها فالاول لتعريف الحقيقة والثاني للاستغراق والثالث للعهد الذهني والجميع يندرج في تعريف الجنس وحكي القول به من العلامة التفتازاني
والمحقق الشريف والوجه فيه ما عرفت من وهن ارجاع العهد الى الجنس فهما معنيان مستقلان والظاهر من ملاحظة الاطلاقات كونها حقيقة في كل منهما على ان
كونه حقيقة في تعريف الجنس في الجملة مما لا كلام فيه وارادة العهد اوضح منه مع وجود المعهود حيث انه اقرب الى الفهم ولذا يقدم على الجنس فيكون اولى بثبوت
الوضع له وانما ارجعوا الاستغراق الى الجنس نظرا الى ان حصول الطبيعة يكون بسبب الاشخاص افرادها في الذهن عند قيام القرينة الباعثة على الانتقال الى جميع الافراد
امر متعين في الذهن فيندرج بتعريف الجنس وقد عرفت الحال في سهولة الامر في ارجاع العهد الذهني الى تعريف الطبيعة وفيه اولا ما عرفت من وهن ارجاع
الاستغراق الى الجنس في الجمع المعرف وانه في كمال البعد بل الظاهر انه فاسد نعم يحتمل القول به بالنسبة الى المفرد المعرف اذا اريد به الاستغراق حسبما مرت الاشارة
اليه وذلك على فرض تسليمه لا يقضي بارجاع الاستغراق مطلقا الى الجنس وثانيا ما سيجيء الاشارة اليه من بعد القول بالاشتراك في المقام ثالثها انها موضوعة لكل
من المعاني المذكورة من غير ارجاع شيء منها الى الاخر فتكون مشتركة بينها لفظا حكاه بعضهم عن ظاهر كلام العلامة التفتازاني في بعض تصانيفه والوجه فيه
انها معان مستقلة يستعمل اللفظ فيها ويراد منه افهامها وارجاع بعضها الى البعض تكلف مستغنى عنه وظاهر الاستعمالات كونها حقيقة في الجميع مما ترجح الاشتراك
على المجاز ولا يستظهار ذلك من ملاحظة موارد استعمالها ويضعفه ما عرفت من ظهور ارجاع العهد الذهني الى الجنس وان القول باشتراكها بين تلك المعاني خلاف
الظاهر بل الظاهر وضعها لمعنى واحد جار في الجميع حسبما يأتي الاشارة اليه رابعها انها موضوعة لتعريف الجنس خاصة واستعمالها في غيره من المعاني مجاز من غير ارجاع
شيء من المعاني المذكورة الى الاخر ذهب اليه غير واحد من متأخري المتأخرين الا انه جعل الجمع المحلى باللام موضوعا للعموم بوضع اخر حسبما يجيء تفصيل
القول فيه والوجه فيه ان المتبادر من المعرف باللام هو تعريف الجنس فيكون حقيقة فيه مجازا في غيره لرجحان المجاز على الاشتراك ولتبادر الغير لانه هو من امارات
المجاز ومن يدعي كونه حقيقة في العهد والاستغراق لا بد له من اثبات وضع جديد للهيئة التركيبية واني له بذلك نعم لا يبعد القول به في الجمع المعرف بالنسبة الى
الاستغراق لما دل عليه مما سيجيء ذكره ويضعفه ان تبادر الجنس من المعرف باللام انما هو في خصوص المفرد مع انتفاء العهد ليس ذلك من جهة وضع اللام
لخصوص تعريف الجنس بل لكونه موضوعا لمطلق التعريف ووضع مدخوله للجنس فيفيد لذلك تعريف الجنس فلا يدل ذلك على وضعها لخصوص تعريف الجنس
كيف وكون استعمالها في العهد حقيقة مما لا يعتريه ريب عند ملاحظة العرف وهو الذي يستفاد من كلام اهل العربية بل الظاهر تقديمه على غيره كما يأتي وكذا الحال
في الاستغراق بالنسبة الى الجمع بعد انتفاء العهد من غير حاجة الى التزام وضع فيه للهيئة التركيبية كما ادعاه وقد عرفت الحال في ارجاع العهد الذهني الى تعريف الجنس
خامسها ما احتمله بعضهم في المقام وهو ان يجعل كل من الجنس والاستغراق والعهد معنى برأسه ويرجع العهد الذهني خاصة الى الجنس وهذا الوجه قريب من الوجوه
المتقدمة الى ظاهر الاستعمالات فان قيل بوضعها لما يعم الجميع من غير ان يكون مشتركا لفظيا بينها فهو التحقيق في المقام كما سنبينه وان قيل باشتراكها لفظا بين
المعاني الثلثة فهو بعيد مخالف للاصل موهون بان تلك الخصوصيات مما لا دلالة في اللام عليها ولا يستعمل في خصوص شيء منها سادسها ما احتمله البعض المتقدم
ايضا وهو ان يكون اللام لتعريف الجنس والفرد ثم ينقسم الاخير الى الوجوه الثلثة من العهد والاستغراق والعهد الذهني وكان الوجه فيه سهولة الامر في ارجاع
الثلثة الاخيرة الى المعنى المذكور مع تقليل الاشتراك وعدم لزوم المجاز في شيء من الاستعمالات ويضعفه ان اللام لا يفيد تعريف الفرد على جهة الاطلاق ليجعل
موضوعا بازائه وانما يفيد تعريف خصوص المعهود او جميع الافراد وقد عرفت وهن القول بتعريف الفرد في العهد الذهني فهذا ملخص الوجوه المذكورة في المقام
وانت خبير اذا احطت خبرا بما ذكرنا عرفت ان اللام ليست موضوعة الا لمعنى واحد هو التعريف والتعيين والاشارة كما هو قضية جعلها اداة للتعريف مفيدا له
اذ الاشارة من اسبابه ولذا عدها من المعارف لما تضمن من معنى الاشارة الباعثة على التعيين وقد حكي عن التلويح وغيره ان اللام بالاجماع
للعهد بمعنى الاشارة والتعيين والتمييز فنقول حينئذ ان ذلك مما يصح تعلقه بكل من الوجوه المذكورة فيختلف الحال باختلاف ما تعلق به فقد يتعلق بالجنس
والطبيعة المطلقة فيكون لتعريف الجنس وقد يتعلق بجميع الافراد فيكون للاستغراق وقد يتعلق بفرد مقدم في الذكر او معلوم بالخصوص من الخارج فيكون
للعهد فليس اللام موضوعة الا لمطلق التعريف وتلك الخصوصيات انما يجيء من جهة متعلقه فعند التحقيق لا يرجع شيء من المعاني المذكورة الى الاخر بل كلها امور

متغايرة الا ان اللام لم يوضع لخصوص شيء منها وانما يتحصل تلك المعاني من جهة ضم معنى اللام الى ما يراد من مدخوله فهي انما تأتي من التركيب من غير ان
يكون هناك وضع للهيئة التركيبية كما ظن في بعضها نعم الظاهر ارجاع العهد الذهني الى تعريف الجنس حسبما مر تفصيل القول فيه فيحتمل ارجاع الاستغراق
في المفرد المعرف اليه الا ان كونه لتعريف الافراد المفهومة من الجنس بعد قيام القرينة على ارادته في ضمن الافراد ليكون خارجا عن تعريف الجنس ليس بعيدا ايضا ثم ما
الاستغراق في المراد من الجمع فلا ربط له بالجنس وكان من ارجع الاستغراق الى الجنس انما اراد ذلك بالنسبة الى المفرد المعرف واما بالنظر الى الجمع فلا يتصور ذلك
اصلا اذ حرف التعريف انما الاشارة فيه الى الجنس وانما المراد من مدخوله خصوص الافراد واما ارادة الجنس منه فلا يكون الا بواسطة القرينة كما سيأتي ان شاء الله المقام
الثالث في بيان مفاد الجمع المعرف باللام واذ قد عرفت كون اللام موضوعة للتعريف والاشارة فلا محالة تكون مع انتفاء القرائن ظاهرة في الاشارة الى ما دل
عليه صريح مدخوله ولما كان موضوع الجمع على ما عرفت هو خصوص مراتب الجمع من الثلثة الى ما فوقها وكانت تلك المراتب مختلفة لا تعين في شيء منها
لصدق كل منها على كثيرين مختلفين سوى جميع الافراد اذ ذلك بمنزلة شخص واحد كانت اللام اشارة اليه لتعينه وعدم عروض الابهام له المنافي للتعيين دون
والتعريف دون غيره من المراتب اذ لا معرفية لها عند العقل ليشار اليها وايضا ليس في لفظ الجمع تخصيص شيء من خصوص المراتب فتخصيص بعضها بالارادة
دون الباقي ترجيح بلا مرجح والبناء على الابهام والاجمال ينافي التعريف فيظهر من الاشارة المستلزمة للتعيين ارادة الجميع اذ هو المرتبة الجامعة لجميع
المراتب وفي هذين الوجهين ما في الجمع المحلى باللام ظاهر في العموم لا من جهة وضعه له بالخصوص كما يظهر من جماعة بل صرح بعض الافاضل بكونه حقيقة فيه
بخصوصه مجازا في غيره مطلقا حتى في العهد وجعل قضية وضع اللام والجمع كونه لتعريف الجنس لكنه قال بكونه حقيقة في الاستغراق من جهة الوضع الجديد
للهيئة التركيبية قال الظاهر ان هذا وضع مستقل للهيئة التركيبية على حدة وهذا ذلك سبب الهجر المعنى الذي كان يقتضيه الاصل المفرد في المقدمات من
ارادة جنس الجمع على طريق المفرد المحلى وكيف كان فالدليل قائم على كونه حقيقة في العموم فيكون في غيره مجازا والدليل الا انفاق ظاهرا والتبادر وجواز
الاستثناء مطردا انتهى ويرد عليه مواضع اما اولا فان ما ذكره من ان قضية وضع اللام والجمع كون الجمع المحلى لتعريف جنس الجماعة غلط ولو من جهة
ظهوره في ذلك فانه انما يتم اذا قلنا بوضع الجموع لطبيعة الجمع وقد عرفت وهنه وان الظاهر وضعها لخصوص الاحاد سواء قلنا بكون الوضع فيها عاما او
الموضوع له خصوص كل مرتبة مرتبة او الموضوع له هو مصداق الجماعة اعني خصوص الوحدات كائنة ما كانت ليكون الموضوع له كليا ايضا كما هو الاظهر حسب
ما مر فالاشارة اليه وابين ذلك من وضعها لجنس الجماعة ليكون المستفاد منها بعد دخول اللام عليها الاشارة الى جنس الجماعة حسبما ادعاه بل لا يبعد
القول بكون المفرد الحاصل في ضمنها موضوعا بازاء المعنى الجنسي واداة الجمع حرفا موضوعا بالوضع الحرفي لافادة الفردية في الجموع المكسرة بكون المادة
والهيئة ملحوظة على الوجه المذكور على نحو مواد الافعال وهيئاتها بحسب فاعتبرها بانواعه فلا يعقل ورود التعريف على معنى الجمعية في المقام لكونه من المعاني
الحرفية الغير القابلة للتعريف ثانيها ان الاوضاع الطارية للهيئات التركيبية ينبغي ان لا تنافي اوضاع المفردات ليصح ضم معاني الهيئة الطارية على الاجزاء الى
ما يستفاد منها والمفروض في المقام خلاف ذلك فالظاهر انه اراد بالهيئة التركيبية هو مجموع اللفظين لا نفس الهيئة الطارية عليها حال اجتماعهما
فيكون ذلك من قبيل وضع عبد الله في حال العلمية الناسخة لاوضاع مفرداته ويشير الى ذلك ما ذكره من الحكم بانسلاخ معنى الجمعية عنه وان الوضع
المذكور هو سبب الهجر المعنى الاول من افادته تعريف جنس الجماعة فعلى هذا يكون مجموع اللام والجمع لفظا واحدا فيخرج اللام عن كونه اداة للتعريف و
لفظ الجمع عن كونه جمعا بل يكون المجموع لفظا واحدا مفيدا للاستغراق ولا ينبغي عده من المعارف اذ من البين ان مجرد الدلالة على الاستغراق لا يدرج اللفظ
في المعارف كما في كل رجل وجميع ذلك من الفساد بمكان لا يحتاج الى البيان وقد يصحح ما ذكره بجعل اللام للتعريف والاشارة والجمع مستعملا في معناه ويكون
الهيئة موضوعة لافادة ان المراد من الجمع اعلى مراتبه وان المشار اليه كل واحد من الجزئيات المندرجة فيه فبعد انضمام هذه الامور بعضها الى البعض يكون مفاد
الجمع المعرف كل واحد واحد من جزئيات مفرده وانت خبير ببعد ذلك عن التعبير المذكور وبما فيه من الوهن بعد ملاحظة ما قررناه وان كان اقرب بما يظهر مما
حكيناه عن الفاضل المذكور ثالثها ان ما ذكره من تفريع كونه مجازا في غير العموم على قيام الدليل على كونه حقيقة في العموم غير ظاهر اذ ان اريد بذلك ان قيام الدليل
على كونه حقيقة في العموم قاض بمجازيته في غيره تقديما للمجاز على الاشتراك فهو فاسد فان الاصل المفروض انما يتم اذا لم يثبت الوضع للمعنى الاخر واما مع ثبوت
الوضع له ولا فالبناء على المجاز يتوقف على الدليل بل هو قضية الدليل الدال على كونه حقيقة في المعنى الجنسي فيحصل الاشتراك بين المعنيين وليس ذلك
من الدوران بين المجاز والاشتراك ليقدم المجاز عليه بل من الدوران بين الاشتراك والنقل وان اريد به قيام الدليل على كونه حقيقة في العموم مجازا في غيره
فمع بعده عن ظاهر العبارة فيه انه لا دليل على كونه مجازا في غير العموم وما ذكره من الادلة غير ناهض عليه اما الاتفاق فظاهر بعد تسليم ذلك انما اتفقوا على كونه
حقيقة في العموم حيث لا عهد والقدر الثابت من ذلك هو الاتفاق على كون ارادة العموم منه على وجه الحقيقة وانه المنساق منه عند الاطلاق مع انتفاء العهد
ونحن نقول به ولا منافاة فيه لكونه حقيقة في غيره ايضا من الجنس والعهد لذا لم يصرح احد بكونه حقيقة في العموم ولا ظاهرا فيه مع وجود المعهود بل الظاهر من اعتبارهم
انتفاء العهد يقتضي ذلك لكون انصرافه الى المعهود مقدما على الحمل على العموم وقضية ذلك كونه حقيقة ظاهرا في العهد مع وجود المعهود فكيف يدعى الاتفاق على مجازيته
في العهد فان قلت ان وجود العهد قرينة صارفة له عن معناه الموضوع له فلا يكون اللفظ ظاهرا في الموضوع له مع وجودها وهذا هو السبب في تقييد افادته
العموم بذلك قلت ان ما ذكره مع بعده عن ظاهر المدعي اذ الظاهر ان الطريقة على اخذ انتفاء القرينة الصارفة عند بيان معاني الالفاظ فان ذلك هو معلوم من الخارج لا
حاجة الى الاشارة اليه فيه ولا اختصاص لتلك القرينة المعينة بذلك ليجري ما ذكر في سائر القرائن الصارفة فيه ان مجرد وجود المعهود انما يصحح ارادة المعهود
ليس فيه ما يقتضي تعيين ذلك في الارادة وصرف اللفظ اليه فكيف يصح جعله قرينة صارفة عن ارادة الحقيقة والقول بان القدر الملحوظ في القرائن صرفها
اللفظ عن الظاهر بحسب متفاهم العرف وان لم يكن هناك التزام عقلي وهذا القدر حاصل في المقام اذ المفروض فهم العرف انصرافه الى المعهود مدفوع بان
القرينة الصارفة عن الموضوع له لا بد ان تكون معاندة للحقيقة ولو بحسب متفاهم العرف حتى يصح كونها صارفة للفظ عن معناه الحقيقي في فهم العرف ومن

البين

البيّن ان مجرد وجود معهود في المقام لا ينافي ارادة العموم في المقام ولو بحسب العرف فكيف يقتضي جعله صارفا للفظ عن معناه الحقيقي ومنه فنقول انه
ليس في انصرافه الى المعهود خروج عن مقتضى الوضع بوجه من الوجوه اذ قد عرفت ان اللام موضوعة لتعريف مدخولها والاشارة اليه وحيث ان المراد
بمدخولها في الجمع هو الافراد في الجملة فان كان في المقام افراد معهودة بان تكون تلك الافراد من جهة معهوديتها اعرف في نظر العقل من غيرها فلا محالة تنصرف
الاشارة اليها فيكون المراد بالجمع هو تلك الآحاد وتكون اللام لتعريفها والاشارة اليها فان الاشارة تنصرف مع الاطلاق الى ما هو اعرف في نظر العقل من
من غيره ولا قاضي بانصرافها الى العموم فانها انما كانت تنصرف اليه من الجهة التي قررناه وهي غير جارية في مقام وجود المعهود فهذا هو الوجه في ظهوره في العهد
مع وجود المعهود على الوجه المذكور لا من جهة حصول قرينة على ارادته ليكون فهمه متوقفا على قيام القرينة ليحمل ذلك شاهدا على مجازيته كما قد يتوهم فظهر
بما قررناه ان ارادة العهد منه جارية على القانون ولا خروج فيها عن قانون الوضع بالنظر الى اللام ومدخولها وذلك هو الوجه في تقييدهم افادته العموم بانتفاء
العهد في المقام واما تبادر العموم منه فقد عرفت الوجه فيه وانه غير مستند الى نفس اللفظ بل مبني على ظهوره نظرا الى الوجه المذكور ومنه يظهر الحال في
حسن الاستفهام فانه مبني على انتفاء العموم وهو حاصل من الجهة التي قررناه فلا دلالة في شيء من الوجوه المذكورة على مجازيته في غير العموم بل هو حقيقة
في العهد قطعا لما عرفت من انتفاء التجوز بالنسبة الى اللام ومدخولها بل تقدم الحمل عليه على الحمل على العموم ولذا قيدوا افادته العموم بانتفاء العهد
اما استعماله في الجنس كما في قولك فلان يركب الخيل ويتزوج الابكار فهل هو على وجه الحقيقة او المجاز وتوضيح الكلام في ذلك يتوقف على تصوير
استعماله فيه فنقول ان ارادة الجنس في المقام يتصور على وجوه منها ان يراد بالجمع مفهوم الجماعة ويكون اللام اشارة اليها والى تعريفها فيكون مفاده
تعريف جنس الجماعة وهذا الوجه هو الذي نص عليه غير واحد من متأخري المتأخرين على ظهوره من لفظ الجمع المعرف بناء على تفكيك كل من اللام والجمع على
معناه الاصلي وعدم طرو وضع اخر عليهما فيكون استعماله في الجنس على الوجه المذكور مبنيا على ملاحظة وضعه الاولي وقد عرفت وهنه بما بيناه اذ
ليس معنى الجمع مفهوم الجماعة ليراد التعريف عليه انما معناه مصداق الجمع وهو على اطلاقه غير قابل للتعريف الا ان يتصرف في لفظ الجمع باخراجه عن معناه الحقيقي
واستعماله في مفهوم الجماعة ان صحت التجوز عنه بذلك فيكون التجوز اذن في مدخول اللام ومنها ان يكون اللام الداخل عليه لتعريف الجنس على ان يكون
الجنس قيدا مأخوذا في معناها على وجه المجاز فيكون تعريف الجنس مفهوما من اللام ويكون الجمع باقيا على معناه فيكون المستفاد منه تعريف جنس الجمع
ولا يخفى ما فيه من التعسف ومنها ان يقال باستعمال الجمع في مدلول اسم جنسه بانسلاخه عن الجمعية مجازا او بالوضع الطاري فيكون اللام الوارد عليه لتعريف
الجنس كالمفرد وفيه ايضا تكلف ظاهر لبعد دعوى الوضع الطاري مع عدم مساعدة الفهم وكون التجوز المذكور مبنيا على وجود العلاقة المصححة وهو محل
تامل ومنها ان يقال باستعمال الجمع في معناه اعني ما فوق الاثنين من الافراد لكن يكون التعريف الوارد عليه لا بملاحظة خصوصية الافراد حسبما يعطيه اللفظ
كما في تعريف العهد والاستغراق بل من جهة اتحاد تلك الافراد مع الطبيعة وكون الطبيعة حاصلة بها فيكون مفاده بملاحظة ما ذكر تعريف الطبيعة المتحدة
مع الافراد وحيث كان مخرج ورود التعريف على الافراد من الجهة المذكورة مع قطع النظر عن ملاحظة خصوصياتها لم يتوقف تعريفها على حمل الجمع على اقصى
درجاته او على خصوص مرتبة معينة من سائر مراتبه ليتعين بذلك مدلوله حتى يصح ورود التعريف عليه حسبما قرر وذلك لخروجه عن الابهام بملاحظة
الجهة المذكورة وصحة تعريفه والاشارة اليه من تلك الجهة فيراد بالجمع مطلق الافراد على الوجه المذكور ويكون اللام لتعريفها من تلك الجهة وهذا
الوجه هو الذي يختلج بالبال في هذا المقام وهو المختار ويساعده التامل في الاستعمالات ولا تجوز في اللام ولا في مدخولها اما الاول فلكونها موضوعة
للتعريف والاشارة الى مدخولها وهو حاصل في المقام غير ان التعريف الوارد على مدخولها من جهة خصوصيته لا بملاحظة خصوصيته وذلك غير
مخرج لها عن مقتضى وضعها وان كان الظاهر منه مع الاطلاق وانتفاء القرينة هو الوجه الثاني واما الثاني فلاستعماله في مدلوله اعني خصوص الافراد وان
لم يطلق على مرتبة معينة من مراتبه وورود التعريف عليها بملاحظة اتحادها مع الطبيعة وكونها عينها في الخارج لا يقضي بخروجها عن معناها اذ لا يمنع
ذلك من ارادة الافراد منها فالحال في المقام على عكس المفرد المعرف فان صرف التعريف هناك الى الفرد يتوقف على قيام الدليل عليه بالاطلاق الكلي على الفرد
او جعل الطبيعة مرآتا لملاحظة جزئياته على ما سيجيء بيانه ثم كما صرف التعريف في الجمع المعرف الى الطبيعة بملاحظة الافراد من حيث اتحادها مع الطبيعة
ومرآتا لملاحظتها وايراد التعريف عليها من تلك الجهة حسبما قررناه هذا ولنتمم الكلام في المرام برسم امور احدها انه لا ريب ان الاستغراق الوارد على المفرد
اشمل من الاستغراق الوارد على الجمع فان قولك لا رجل في الدار يفيد نفي الآحاد بخلاف لا رجال فيها ولذا يصدق الثاني مع وجود رجل او رجلين في الدار وكذا
قولك كل رجل اتاني فله درهم وكل رجال اتوني فلهم كذا فانه لا يثبت ذلك لرجل او لرجلين على الثاني بخلاف الاول وقد اختلفوا في المفرد المحلى بلام الاستغراق
ان المفرد اشمل من الجمع مما سيأتي في الشمول فذهب بعضهم الى الاول والمختار عند جماعة هو الثاني وهو المعروف بين المتأخرين وبه نص صاحب الكشاف و
غيره من ائمة التفسير وهو المختار حجة الاول انه كما يكون استغراق المفرد بشموله لجميع الوحدان والافراد المندرجة تحت مدخول اللام كذا استغراق الجمع انما
يكون بشموله لجميع الجموع والحال ان الجمع المندرجة تحت جنس الجمع ومن البين صدق الثاني مع تخلف الحكم عن الواحد والاثنين بخلاف الاول حسبما
ذكر في الاستغراق الحاصل في غير المعرف قال المحقق الشريف بعد ما نص على ان المفرد المعرف بلام الاستغراق يفيد استغراق الآحاد واما الجمع فلما دل على
الجنس مع الجمعية فلو اجري حاله في الاستغراق على قياس حال المفرد كان معناه كل جماعة جماعة لا كل واحد واحد فاذا نسب اليه حكم كان الظاهر انتسابه الى كل جماعة
واورد عليه بوجوه منها انه لو كان معنى الجمع ما ذكر لزم التكرار في معناه فان الثلاثة جماعة والاربعة جماعة فيندرج الثلاثة فيها والخمسة كذلك فيندرج الثلاثة
والاربعة فيها وهكذا الى ان يبلغ من حيث هو كل فانه ايضا جماعة فيكون معتبرا في الجمع المستغرق مع اندراج سائر المراتب المعتبرة فيه كلا الا ان الائمة فسروا
الجماعة المعرفة بكل واحد واحد او بالمجموع من حيث هو مجموع لا بكل جمع جمع كما يستفاد من كلام المحقق الشريف وفيه اولا النقض بالاستغراق الوارد على
الجماعة كما في قولك اكرم كل جماعة من العلماء واعط كل جمع من القوم اذ لا ريب في صحة الاستعمال المذكور من دون نقصان فيه مع جريان الكلام المذكور فيه

هو ما يعرف وثانيا ان المستفاد من قولنا كل جماعة هو استغراق الجماعات لغير المتداخلة كما يشهد به ملاحظة العرف ولذا لا يتوهم فيه حصول التكرار فكذا الحال في الاستغراق المفهوم من الجمع المعرف ومنها انه لو سلم كون مفاد الجمع في المقام كل جمع فلا يمكن خروج الواحد والاثنين لان الواحد مع اثنين اخرين من الاحاد والاثنين مع واحد اخر منها جمع من الجموع داخل في الحكم فيعم الحكم لجميع الاحاد على نحو عموم المفرد ولا يتم ما ذكره من الفرق كذا اورد التفتازاني في شرح التلخيص وقد يدفع بان اقصى ما يفيده ذلك ثبوت الحكم للوحدات في ضمن الجمع لا في نفسها بخلاف الاستغراق المتعلق بالمفرد فقولك اكرم الرجل الذي يأتيني يعم الوحدات جمع بخلاف قولك اكرم الرجال الذين يأتوني فانه لا يشمل ما اذا كان الجائي واحدا او اثنين وما ذكره من الوجه غير جار فيه على انه اذا عد الواحد والاثنين مع الاثنين او الواحد جمعا لم يصح اعتبارها مع غيره جمعا اخر لما عرفت من عدم انفهام التكرار فيبقى ذلك الواحد والاثنين بعد ملاحظة ساير الجموع خارجا عنها الا ان يعد تلك الجماعات ربعا وخمسة ولا دليل عليه وقضية الاصل عدمه مضافا الى حصول فرق اخر وهو تعلق الحكم هنا على كونه مستغرقا للوحدات بخصوص كل من الاحاد وبناء على القول الاخر يتعلق الحكم بالجماعات فلا يكون الواحد والاثنين مناطا للحكم وانما يناط الحكم بها في ضمن الجماعة ومنها انه انما يتم ذلك لو كان افادته الاستغراق بملاحظة وضع كل من اللام والجمع بالاستقلال بناء على افادة اللام للاستغراق ومدخوله للجمع ليكون ضم الاول الى الثاني مفيدا لاستغراق الجموع وليس كذلك بل افادته الاستغراق انما هي بوضع جديد متعلق بالهيئة التركيبية مستقلة وليس مفاد ذلك استغراق في الجموع بل الاحاد كما سيجيء بيانه بل لو لوحظ فيه كل من الوضعين بانفسهما كان المستفاد منهما ان تعريف جنس الجمع دون استغراق افراد الجموع كما مرت حكايته عن غير واحد من المتأخرين وفيه ما تقدم من ضعف القول بثبوت وضع جديد للهيئة التركيبية بل ليس مستفاد العموم من الجميع الا بملاحظة كل من وضع اللام والجمع حسبما مر بيانه فحجة القول الثاني على ما يستفاد من كلام جماعة من المتأخرين وجوه احدها التبادر فان المفهوم من الجمع المعرف بحسب العرف هو استغراق الاحاد دون الجموع كما يعرف ذلك من ملاحظة موارد استعماله ولذا نص جماعة بانسلاخه عن معنى الجمعية حيث لا تفاوت بين ما يستفاد منه وما يستفاد من الاستغراق الوارد على المفردات فان المفهوم من قولك اكرم العلماء هو المفهوم من قولك اكرم كل عالم ثانيها نص جماعة من ائمة الفن عليه قال التفتازاني انه مما ذكره ائمة الاصول والنحو وصرح به ائمة التفسير في كل ما وقع في التنزيل من هذا القبيل نحو اني اعلم غيب السموات والارض وعلم ادم الاسماء كلها واذ قلنا للملائكة اسجدوا والله يحب المحسنين وما هي من الظالمين ببعيد وما الله يريد ظلما للعالمين الى غير ذلك وذكر ان كلام الزمخشري في الكشاف مشحون بذلك حيث قال في قوله تعالى والله يحب المحسنين انه جمع ليتناول كل محسن وفي قوله تعالى وما الله يريد ظلما للعالمين انه نكر ظلما وجمع العالمين على معنى ما يريد شيئا من الظلم لاحد من خلقه وفي قوله تعالى ولا تكن للخائنين خصيما اي ولا تخاصم عن خائن قط وفي قوله رب العالمين انه جمع ليشمل كل جنس مما سمي بالعالم ثالثها انه يصح بلا خلاف جائني العلماء الا زيدا وجائني القوم الا عمرا مع امتناع قولك جائني كل جماعة من العلماء الا زيدا بناء على ارادة الاستثناء المتصل ولو كان مفاد اللفظين واحدا لجاز ذلك في المقامين واورد عليه بانه لا شك في جواز استثناء البعض من الكل على نحو الاستثناء المتصل حسبما نص عليه المحققون من النحاة تقول رأيت زيدا الا اصبعه وله علي عشرة الا واحدا ونحو ذلك مع عدم كون المستثنى من افراد المستثنى منه بل من اجزائه فلم لا يجوز ان يكون الاستثناء في المقام على الوجه المذكور وربما يعلل من الظاهر ان قضية الاستثناء اندراج المستثنى في المستثنى منه سواء كان من قبيل اندراج الخاص تحت العام والجزء تحت الكل فيصح الاستثناء على كل من الوجهين الا انه اذا كان هناك عموم وارد على كل كان الظاهر ورود الاستثناء على العموم دون ذلك الكل ولذا لو قال اكرم كل جماعة من العلماء الا زيدا هذا بالنظر الى ما هو الظاهر من اخراجه عن العام واما اخراجه عن خصوصيات ما اندرج في العام فلا مانع منه ليصح الا انه خارج عن ظاهر العبارة ومبنى الاستدلال على جواز استخراجه عن العام كما هو الظاهر من ملاحظة الاستعمال لا على المنع منه على الوجه الاخر وان كان خارجا عن مقتضى اللفظ حسبما توهم وهذه الوجوه وان ظهر كون المفهوم من الجمع المحلى استغراق الاحاد دون الجموع لكن لا يظهر منها الجهة الباعثة على افادته له واستفادة ذلك منه مع ان الذي يترائى في الظاهر كون مفاد الاستغراق الوارد عليه استغراق الجماعات دون الاحاد ولذا اختار جماعة كون الاستفادة المذكورة من جهة وضع جديد متعلق به ينسلخ باعتباره من معنى الجمعية وقد يشير اليه كلام المحقق الشريف حيث قال بعد انكار كون مفاد الجمع المعرف استغراق الاحاد دون الجموع كانه قد بطل فيه معنى الجمعية لكنك قد عرفت وهن القول بثبوت وضع جديد للهيئة التركيبية بكون انما الاستغراق من جهته كما زعموه وكذا القول بانسلاخه عن الجمعية اذ قد عرفت انه لا فرق على الدرجة العليا من مراتب الجمع فهو في افادة الجمعية فوق ساير الجموع مما اطلق على ما دونه من المراتب فكيف يصح القول بعد ذلك بانسلاخه عن معنى الجمعية فالحق في المقام ان الاستغراق هنا متعلق باجزاء ذلك الجمع والوحدات المندرجة فيه وليس ذلك مستندا الى وضع اللام بل الجمع في نفسه مستغرق للاحاد المندرجة تحته سواء اطلق على اعلى مراتبه او على ما دونه من المراتب الى الثلثة الا انه مع اطلاقه على ما دونها لكل من المراتب لا يندرج في العام لعدم استغراقه لجميع ما يصلح له بخلاف ما اذا اطلق على الدرجة العليا ومدخلية اللام في استفادة العموم هنا انما هو من جهة دلالته على اطلاق الجمع على الدرجة المذكورة نظرا الى تعينه من بين المراتب وانصرافه الى التعريف مع الاطلاق اليه وليس اللام بمعنى كل ليفيد عموم مدخوله وليس مفاده بحسب الوضع سوى الاشارة والتعريف حسبما مر القول فيه ومحصل تحقيق المرام ان الجمع في المقام انما اطلق على مرتبة واحدة من مراتبه اعني المرتبة العليا وليس فيه استغراق لمراتب الجمع اصلا بل ليس مفاده بلا لانه بملاحظة الاستغراق فيه بحسب الجماعات نعم لو كان موضوعا لجنس الجماعة حتى يكون مفاده مفاد لفظ الجماعة امكن فيه ذلك لكنك قد عرفت فساده وانه موضوع لعدد الجماعة وان دلالته على الكثرة والتعدد من قبيل دلالة الحروف ومفاد المستقل هو مفاد الافراد فالتعريف وغيره من الضمايم انما يرد عليه من مفاد الحرف فلا يعقل دلالته على العموم بحسب افراد الجماعة كما انه لا يعقل تعريفه لجنس الجماعة حسبما قد تقرر الاشارة اليه وكيف كان فالاستغراق الحاصل في المقام انما هو من جهة شمول الجمع للوحدات المندرجة فيه ولذا جعلنا العموم فيه من جهة استغراقه لاجزائه كما اشرنا اليه عند تحديد العام فهذا هو الوجه في استغراقه للاحاد دون الجموع وليس ذلك مستندا الى وضع تركيبي ولا قاضيا بانسلاخه عن الجمعية وليس في شيء من الادلة المتقدمة ما يدل على استغراقه للاحاد دلالة على خلاف ذلك لما عرفت

الجميع

الجمع المعرف

مايفيد تلك الادلة كون مفاد اللفظ استغراق الاحاد دون الجماعات وهو حاصل بما ذكرناه فتبين بما بينا ان الاستناد الى الوجوه المتقدمة في وضعه
للمعنى المذكور ليس في محله لما عرفت من عدم استناد التبادر الى نفس اللفظ وان الوجه فيه ما قررناه وكذا الحال فيما ذكره ائمة الفن من افادته عموم الافراد
وجواز استثناء الواحد منه على ما مرّ ثالثها ان الجمع المعرف هل هو حقيقة في خصوص العموم الافرادي او يعمّه والعموم المجموعي وجهان وقد نص بعض المتأخرين
على كونه حقيقة في خصوص العموم الافرادي مجازا في غيره ونص المحقق الشريف بان الاول اكثر تداولا عن الثاني لكن لم يصرح بكونه حقيقة في خصوصه
ولم ار في كلماتهم تنصيصا على كونه حقيقة في خصوص الاول سوى من اشرنا اليه من متأخري المتأخرين ومن يحذو حذوه وظاهر ما حكاه المحقق الشريف
عنهم من الحكم بان قول القائل للرجال عندي درهم اقرار بدرهم واحد للكل بخلاف قوله لكل واحد من الرجال عندي درهم فانه اقرار لكل رجل بدرهم
يعطي تكافؤ الاحتمالين المذكورين عندهم حيث لم يحكموا باشتغال الذمة بما زاد على درهم ولو كان المفهوم منه عندهم خصوص العموم الافرادي لنزلوه
منزلة كلّ كما في المثال الثاني وربما يرى انصراف القول بكونه حقيقة في العموم الى العموم الاستغراقي وهو ضعيف لما عرفت من كونه اعم من الوجهين
وما ذكر عنهم في مسئلة الاقرار اقوى شاهد عليه وكيف كان فالتحقيق كما عرفت كون افادته العموم من الجهة التي ذكرناه لا لوضعه لخصوص العموم حسب
ما توهمه جماعة من المتأخرين وذلك اعم من كونه على وجه العموم الافرادي ليكون الحكم منوطا بكل واحد من الاحاد المندرجة فيه او مجموعيا يتعلق
الحكم بالمجموع فكل من اللام ومدخوله حقيقة على كل من الوجهين فان ظهر من المقام او من الحكم المتعلق به احد الوجهين بني عليه من دون تجوّز وان احتمل
الامران من غير ظهور وترجيح لاحد الوجهين من شواهد المقام لزم التوقف في مقام الاجتهاد والرجوع الى الاصول الفقهية في مقام العمل ومنه ما ذكر من مثال
الاقرار لقضاء الاصل ببراءة الذمة من الزايد ودعوى اغلبية الاول بحيث يوجب ظهورا بارادته غير ظاهر نعم قد يتخيل كون ارادة العموم المجموعي اقرب الى اللفظ حيث
اطلق الجمع على الدرجة العليا واشير باللام اليها فظاهر ذلك تعلق الحكم بمجموع الافراد فان ملاحظة كل منها على وجه يستقل في تعلق الحكم به اعتبار زايد
يتوقف على قيام الشاهد عليه ان لم يكن فيه خروج عن موضوع اللفظ لكن يمكن ان يقال ان شيوع استعمال الجموع المعرفة على الوجه الثاني يكافؤ ذلك
ان لم نقل بزيادته عليه وكيف كان فالظاهر انه لا شاهد يعول عليه في المقام على ترجيح احد الوجهين مع عدم قيام شاهد هناك على التعيين رابعها انه مع
ارادة الجنس من الجمع المعرف هل يكون الحال فيه كالمفرد المعرف اذا اريد به الجنس فيعم الواحد والاثنين والثلثة وما فوقها لانسلاخه عن الجمعية او انه
يعتبر فيه كون الجنس هنا في ضمن الجماعة فلو قال لله عليّ ان اتزوج الابكار او اركب الافراس او ان اشتري العبيد او يحصل البر بالاتيان بما دون الثلث على الاول
بخلاف الثاني اذ لا يحصل الوفاء الا بالاتيان بما فوق الاثنين وجهان وذكر بعض الافاضل وجهين في ارادة الجنس من الجمع المعرف احدهما ان يراد به جنس
الجماعة لتكون الجنسية ملحوظة بالنسبة الى مفهوم الجماعة فانه ايضا من جملة الاجناس ثانيهما ان يراد به مطلق الجنس فيسقط عنه اعتبار الجمعية ويبقى ارادة
الجنس فيجوز ارادة الواحد ايضا قال لكنه مجاز لان انسلاخ معنى الجمعية لا يوجب كون اللفظ حقيقة في المفرد على ان انسلاخ الجمعية لا يوجب انسلاخ
العموم على القول بكونه حقيقة في العموم كما هو المشهور فيكون مجازا نعم يمكن ان يقال انه بعد هذا التجوز بارادة الجنس لا يكون ارادة الواحد مجازا بالنسبة
الى هذا المعنى المجازي وانت قد عرفت وهن الوجه الاول وكذا الثاني فان الوجه الثالث من الوجوه المتقدمة لتصوير ارادة الجنس في المقام هو في غاية
البعد فان اسقاط معنى الجمعية وارادة نفس الطبيعة من اللفظ مع كونه مجازا كما اعترف به بعيد عن ظاهر الاستعمالات وقد عرفت ان الظاهر في حمله على الجنس
هو ما مرّ من الاشارة اليه من كون التعدد ملحوظا في معناه على ما هو مقتضى الجمعية غاية الامر ان يكون تعريفه للافراد الملحوظة لمعنيه من حيث اتحادها مع
الطبيعة حسبما عرفت بيانه فلا تجوز في المقام ولا يحصل الامتثال الا بالاتيان بذلك ولذا لو اوصى شيئا للفقراء او السادات وغيرهم من غير المحصور
حيث لا يمكن ارادة العموم منها ويتعين حملها على الجنس لم يجز الدفع الى ما دون الثلثة كما نصوا عليه وكذا الحال في النذر والايمان وغيرها نعم لو قامت
القرينة على قطع النظر عن ملاحظة الجمعية وانما اريد حصول الفعل من ذلك الجنس كما لو لوحظ فيه خصوص الجنسية دون غيرها اكتفي بالواحد ح فاما ان يكون
ذلك بتخصيص الجمع بمطلق الجنس او بارادة اسناد الفعل المتعلق بالبعض الى الجماعة على نحو بنو فلان قتلوا فلانا وكلا الوجهين مجاز بعيد غالبا عن ظاهر
الاستعمالات كما لا يخفى خامسها ان ظاهر ما ذكر من دلالة الجمع المعرف على العموم ان يكون متعلقا للنفي او النهي فيفيد افادة سلب العموم اي رفع الايجاب
الكلي الحاصل بالسلب الجزئي على حد النفي الوارد على سائر العمومات نحو قوله ما كل ما يتمنى المرء يدركه وما كل برق لاح لي تستفزني الى غير ذلك لكن
لا يساعده في المقام كثير من الاطلاقات فان الظاهر هو السلب الكلي ويمكن توجيهه بان النفي او النهي مندرج على كل من جزئيات الجمع ليكون كل منها متعلقا
للنفي او النهي وقد يرد ذلك على العموم المستفاد منه سواء كان العموم الملحوظ فيه مجموعيا او افراديا وتوضيح المقام ان العموم الملحوظ في الجمع سواء كان مجموعيا
او افراديا فعلى الاول يكون مفاده في المقام سلب الكلي الحاصل برفع بعضه وعلى الثاني فاما ان يكون وارد السلب واردا على العموم او على كل واحد من جزئيات
العام فعلى الاول يكون مفاده رفع السلب الكلي ايضا على نحو قولك ما ترحب بكل بكره هذا البلد وما اذنت لكل واحد من عمالها وعلى الثاني يكون مفاده
سلبا كليا والظاهر من هذه الوجهين في المقام هو الثاني وان كان الظاهر من ورود النفي على لفظة كل وما بمعناها هو الاول لتبادر ذلك انه ليس في المقام ما يفيد
المفهوم من لفظة كل وما بمعناها وانما مفاد الجمع هو خصوص الجزئيات المندرجة تحته فالاستغراق من احوال الاحاد من غير ان يكون هناك ما يفيد خصوص
معنى الشمول ليرد النفي عليه كما هو الحال في النفي الوارد على كل وما يفيد مفاده فاذا تعلق حكم بالجمع على الوجه المفروض فقد تعلق بكل واحد من جزئياته
سواء كان ذلك الحكم نفيا او اثباتا فكما يكون تعلق الحكم المثبت به حكما على كل من تلك الجزئيات فكذا الحال في النفي نعم لو لوحظ شمول الجمع نظرا الى اندراج
جميع الاحاد فيه ملحوظا واوقع النفي عليه صح ما ذكر من دلالته على سلب العموم الا انه لا اعتبار زايد لا يساعد عليه ظاهر الاطلاق وليتوقف على قيام شاهد عليه ح فان
كان في المقام ما يستظهر منه كون المقصود من الجمع عموم الاحاد تعين كون المراد منه عموم السلب الا ان يقوم دليل على خلافه وان ظهر كون المراد منه العموم المجموعي
دل على سلب العموم وان دار الامر بين الوجهين من غير ظهور ترجيح لاحد الجانبين تعين الرجوع الى الاصول الفقاهة حسبما بيناه في نوعه سيأتي الاشارة

والقدر المفهوم من اللفظ هو السلب الجزئي وما يزيد عليه فغير مفهوم من اللفظ بل يتوقف على قيام شاهد عليه المقام الرابع في بيان الحال في المفرد
المعرف وقد عرفت وقوع الخلاف في افادته العموم وظاهر ما يتراءى من كلماتهم وصريح المصرحين بان كون الخلاف في وضعه لخصوص العموم على ان يكون استعماله
في غيره مجازا فلا يكون موضوعا لما عدا العموم ولا مشتركا بين العموم وغيره وانت خبير بوهن ذلك جدا كيف واستعماله في العهد مما لا مجال لانكار كونه على وجه
الحقيقة بل مواطنه من ارادة الجنس في العموم قطعا ولا تامل فيه عند وجود المعهود وقد قيدوا افادة الجمع المحلى للعموم بما اذا لم يكن هناك عهد فيكون
الحال كذلك في المفرد بطريق اولى والذي يخطر بالبال في المقام ان الخلاف هناك نظير الخلاف في الجمع المحلى في تقديم تعريفه للافراد على تعريفه للجنس بعد انسلاخ
ظهورها في العهد فالمراد انه اذا لم يكن هناك عهد فهل ينصرف المفرد المحلى باللام مع الاطلاق الى تعريف الافراد ليفيد العموم كما في الجمع المعرف او انما ينصرف
الى تعريف الجنس فلا يفيد العموم والقول بوضعه لخصوص العموم على ان يكون هناك وضع متعلق بالهيئة التركيبية مغاير لوضع اللام ومدخوله لتفاصيل افراده
الاستغراق او القول بكون اللام موضوعة كلية لا فيد الاستغراق بعيد عن الاوهام وحمل الخلاف الواقع بينهم على ارادة ذلك مع وضوح فساده مع عدم
قيام شاهد في كلماتهم على ارادته في المقام بعيد جدا وغاية ما ينتقل من كلام القائل بكونه للعموم استفادة العموم منه عند الاطلاق وانتفاء العهد وهو لا
يلائم الحمل على ما قررناه غاية الامر ان يلحظ الخلاف على الوجه الاعم فلا حاجة الى حمله على ذلك الوجه الفاسد وكيف كان فلهم في المسئلة خلاف واقوال عديدة
احدها ما ذهب اليه غير واحد من المتاخرين من كونه حقيقة في تعريف الجنس في مقابلة العهد والاستغراق مجازا في غيره ثانيها انه حقيقة في العموم مجاز في غيره
حكى ذلك قولا حسبما نص عليه المص فانه حمل كلام القائل بافادته العموم على كونه موضوعا لخصوص العموم مجازا في غيره على حد سائر الصيغ المختصة ثالثها
القول بالاشتراك اللفظي بين العموم وغيره وهو الذي يلوح من المص بل قضية كلامه كما سيجيئ حكاية الاتفاق عليه ممن لا يقول بوضعه للعموم خاصة
رابعها التفصيل بين ما يتميز الواحد منه بالتاء وما لا يتميز به فيفيد العموم في الاول دون الثاني وحكى القول به عن امام الحرمين خامسها التفصيل المذكور
الا انه الحق بما يتميز الواحد منه بالتاء ما يصح توصيفه بالوحدة كالدينار والدرهم فانه يصح ان يقال دينار واحد ودرهم واحد بخلاف نحو الذهب و
الفضة اذ لا يقال ذهب واحد وفضة واحدة وحكى القول به عن الغزالي والمختار عندنا انه عند انتفاء القرائن وعدم خصوص عهد في المقام انما يفيد تعريف
الجنس وينصرف اليه وذلك لما عرفت من كون اللام موضوعة للاشارة الى مدخولها وافادة تعريفه وقد مر ايضا ان اسامي الاجناس انما وضعت للطبايع
المطلقة المأخوذة لا بشرط شيء وانما يجيء افادة الخصوصيات بملاحظة ما يطرؤها من الطواري واللواحق والمفروض ان الطاري الحاصل في المقام اعني
اللام لا يفيد سوى التعريف والاشارة فيكون مفاد اللفظين بملاحظة الوضعين هو تعريف الطبيعة نفسها حيث لم يلحظ امر اخر معها فيكون مفادها تعريف
الطبيعة من حيث هي اي مع قطع النظر عن كونها متحدة مع فرد خاص منها كما في تعريف العهد او مع جميع الافراد كما في الاستغراق والحاصل ان ما وضع له اسم
الجنس هو الطبيعة لا بشرط شيء فيعم الوجوه الثلثة المذكورة حيث ان اللابشرط يجامع الف شرط فيتم تعريفه على كل من تلك الوجوه من غير لزوم تجوز
الا ان كلا من الوجهين الاخيرين يتوقف على انضمام امر اخر ليكون اللفظ بتلك الواسطة دالا عليه ويكون استغراق التعريف والاشارة منصرفا اليه واما
ارادة الجنس فلا يتوقف على انضمام امر اليه اذ مجرد اللفظ كاف في الدلالة عليه ويكفي في عدم ارادة تلك الخصوصيات انتفاء ما يدل عليها فيكون مفاد اللفظ
ح بملاحظة وضع اللام واسم الجنس منضما الى ما ذكرناه هو الطبيعة من حيث هي على الوجه الذي بيناه فليس مجرد وضع اللام للتعريف والاشارة ووضع
مدخولها المطلق الجنس قاضيا بكونه حقيقة في الجنس بالمعنى المذكور ومجازا في غيره لما عرفت من كون الجنس الذي وضع اسامي الاجناس بازائه هو الطبيعة
المطلقة الحاصلة في صورة العهد والاستغراق ايضا اما الجنس المقابل لهما فهو ماخوذ على وجه اللابشرط حاصل في صورة ارادة العهد عند الملاحظة على خصوص
المعهود وكذا في صورة ارادة الاستغراق فان اللابشرط لا ينافي وجود الشرط غاية الامر ان تكون الخصوصية مدلولا عليها بامر خارجي لوضوح ان ما يدل على اللابشرط
لا يفيد خصوصية الشرط والحاصل ان ملاحظة الوضعين المذكورين لا يقضي بكونه حقيقة في خصوص تعريف الجنس المقابل للعهد والاستغراق بل مقتضاه كونه
حقيقة في الاعم من الوجوه الثلثة غاية الامر انه لما كان اطلاق اللفظ على خصوص المعهود او على جميع الافراد متوقفا على ضم خصوصية اليه لم يكن نفس اللفظ
دالا على تلك الخصوصية لوضعه لما اشترك توقف الدلالة على كل منهما على قيام قرينة دالة عليه بخلاف الحمل على الجنس المقابل لهما فان عدم قيام الدليل
على اطلاق اللفظ على احدى الخصوصيتين المذكورتين كاف في افادته فتبين بما قررناه ان المفرد المعرف حقيقة في القدر المشترك بين الوجوه الثلثة الا انه ينصرف
عند الاطلاق الى الجنس والظاهر ان ما اخترناه من كونه حقيقة في الاعم مختار جماعة من الاعلام كما يستفاد من كلماتهم قال بعض الافاضل ان طريقة تقسيمهم
الجنس المعرف باللام الى اقسام يقتضي القول بكونه حقيقة في الجميع لكن لا على سبيل الاشتراك بل من باب استعمال الكلي في الافراد انتهى وكيف كان فحمل اللام على
الجنس في المفرد المعرف متقدم على حمله على العهد والاستغراق وان كان الحمل على العهد متقدما عليه مع وجود المعهود مواظبهم من غيره كما في الجمع المعرف الا
ان صحة الحمل عليه موقوف على وجود المعهود ولا يعقل الحمل عليه من دونه فهو في الحقيقة مصحح للحمل على العهد لا قرينة على الحمل عليه كما مرت الاشارة اليه وربما يحتمل
ايضا انه هذا القول بكونه للعموم يتوقف على القول بتعلق وضع خاص باللام الداخلة على المفرد يفيد الاستغراق من جهته او القول بحصول وضع
للهيئة التركيبية حسبما مر نظيره للقول بوضع الجمع المعرف لخصوص العموم وهو مع بعده عن الظاهر مدفوع بالاصل مضافا الى قضاء التبادر بخلافه اذ لا
يتبادر من المفرد المحلى مع الاطلاق الا الطبيعة المطلقة المعرفة بواسطة الاشارة ويشير اليه ايضا عدم صحة الاستثناء منه مطردا ولو كان موضوعا للعموم
لما امر فيه الاطراد لجواز الاستثناء منه حجة القول بوضعه لتعريف الجنس خاصة وكونه مجازا في ارادة العهد والاستغراق وجوه احدها ما اشار اليه بعض المتأخرين
على نحو ما اشرنا اليه من ان ذلك قضية وضع اللام للاشارة والتعريف ووضع اسماء الاجناس للطبايع المطلقة حسبما مر الكلام فيه فيكون مفاد اللفظ
المذكور بملاحظة الوضعين المفروضين هو تعريف الجنس ودعوى طرو وضع اخر متعلق بالهيئة التركيبية يفيد الاستغراق من جهته خلاف الاصل
فلا يصار اليه الا بدليل ولا دليل عليه فلا ريب في حصول وضع متعلق بالهيئة التركيبية يفيد التركيب بين اللفظين من جهته لا ان يقال في حصول الحجة

في الحجة الثانية

في الجملة في استعمالها على كل من الوجوه الثلثة المذكورة من الجنس والعهد والاستغراق واحتمال ارادة التكلم بالنسبة الى الكل متساو فيقولا بحمله على اصل العدم
بالنسبة الى شيء منها والقول الاخير بان مدخول اللام حقيقة في الطبيعة لا بشرط فاصل الحقيقة لا يثبت الحقيقة بالنسبة الى الهيئة التركيبية وانت
خبير بوهن الايراد فان تركيب اللام مع مدخوله ليس الا كساير التراكيب في الوضع المتعلق به كلي نوعي يندرج فيه هذا التركيب ايضا ولا داعي الى التزام وضع
شخصي يتعلق بهذا التركيب الخاص حتى يحتمل ان يكون خصوصيته الدالة على الاستغراق وغيرها حاصلة من جهته وليس هنا الوضع العام المتعلق بالتراكيب
سوى الترخيص المتعلق بتراكيب الالفاظ بعضها مع بعض وضم بعضها مع اخر لحصول المعاني المركبة من ذلك نعم قد لوحظ في بعض الهيئات معنى اخر ينضم
الى معاني المفردات كالنسبة الاضافية الملحوظة في وضع الاضافة والنسبة التوصيفية في التوصيف ونحو ذلك في موضع يتحقق الحصول في المقام وقضية الاصل
عدمه ومقتضى الترخيص المطلق في التركيب ليس الا ضم معنى التعريف الى معنى الجنس فما ذكره من ان اصل الحقيقة لا يثبت الحقيقة بالنسبة الى الهيئة التركيبية
كما ترى اذ ليس المقصود اثبات معنى الهيئة التركيبية من جهة ذلك الاصل بل المقصود ان قضية الاصل حمل اللفظين على معناهما الموضوع له وقضية التركيب
المرخص فيه بحسبه ضم احدهما الى الاخر وجواز ارادة المعنى المركب كما هو قضية الترخيص الحاصل في ساير التراكيب تعلق وضع خاص بتلك الهيئة غير معلوم
فالاصل عدمه ولم يتحقق هناك وضع خاص متعلق ايضا فيما تعلق به لئلا يصح اجراء الاصل بالنسبة اليه من العيوب الموردة المذكور لا زال يتمسك في دفع
المعاني الزائدة بالاصل بالنسبة الى الهيئات بعد تعلق الوضع بها كما نص في دفع اعتبار العموم فيما وضع له هيئة الامر الى غير ذلك من ساير الابواب فكيف لم يعول
عليه في المقام الثاني تبادر تعريف الجنس من المفرد المعرف عند الاطلاق من دون ان يتردد الذهن بينه وبين العهد والاستغراق وذلك دليل على كونه حقيقة
فيه مجازا في غيره الثالث عدم صحة الاستثناء منه مطردا فقبح جائني الرجل الا البصري واكرم الرجل الا الفساق الى غير ذلك لا يقال مع علمك ان شيئا من الوجوه
المذكورة لا ينافي ما اخترناه من كونه حقيقة في تعريف الجنس بمعنى المطلق الشامل لاطلاقه على المعهود والاستغراق والجنس لانه المعنى في معناها بلها فانا نقول به
عند استعماله في الجنس لانتقوضه على الوجه الاول الى خصوص الاخير حسبما قررناه وهو الوجه في تبادره منه فلا يفيد وضعه بالخصوص وغاية الامر ما يقتضيه عدم
اطراد الاستثناء عدم وضعه للعموم ونحن نقول به ايضا وما ذكرته في الوجه الاول من الرجوع الى الاصل فهو في الحقيقة دليل على المختار حسبما بيناه والاحتجاج
به على القول المذكور مبني على الخلط بين معنى الجنس على الوجهين المذكورين هذا وقد يتخيل في المقام انه لا تجوز هنا بالنسبة الى اللام في شيء من الاطلاقات
المذكورة لكونها موضوعة لتعريف مدخولها والاشارة اليه فهو حاصل في كل من الوجوه المذكورة وانما التجوز في المقام عند استعمال المفرد المعرف في العهد
او الاستغراق والعهد الذهني في مدخول اللام لكونه حقيقة في مطلق الجنس حسبما تقرر من وضع اسامي الاجناس لنفس الاجناس والطبايع المطلقة
فاستعمالها في الفرد المعين او في جميع الافراد او الفرد المنتشر مجاز لضم الخصوصية المذكورة الى معناها نفس لكلمة ولا تارادة اي من المعاني المذكورة منها
متوقفة على قيام القرينة سوى ارادة الجنس وذلك شاهد على المجازية وحيث لا تجوز بالنسبة الى الاداة حسبما قررناه فالتجوز في مدخولها وضعفه ظاهر لما
فان ما وضع له اسامي الاجناس هو الطبايع المطلقة المأخوذة لا بشرط شيء ومن المقرر ان الماهية اللا بشرط يجامع الف شرط فاطلاقه على الماهية المطلقة
المقيدة لا يقتضي بخروج اللفظ عن موضوعه اذا كانت الخصوصية مرادة من الخارج لا من نفس اللفظ حسبما قررناه في اطلاق الكلي على الفرد كما هو الحال
في معظم استعمالات الكليات فانها في الغالب انما تطلق على المفاهيم المقيدة مع انه لا تجوز فيها كما هو ظاهر من ملاحظة استعمالاتها وقد مر تفصيل القول
فيه ومن ذلك موضع الكلام في المقام فان من تأمل في استعمالاتها العرفية في المخاطبات الجارية يكاد يقطع بكون استعماله على وجه الحقيقة حين اطلاقه على
المعهود كما في قولك يا ايها الرجل او اكرم هذا الرجل وايتني بفلان الرجل ونحوها من الاستعمالات الشايعة المتكثرة وكذا الحال في اطلاقه على جميع الافراد
والفرد المنتشر عند التأمل في المقام فالحيثية الملحوظة في وضع المادة اعم من الجنس الملحوظ في المقام فان المراد بالجنس هنا ما يعم ما اذا اريد به العهد والاستغراق
او العهد الذهني ايضا بخلاف ما يراد من الجنس هنا فانه يقابلها فالجنسية على الوجه الثاني ملحوظة بشرط لا لعدم اجتماع ارادتها مع ارادة احد المعاني المذكورة
بخلاف الجنس الملحوظ في الوجه الاول فانه ماخوذ على وجه اللا بشرط فيعم كلا من الوجوه المذكورة وما ذكر من توقف تلك المعاني على ضم القرينة فيكون
شاهدا على مجازيتها فيها او من شيء وذلك لان ضم احد القيود المذكورة الى الطبيعة المطلقة وكون الطبيعة اللا بشرط حاصلة مع احد الشروط المعينة لا بد
له من دليل يدل عليه فان مجرد اللفظ الموضوع للطبيعة المطلقة لا يدل عليه فلا بد اذن من قرينة تدل على كون تلك الطبيعة المطلقة مقترنة بواحد منها
حاصلة معها كما هو الحال في اطلاق الكلي على الفرد في ساير المقامات فانه لو لم يقم دليل على اطلاق الكلي على الفرد لم يحمل اللفظ الا على الطبيعة المطلقة اذ
لا يزيد مدخول اللفظ على ذلك فان قلت اذا كان نفس مدلول اللفظ لا يزيد الا على ذلك ولا يفيد سوى ارادة الطبيعة المطلقة كان ارادة ما سوى ذلك منه
خروجا عن مقتضى وضعه فيكون مجازا فاذا كان الالفاظ الخالية عن اللام والتنوين موضوعة لنفس الاجناس كان مفادها بعد ضم لام التعريف هو الجنس
المعرف لا غيره من العهد والاستغراق وغيرها فلا محالة يكون اطلاقه مجازا قلنا انما يتم ذلك لو ادرجت تلك الخصوصيات في المراد من اللفظ وليس كذلك بل
انما يراد تلك من القراين المنضمة ولا يراد من اللفظ الا نفس الطبيعة نعم مراد المتكلم هو الطبيعة المقيدة وهذا اطلاق اللفظ عليها لكن نفس الطبيعة مدلولة
لنفس اللفظ والقيد مستفاد من القراين المنضمة اليه حسبما فصل الكلام فيه في مباحث اطلاق الكلي على الفرد وبينا ان الاستعمال المفروض على وجه الحقيقة
وان اطلاق اللفظ على خصوص الفرد اذا كان ذلك من حيث اتحاده مع الطبيعة وانطباقها عليه مع كون الخصوصية مفهومة من الخارج حجة القول بكونه للعموم
وجوه تأتي الاشارة الى وجهين منها في كلام المص قوله لنا عدم تبادر العموم منه لا يخفى انه لو تم الاستدلال المذكور لافاد كونه مجازا في العموم فان عدم التبادر
من امارات المجاز ومع ينافي ذلك ما سيصرح به من كونه حقيقة في العموم قطعا وانما الكلام في كونه حقيقة فيه خاصة او انه حقيقة فيه وفي غيره ايضا ويمكن
توجيهه بان المقصود عدم تبادر العموم منه على وجه يعلم انه المراد وهو يفيد عدم كونه حقيقة فيه بخصوصه سواء كان مجازا فيه او مشتركا بينه وبين غيره قوله
لو عم لجاز الاستثناء منه مطردا اراد بذلك الدلالة على عدم وضعه للعموم خاصة سواء كان مجازا فيه او مشتركا بينه وبين غيره حيث لا يجوز اطراد الاستثناء

ع بالنسبة الى معنى الاخر فلا ينافى ذلك انيتم ما سيجيء من اعتبار وضعه للعموم فى الجملة ويمكن الايراد عليه بان عدم اعتبار الاستثناء ثم ان كان مع الخلو
عن القرائن افاد عدم وضعه للعموم اصلا اذ لو كان موضوعا للعموم لجاز ارادة العموم منه فى كل موضع خال عن القرينة فيصح الاستثناء ويكون ذلك قرينة
معينة لاستعماله فى العموم وان كان مع وجود القرينة لم يكن فيه دلالة على عدم وضعه للعموم اصلا فمورده عدم صحة الاستثناء بعد نفيا القرينة على عدم
ارادة العموم ولو كان اللفظ موضوعا للعموم نعم قد يتضح الاستدلال بذلك على ما هو المختار من كونه موضوعا للاعم اذ ليس معنى الموضوع له خصوص
العموم فلا يطرد صحة الاستثناء بالنسبة اليه وانما يتبع ذلك خصوص المقامات هذا وقد يستدل على القول المذكور بوجوه اخر هى موهونة منها انه لو كان
للعموم لما صح ان يقال اكلت الخبز وشربت الماء وقد اكل خبزا واحدا وشرب شربة من الماء فانه مع نفيا الوضع يتوقف صحة الاستعمال على وجود العلاقة بينهما
وحيث لا علاقة بينهما كما هو الحال فى ساير العمومات اذا اريد بها الواحد حسبما فصل فى محله يتعين كونه غلطا وهو ما ذكرناه من الملازمة والتالى باطل
قطعا فكذا المقدم واورد عليه بان غاية ما يلزم من ذلك عدم صحة ذلك حقيقة واما جوازه مجازا فلا مانع منه لقيام القرينة عليه حاصلة فى المقام لوضوح
عدم تمكن احد من اكل كل خبز وشرب جميع المياه واورد عليه بعض الافاضل بان المقام محل تامل لوضوح ان صحة التخصيص المذكور محل تشاجر بين الاصوليين
ومحققوهم ذهبوا الى المنع منه واشترطوا بقاء جمع يقرب من مدلول العام كما سيجيء بيانه ان شاء الله واستندوا فى المنع الى استهجان العرف وعدم وجود العلاقة
المعتبرة فلو كان المفرد المعرف عاما كان ما ذكر منه داخلا تحت ذلك وكان مستهجنا فى العرف خاليا عن العلاقة المعتبرة على ما ذكروه بل لو قلنا بجواز التخصيص
المذكور فلا اقل من كونه لبعيد محلا للخلاف ومورد الالتباس ممنوعا عند الجماعة مع جواز الاستعمال المذكور عند الكل بل قضاء ضرورة اللغة به بحيث لا مجال
لاحتمال المنع منه فكيف يبتنى على الوجه المذكور المختلف فيه بل الممنوع منه عند المحققين فالاتفاق على صحة التعبير المذكور مع ظهور الخلاف فى صحة
التخصيص الى الحد المذكور دليل على عدم استناد جوازه الى ذلك فيكون شاهدا على عدم وضعه للعموم ويوضح ذلك ان العبارة المذكورة بناء على
كون المفرد المعرف للعموم بمنزلة قولك اكلت كل خبز وشربت جميع المياه ومن الواضح استهجان الثانى فى العرف وعدم جوازه فى الاستعمال والمنع منه
عند الجماعة بخلاف الاول لجوازه فى الاستعمال وعدم استهجانه اصلا وعدم توهم احد حصول المنع منه فهو اقوى دليل على الفرق وليس الا من جهة افادة
الثانى للعموم دون الاول كما هو المدعى ويدفعه ان تمامية ذلك لو انحصر طريق التجوز فيه فى التخصيص كما فى المثال المذكور واما لو امكن التجوز فيه بغيره
كارادة الجنس او العهد فلا مجال للايراد المذكور اصلا ولا خلاف لاحد فى جواز استعمال المفرد المعرف فى كل من المعنيين وان اختلفوا فى اختصاصه وضعا بالعموم
على ما يراه من كلماتهم وهذا هو الوجه فى الاتفاق على جواز الاستعمال المذكور مع وضوح الخلاف فى جواز التخصيص الى الاكثر فالاحتجاج المذكور ضعيف
جدا على انه مع الغض عما ذكرناه فالقول بصحة البيان المذكور فهو لا يقتضى نفى كونه حقيقة فى العموم مطلقا اقصى الامر انه يفيد عدم وضعه لخصوص العموم فلا
ينافى ما اخترناه من وضعه للقدر المشترك فان كان المقصود الاحتجاج بذلك فلا كلام وان اريد به نفى كون اطلاقه مع ارادة العموم حقيقة مطلقا فهو موهون
جدا على انه يمكن الايراد عليه بانه لا مانع من القول بكونه موضوعا للعموم بكون الاستعمال المذكور مجازا وما ذكر من منع اطلاق العام على الواحد على فرض
تسليمه انما يتم اذا كان على وجه سبيل التخصيص ولا مانع من القول بكون اللام بحسب وضعه للاستغراق ويستعمل فى الجنس على سبيل المجاز لعلاقة حيث ان
كلا منهما انما يراد به تعريف مدخوله كيف وجواز ارادة الجنس من المفرد المعرف حقيقة او مجازا مما لا خلاف فيه وان اختلفوا فى اختصاصه وضعا بالعموم على ما
يتراى من كلماتهم ومنها انه لو كان للعموم لجاز وصفه بالجمع المعرف وتاكيده به وهو غير جائز اذ لا يقال رايت الرجل العدول وذهب الفقيه كلهم وفيه
قد يكون من جهة مراعاة المشاكلة اللفظية قوله بجواز وصفه بالجمع توضيح الاستدلال انه قد وقع توصيف المفرد المحلى بالجمع المعرف فى كلام من يعتد
بشانه من العرب حسبما حكاه الاخفش من العبارتين المذكورتين فيفيد ذلك جواز توصيفه به حيث ان الجمع المحلى يفيد العموم كما مر فكذا المفرد والا لم
يحصل المطابقة بين الموصوف والصفة قوله صحة الاستثناء منه يمكن ان يريد به جواز الاستثناء منه مطردا فانه دليل الوضع للعموم وقد يراد به صحة
الاستثناء منه فى الجملة بدعوى كون ذلك ايضا دليلا على الوضع للعموم ويجعل ذلك دليلا على استعماله فى العموم ويتمسك فى كونه حقيقة
بان الاصل فى الاستعمال الحقيقة قوله بالمنع من دلالته على العموم كانه يريد بذلك ان العموم الحاصل فى المفرد على القول به انما يكون بدلالته على كل فرد
وعموم الجمع انما هو بدلالته على مجموع الافراد ولا تطابق بينهما ولو قلنا بعموم المفرد فلا بد من التوجيه فى تطبيق الوصف على الموصوف على كل حال ومما يبقى
فيه لا دلالة على المدعى لعدم انحصار الوجه فى التوجيه وقد يتراءى من ظاهر تعبيره ان المراد بما ذكره فى سند المنع ان بناء العموم هو الدلالة على كل فرد وانا العام هو اللفظ
المستغرق لجميع ما يصلح له ومدلول الجمع هو مجموع الافراد بحيث يطلق الجمع فى المقام على اعلى مراتبه ولا دلالة على خصوصيات الافراد المندرجة تحته من قبل
كدلالة الكل على اجزائه وليس ذلك من قبيل دلالة العام فلا دلالة فى توصيفه به على عموم المفرد اذ لا عموم فيه كذلك حتى يفيد العموم فى موصوفه ويضعفه ما
عرفت من دلالة الجمع المحلى على العموم وان مبنى العموم يعم الوجهين ولذا ذهب المعظم الى عموم الجمع من غير خلاف يعتد به كما مر قوله انه مجاز لعدم الاطراد اذ لا يقع الاستثناء
بذلك ان تجرد صحة الاستثناء فى بعض الفروض لا يفيد الوضع للعموم بل عدم اطراده كما فى المقام يفيد خلافه اذ لو كان موضوعا له لاطرد ذلك
فى ساير الموارد لصحة الاستثناء من العام فى كل مقام قوله فلانه مبنى على ان عموم الجمع ليس كعموم المفرد بل ان التحقيق ان عموم الجمع على نحو عموم المفرد
نعتا الجمع المحلى هو كل واحد من افراد مفرده كما ان عموم المفرد هو كل واحد منه ولذا اختار بعضهم ثبوت وضع جديد للهيئة التركيبية فى الجمع المحلى
مفيد له لذلك كما مرت الاشارة اليه وقد يورد عليه بان القول بحصول وضع جديد للجمع المحلى يفيد بسببه العموم الافرادى بعيد جدا بل فاسد نظاما حسب
ترتيبه وانما يفيد العموم الافرادى من جهة تعلق الحكم بكل واحد من الجزئيات المندرجة تحت الجمع اندراج الجزء تحت الكل حيث يطلق الجمع على مرتبته العليا
فتعلق الحكم بكل واحد من الاحاد المندرجة فيها واضح فالمراد بالجمع هو مجموع الافراد التى هى المرتبة العليا من الجمع وعموم الحكم انما هو بالنسبة الى جزئيات
مفرده المندرجة فيها حيث تعلق الحكم بكل واحد منها فشمول الحكم لكل واحد من الاحاد لا ينافى استفادة العموم بنفسه والتوصيف فى المقام انما

يلاحظ بالنسبة

يلاحظ بالنسبة الى معنا الافرادي او الابراد به سوى مجموع تلك الاحاد والعموم الافرادي انما يجيء من ملاحظة التركيب تعلق الحكم به ولا ربط له بالتوصيف
حتى يجعل ذلك مصححا للتوصيفه بالجمع وفيه نظر المذكور في الاصل بعد الايراد وبه نعم من غير ذكر وجه قوله انه لا مجال لانكار افادة هذا الكلام
في نفسه بعد انكاره كون المفرد المعرف من الفاظ العموم الاشتراكه لفظا بين الاستغراق والعهد والجنس وقد عرفت ومنه نعم كون الاستعمال الواقع على كل من
الوجوه الثلثة على سبيل الحقيقة هو الحق لكن لا من جهة الاشتراك اللفظي بل من جهة الاشتراك المعنوي وحصول ما وضع له اللفظان اعني اللام ومدخوله في
كل منها تفصيل القول فيه قوله وكونه احد معانيها مما لا يظهر ثمرته بخلاف هذه العبارة فانه لا دلالة على كون الاستغراق مدلول اللام عنده وانها موضوعة
بازائه وقد عرفت انه لا وجه له وان الاستغراق حاصل بمعونة المقام وان نفس الاستغراق مما لا يستعمل فيه اللفظ قطعا كما هو الحال فيما يراد منه الجنس والعهد نعم
يحصل من ضم اللام الى مدخوله معنى يكون مستغرقا للاحاد المندرجة فيه هذا بالنسبة الى الجمع واما المفرد فعلى احد الوجوه فيه وتوضيح المقام ان ارادة
الاستغراق من المفرد المعرف يتصور على وجوه احدها ان يكون الهيئة التركيبية او المجموع المركب من اللفظين موضوعا لافادة الاستغراق على ما مر نظيره في
الجمع ثانيها ان يكون اللام الداخلة عليه بمعنى كل ويكون قولك العالم بمنزلة كل عالم وح فيكون التعريف فيه لفظيا حسب ما مر من الاشارة اليه في كلام نجم الائمة
او يقال ح يكون مفاده مفاد كل من حيث حصول الكل في الذهن والاشارة اليه فيكون ذلك سببا مفيدا للتعريف وقد مر نظيره في الجمع ايضا ثالثها ان
يكون المراد من مدخول اللام هو الطبيعة المطلقة من حيث كونها مرآة للاحاد المندرجة تحتها نظرا الى القرينة الدالة عليه ويكون اللام الداخلة عليها
اشارة الى الطبيعة المفروضة تعريفا لها من تلك الحيثية فيكون مفادها هو تعريف الاحاد اذ مفاد الطبيعة الملحوظة على الوجه المفروض عين مفاد الفرد
رابعها ان يطلق الجنس المدخول للام على جميع الاحاد كما انه يطلق في المعهود على خصوص فرد واريد معهود فيكون اللام ح اشارة الى خصوص تلك الافراد
وتعريفها كما هو الحال في تعريف العهد من غير لزوم مجاز في اللام ولا في مدخوله خامسها ان يكون المراد من مدخوله نفس الجنس والطبيعة المطلقة
لا بشرط شيء ولكن قامت القرينة على اطلاق تلك الطبيعة على جميع الاحاد المندرجة تحتها فيكون اللام تعريفا للطبيعة بالذات ولتلك الاحاد بالعرض
بملاحظة اطلاقها عليها سادسها ان يكون اللام لتعريف نفس الطبيعة كغيرها من المقامات لكن تقوم هناك قرينة خارجية على الاستغراق وحصول تلك
الطبيعة في ضمن الآحاد من غير ان يراد من لفظ الجنس المذكور بوجه من الوجوه فلا يكون الاستغراق من مدلول المفرد اصلا وانما هو مدلول خارجي حاصل
من القرينة من غير ان تقييد القرينة استعمال اللفظ فيه ولا اطلاقه عليه قولنا ان القرينة الحالية قائمة اه فان التبادر المذكور سيما بملاحظة ما تقدم
يعطي كون مراده كون العموم المحكوم عليه هنا من جهة حمل اللام على الاستغراق وحملا للمشترك على احد معانيه فيكون عموم المفرد ح استغراقيا وضعيا كسائر
الفاظ العموم الا ان الفرق اشتراكه هنا بين العموم وغيره وتعيين الاول من جهة القرينة بخلاف غيره من الفاظ العموم فلا يندرج اذن في المطلقات لينصرف
الى الافراد الشايعة حسب ما سيجيء الكلام فيه وهو ضعيف وما يذكره في بيانه غير متجه كما سيجيء الاشارة اليه في قولنا لما اشارة الى عدم افادته العموم
في بعض المواضع مما يقع مدخولا للام او لشهادة العرف بحصول الامتثال به واذا وقع متعلقا للنهي افاد العموم لعدم حصول ترك الطبيعة الا بتركها في ضمن
جميع الافراد مضافا الى شهادة فهم العرف بارادة ذلك وتوقف حصول الامتثال عندهم على ذلك واذا وقع متعلقا لسائر الاحكام كالحلية والطهارة
وعدم الانفعال بالنجاسة ونحوها افاد العموم بالنظر الى دليل الحكمة حسب ما اشار اليه ويمكن ان يقال باستفادة العموم منه في مقام الامر ايضا اذ ليس المقصود ايجاد
الطبيعة في ضمن فرد معين اذ لا تعيين ولا في ضمن فرد ما على سبيل الابهام والاجمال لخروج الكلام منه عن الافادة بل المقصود ايجادها في ضمن اي فرد كان
غاية الامر ان يكون العموم فيه بدليا فاستفادة العموم حاصلة في المقامين غير ان العموم هنا بدلي وفي غيره استغراقي والظاهر ان المفصل المذكور قد يقول بذلك ايضا
والمصنف ايضا يقول به فلا خلاف في المعنى انما الكلام في التسمية والحق ان يقال ان متعلق الاحكام الشرعية انما هي الطبايع من حيث اتحادها مع افرادها واو جزء
كونها عنوانات لمصاديقها من غير ان يكون الافراد بنفسها متعلقا للاحكام بل من حيث اتحادها مع الطبيعة حيث ان الامر قد تعلق بالطبيعة من الحيثية المذكورة
حسب ما اشرنا اليه ح فاما ان يتعلق الامر بها من حيث اتحادها مع فرد خصوص او مع فرد ما او جميع الافراد وحيث لا سبيل الى الاول لانتفاء العهد في الجهة
المعينة وعدم حصول فائدة في الثاني يتعين الثالث وليس ذلك مستفادا باستعمال اللفظ في العموم بل انما يفيد كون المراد من تعليق الحكم على الطبيعة هو
الطبيعة الحاصلة في ضمن كل فرد من افرادها فيكون اعتبار الحكم المذكور مكملا للمراد دالا على العموم من دون ان يكون ذلك مرادا من اللفظ ويحتمل القول
بكون الحكمة المذكورة قرينة على ارادة ذلك من اللفظ بان يفيد كون المراد من اللفظ الدال على الطبيعة هو الطبيعة من حيث اتحادها مع كل من الاحاد ولا
مجاز ايضا كما عرفت الحال فيه مما مر فان ذلك ايضا من اطلاق الكلي على الفرد مع كون المفهوم امرا خارجيا وهذا هو الاظهر وكيف كان فالعموم المستفاد على الوجه
المذكور لا يتعدى الى الافراد الشايعة بل انما ينصرف الى الافهام دون النادرة بل ينصرف الى ما يقتضيه خصوص المقام كما اذا وكل في شراء العبد فان ظاهر التوكيل في الشراء
ينصرف الى ارادة العبد السليم الخالي من العيب مع ان لفظ العبد في نفسه يعم ذلك وغيره وهذا في الحقيقة خارج عما نحن بصدده لرجوعه الى فهم الخصوصية
من خصوص المقام لا بانصرافه تلك اللفظ اليه في نفسه كما هو الملحوظ من انصراف المطلق الى الافراد الشايعة ولنتبع الكلام في المقام بذكر امور احدها انه يجري في
الجمع المضاف والمفرد المضاف ما ذكرناه في الجمع المعرف والمفرد المعرف فكما ان الجمع المعرف يفيد العموم فكذا الجمع المضاف والتبادر الحاصل هناك قائم هنا ايضا
الا ان العموم في الجمع المعرف بالنسبة الى افراد الجمع وهنا الى افراد المقيد بالمضاف اليه والتحقيق فيه نظير ما ذكرناه في الجمع المعرف فان التعريف كما يحصل باللام
كذا يحصل بالاضافة وكما ان التعريف قد يكون بتعريف الجنس وقد يكون بتعريف العهد وقد يكون بالاستغراق فلما كان الجمع اسما للوحدات حسب ما عرفت كانت
المرتبة المتيقنة من الجمع هي الدرجة العليا منه حسب ما مر لزم انصرافه للتعريف اليها الى اخر ما ذكرنا على القول المذكور في الجمع فينبغي القول بوضع الهيئة التركيبية
هنا للعموم فينبغي القول بتعلق وضع خاص لاضافة الجمع نظرا الى زيادة ذلك المعنى بخلاف غيره من الاضافات وهو ايضا بعيد من التقرير المذكور اذ ثبوت وضع خاص
للاضافة المفروضة خلاف الاصل والظاهر ثم ان قضية ما ذكرناه تبيان اختصاص القول بالعموم بالجمع المضاف الى المعرفة ليتحصل به تعريف المضاف وان المضاف

الى النكرة فلا يجري فيه الوجه المذكور فالظاهر عدم افادته للعموم ولو قيل بكون ذلك لتعليقه من جهة الوضع التركيبي فربما يقوى بتعليق الحكم بالامرين وقد
يشير الى ذلك اطلاق بعضهم بكون الجمع المضاف للعموم كما في كلام شيخنا البهائي في الزبدة وغيره وقد يحتج عليه بالتبادر وكذلك خبير بان التبادر في العرف خاص بالمعرف
ودعوى التبادر بالنسبة الى المضاف الى النكرة ممنوعة والمسلم منه انما هو بالنسبة الى المضاف الى المعرفة وليس مستندا الى نفس اللفظ ليفيده الوضع وانما هو مستند
الى ما ذكرناه من الوجه حسبما مر القول فيه اقصى ما يسلم في المضاف الى النكرة هو الاطلاق الراجع الى العموم في كثير من المقامات من جهة دليل الحكمة ولا ربط
له بالمقام والحق في المفرد المضاف ما ذكرناه في المفرد المعرف بالاداة ثانيها انه قد يتوهم ان انصراف المطلق الى الشايع بحصول النقل وكون اللفظ منقولا في العرف الى
خصوص ما يعم الافراد الشايعة وهجر من المعنى العام الشامل للجميع نظرا الى تبادره منه في العرف فيكون حقيقة عرفية في الشايع مجازا في غيره اخذا بمقتضى
العلامتين فلا بد اذن من الحمل عليه لتقديم الحقيقة العرفية على اللغوية القديمة قطعا وانصراف كلام الشارع اليه مع دوران الامر بين الامرين لتقديم العرف على اللغة حسبما
قرر في محله وهذا الوجه فاسد جدا اذ دعوى كونه مجازا في المعنى العام وحصول الهجر بالنسبة اليه مما ينافيه صريح العرف كيف ولو كان كذلك لم يكن هناك فرق بين العموم والمطلقات
اذ العموم انما يعرض اللفظ بالنسبة الى ما وضع له باداة العموم ودعوى دلالة التبادر على كونه حقيقة في خصوص الشايع وعدم تبادر المعنى الاعم منه من التبادر على كونه مجازا
فيه فاسدة اذ التبادر في المقام ليس مستندا الى نفس اللفظ بل من جهة غلبة الاطلاق فهو نظير تبادر المجاز الراجح على الحقيقة بملاحظة الشهرة فلا يكون علامة على الحقيقة
ولا عدمه علامة للمجاز حسبما قررناه مع الغض عن ظهور ذلك في المقام بتجرد الشايع استنادا الى اللفظ او الغلبة الظاهرة كاف في دفع ذلك لاصالة عدم النقل ودعوى
ان الاصل في التبادر ان يكون مستندا الى نفس اللفظ وكونه امارة على الحقيقة على اطلاقها فاسدة بل الاصل في المقام قاض بخلافه لظهور حصول الشهرة لما
على الفهم فالاصل عدم حصول سبب اخر يستند الفهم الى الوضع وقد قررنا ذلك في محله ويظهر من بعض الافاضل القول بثبوت الوضع الجديد لخصوص ما يعم
الافراد الشايعة من غير هجر المعنى القديم الشامل للجميع فيكون اللفظ مشتركا بين المعنيين اذ حصول الشهرة لاستعماله في خصوص الجامع بين الافراد الشايعة يكون مجازا
مشهورا فيه من غير ان يبلغ الى حد الحقيقة فعلى الوجهين لا يتجه الحمل على الافراد الشايعة بل لا بد من التوقف بين المعنيين لعدم مدخلية مجرد شهرة احد معاني المشترك في
ترجيح الحمل عليه لمعارضة الشهرة في المجاز المشهور باصالة الحقيقة الا انه لما كانت الافراد الشايعة مندرجة في المعنيين كان الحكم ثابتا بالنسبة اليها قطعا فيحكم بثبوت
الحكم بالنسبة اليها دون غيرها لعدم افادة اللفظ ح ما يدل على ثبوت الحكم بالنسبة الى الافراد الشايعة من جهة الاجمال المفروض وفيه ان القول بثبوت الوضع الجديد بعيد
جدا ولا شاهد عليه سوى التبادر المذكور وقد عرفت الحال فيه وما ذكره مدفوع بالاصل كما عرفت والتزام التجوز في اطلاقه على الافراد الشايعة كما جرى عليه في سلم الاستعمالات
موهون جدا وبدفعه الاصل ايضا مع عدم الحاجة الى التزامه كيف ولو كان الوجه فيه ما ذكر لم يكن اللفظ منصرفا الى الشايع بحيث يفهم منه ارادة الشايع بل يكون مجملا في
مقام الفهم وانما يثبت الحكم للشايع من جهة اندراجه في المفهوم على الوجهين وهو خلاف ما يقتضيه الرجوع الى المخاطبات العرفية حيث ان المفهوم منها ارادة الشايع
دون الحكم به من جهة الاجمال حسبما قررناه وهو ظ وايضا لو كان الوجه فيه ما ذكر لزم الرجوع الى الاصل وهو كما يقتضي الاقتصار على الافراد الشايعة فقد يقتضي التعميم
كما اذا كان الحكم المدلول عليه موافقا للاصل فيكون ذلك قاضيا في مقام الفقاهة بثبوت الحكم للاعم بل قد يق بكون الاصل مرجحا للحمل عليه ايض ويمكن ان يوجه الكلام في
المقام في بيان ما يستفاد من اللفظ والاصل المذكور انما يعمل عليه في مقام الفقاهة ولا يقضي باستفادته من اللفظ فلا يصح جعله مرجحا لحمل اللفظ عليه واما ثبوت الحكم
للافراد الشايعة فهو مستفاد من اللفظ دون غيره نظرا الى الوجه المذكور من جهة الاجمال المفروض فيكون القدر الثابت من اللفظ هو ثبوت الحكم للافراد الشايعة دون غيره
فمقتضى الاصل ثبوت الحكم للاعم غير ان يكون ذلك هو القدر المستفاد من اللفظ كما يقتضيه الوجه المذكور وذلك هو الملحوظ في المقام وفيه ان ذلك لا يتم على التقرير
المذكور ايضا اذ قد يكون قضية الاخذ بالمتيقن حمله على الاعم فيكون ذلك هو القدر المستفاد من اللفظ كما اذا علق عليه تكليف وجودي كما اذا قال اذا رأيت الانسان فاقتل
زيدا فان حمل على الافراد الشايعة وجب القتل عند عدم مجيئه ولو جاء غير الشايع وهو خلاف الاصل فالقدر الثابت من الاجمال هو وجوب القتل عند عدم مجيء الشايع
وغيره ولا بد من الاقتصار عليه حتى يقوم دليل على الوجوب عند عدم مجيء الشايع نظير ما قررناه هنا فالحق ان يقال ان انصراف المطلق الى الشايع انما هو من جهة غلبة
اطلاق المطلق عليه من دون لزوم تجوز ولا نقل ولا التزام وضع جديد وتوضيح الكلام فيه انك قد عرفت ان اطلاق الكلي على الفرد غير استعماله في خصوص الفرد وانه
لا يستلزم ذلك تجوزا في اللفظ وان كانت الخصوصية ملحوظة للمستعمل اذ لم يعتبرها في معنى اللفظ وانما يراها مما من الخارج وانه قد ينتهي لغلبة المذكورة الى حد النقل
فيتعين اللفظ لما اطلق عليه ويكون حقيقة فيه بخصوصه من غير ان يكون نقله اليه مسبوقا بالتجوز فنقول انه اذا لم ينته الى حد النقل بحيث يكون اللفظ منصرفا
اليه من دون ملاحظة الشهرة فقد يكون بحيث ينصرف اليه بملاحظة الشهرة نظير المجاز المشهور فيما يستعمل اللفظ فيه ويكون اللفظ باقيا على الحقيقة الاصلية
منصرفا الى الشايع بملاحظة الشهرة المفروضة والقول بان الشهرة لا تكون باعثة على الحمل وانها معارضة باصالة الحقيقة كما في كلام الفاضل المذكور وقد
عرفت فساده مما قررناه في محله اذ ذلك مما يتبع درجة الشهرة كما عرفت الحال فيه غاية الامر تردد الذهن عند عدم بلوغها الى تلك الدرجة اذ كانت مطابقة لما يقتضيه
ظ الاطلاق واما اذا كان الظن الحاصل من الشهرة راجحا على الحاصل من ظ الاطلاق كما هو الحال في موارد انصراف المطلق الى الشايع فلا ريب في ترجيحها عليه نظير ما
ذكرناه في رجحان المجاز المشهور فغاية الامر ان يكون الافراد الشايعة في بعض الصور مما يتردد الذهن بين حمل اللفظ عليها او حمله على الاعم نظرا الى معادلة ظ الاطلاق للظهور
الحاصل من الغلبة ولا ينافي ذلك ما قررناه من الانصراف الى الشايع في محل الكلام ولو ادرجت تلك الصور في محل الكلام فغاية الامر ان يق فيه بالتفصيل المذكور
نظير ما ذكر في المجاز المشهور ثم ان عدم كون الشهرة قرينة لحمل المشترك على المعنى المشهور ضعيف جدا كدعوى معارضة الشهرة لاصالة الحقيقة في المجاز المشهور فانه انما يتم
لو اكتفينا بالظنون الخاصة واما اذا رجح ظن الشهرة لقوته فلا محيص عن الاخذ بمقتضاه والحاصل انه بعد قيام الاجماع على حجية الظن في مباحث الالفاظ وجريان المخاطبات عليه
لا محيص من الاكتفاء في القرائن الظنية المعينة والصارفة ومن جملتها الشهرة بل هي من اقوى الامور الباعثة على المظنة فلا وجه لعدم جواز الاتكال عليها فان قلت ان
غلبة اطلاق المطلق على الشايع ان كان مع ملاحظة الخصوصية لزم التجوز في الاطلاق وان كان من دون ملاحظة الخصوصية بان لا يلاحظ في المقام الا المفهوم العام الذي
وضع اللفظ بازائه فلا ثمرة لغلبة الاطلاق في انصراف المطلق الى الشايع اذ لا يراد من اللفظ الا معناه العام الشامل للامرين غاية الامر ان يكون ذلك المفهوم حاصلا في
الغالب

في ضمن مصاديقه الشايعة دون غيرها وذلك لا يقضي بعدم ثبوت الحكم مقتضى ما عرفت من ان الفرد الغير الشايع اذا لم يتحقق فيه الا ان غلبة الاطلاق انما على
المياه الموجودة عندنا او الموجودة في زمان الشارع لا يقضي بانصراف ذلك لا عندنا ولا في كلام الشارع كما ان الحال في ساير المياه بالنسبة الى غلبة اطلاقها على
الافراد الموجودة المتداولة اذ لا يلاحظ في الاطلاق خصوصية تلك الوجوه اصلا بل لا يلاحظ فيه الا مفهوم العام ولذا لا يقضي بانصراف الاطلاق الى الشايع مثل
ذلك قطعا فندرة بعض وجوده او عدمه لا يقضي باختصاص الاطلاق عنه بانصراف الاطلاق ولذا لو فرض وجود شيء في المقام على خلاف المتعارف اندرج في الاطلاق قطعا
الا ترى انه لو قال المولى لعبده اسقني الماء فاتاه بماء السيل من طين الارض مثلا كان ممتثلا قطعا فغلبة الاطلاق على الوجه المذكور لا يقضي بانصراف الاطلاق
الى الغالب اصلا قلت انا لا نقول بعدم ملاحظة الخصوصية في المقام اصلا حتى لا يكون شيوع الاطلاق قاضيا بالانصراف كما في الصورة المذكورة بل نقول
بملاحظتها في المقام الا ان تلك الملاحظة لا تستلزم المجازية وتوضيحه ان الخصوصية ربما تقحم في المفهوم الذي يراد من نفس اللفظ ويستعمل اللفظ فيه
وقد لا يقحم فيه ولكن يراد الخصوصية من الخارج ويلحظ حال الاستعمال وان لم يكن مرادا من نفس اللفظ وقد لا يكون الخصوصية ملحوظة اصلا الا انه قد اطلق عليه
لانه الموجود على سبيل الاتفاق او لغلبة وجوده فلا يكون الخصوصية ملحوظة للمستعمل الا باخذها خارجا للمفهوم الذي استعمل اللفظ فيه ولا بارادة الخصوصية من القرائن
الخارجية فاستعمال اللفظ على الوجه الاول مجاز قطعا وحصول الشهرة على الوجه المذكور قاض بالنقل او شهرة المجاز على الوجه الثاني لا تجوز فيه اذ لا يراد من نفس
اللفظ الا المفهوم الذي وضع بازائه غاية الامر ارادة الخصوصية من الخارج واطلاق اللفظ على ذلك الخاص انما هو من جهة حصول ذلك المعنى فيه وانطباقه عليه
الا ان غلبة ذلك الاطلاق يقضي بالانصراف فيقوم تلك الغلبة مقام ساير القراين الخاصة القائمة عليه قبل حصولها وقد ينتهي الامر فيه الى النقل حسبما مر و
الوجه الثالث لا تجوز فيه ايضا ولا يقضي بالانصراف اصلا اذ ليست تلك الخصوصية ملحوظة في اطلاق اللفظ من الوجوه ولذا لا يكون مجرد ندور الفرد قاضيا
بانصراف الاطلاق عنه والفرق بين الوجوه الثلثة ظاهر للمتامل ومورد انصراف الاطلاق الى الشايع هو القسم الثاني ما لم يتحقق النقل واما القسم الاول فهو مندرج
في المجاز المشهور قبل حصول النقل واما الثالث فلا انصراف للاطلاق فيه كما بينا وقد يقع الخلط بين الاقسام في كلمات الاعلام وتحقيق الحال ما ذكرناه حسبما
يقتضيه التامل في المقام ثالثها انه اذا دار الامر في المفرد المعرف بين كونه للعهد او الجنس او العموم فان كان هناك معهود حمل عليه لانصراف التعريف اليه كما عرفت
الا اذا كان في المقام ما يفيد ارادة غيره كما اذا قال لا تنقض يقين الطهارة بالشك في الحدث فان اليقين لا ينقض بالشك اذ الظاهر في ارادة العموم وان لم
يكن هناك معهود انصرف الى الجنس المفيد اللازم منه ثبوت الحكم لذلك الجنس على سبيل الاهمال الراجع الى الجزئية على نحو ما هو الحال في القضايا المهملة كما اذا
قلت جاء الانسان واكرمت الرجل وكذا الحال فيما اذا كان نداء اكرام الانسان او دفع الدرهم الى الفقير ونحو ذلك ولو لم يصح حمله على ذلك لزم حمله على العموم من
ذلك قضاء المقام به حسبما قررناه في ارجاع المفرد المحلى الى العموم من جهة الحكمة بان يجعل المعنى الجنسي مرآة لملاحظة الافراد المندرجة تحته ويحكم عليه من حيث انطباقه
عليها او باستغراق الافراد الشايعة حسبما مر كما في البيع حلال واليقين لا ينقض بالشك والشك لا عبرة به بعد الفراغ ونحوها قال الشهيد في التمهيد اذا احتمل
كون ال للعهد وكونها لغيره كالجنس والعموم حمل على العهد لان الاصل البراءة عن الزايد ولان تقدمه قرينة مرشدة اليه ومن فروعها ما لو حلف ان لا يشرب الماء فانه يحمل
على المعهود حتى يحنث ببعضه اذ لو حمل على العموم لم يحنث ومنها انه اذا حلف ان لا ياكل البطيخ قال بعضهم لا يحنث بالهندي وهو الاخضر وهذا يتم حيث لا يكون الاخضر
معهودا عند الحالف اطلاقه عليه الا مقيدا ومنها الحالف بان لا ياكل الجوز لا يحنث بالجوز الهندي والكلام فيه كالسابق اذ لو كان اطلاقه عليه معهودا في عرفه حنث به الا
ان الغالب خلافه بخلاف السابق فانه على العكس قلت ما ذكره من تقديم العهد على المعنيين هو المتجه كما عرفت لكن الوجه فيه ما ذكرناه وكانه اشار بتعليله الثاني الى
واما تعليله الاول فهو ان تم فلا يفيد تعيين اللفظ ودلالته عليه بل غاية ما يدل عليه انه بعد الدوران بين العهد والعموم يكون المعهود متعلقا للتكليف على الوجهين
وتعلق التكليف بغيره مبني على احتمال كونه للعموم وبمجرد الاحتمال لا يثبت التكليف فيدفع الزايد بالاصل ويكون القدر الثابت من اللفظ هو ثبوت الحكم للمعهود
دون غيره ولا باس بذكره في المقام لوضوح الثمرة واورد عليه بعض الافاضل انه لا يقتضي ما ذكره الا عدم ثبوت التكليف في غير المعهود لا تعيين العهد بان يريد
منه لا ان المتكلم استعمل اللفظ في العهد فالاولى ان يوضع موضع اصالة البراءة اصالة عدم ثبوت الحكم الا في المعهود يعني اذا دار الامر بين ارادة الجنس والعهد فالمعهود
مراد بالضرورة لدخوله تحتهما والاصل عدم ثبوت الحكم في غيره وانت خبير بانه لا يتفاوت بين الوجهين فيما ذكره بعد بل ما اورده على الاول وارد على الثاني بعينه لوضوح
عدم دلالة الاصل المذكور على تعيين اللفظ في خصوص العهد كيف لو دل عليه الاصل المذكور لدل عليه اصالة البراءة ايضا من غير فرق بينهما في ذلك اصلا
فكون القدر الثابت من اللفظ تعلق الحكم بالمعهود مشترك بينهما ثم انه اورد عليه ايضا انه انما يتم لو لم يحتمل الجنس ارادة وجوده في ضمن فرد ما فان المعهود غير
معلوم المرادية حينئذ مع انه مندرج في المراد لكونه من احد الافراد غاية الامر انه لا يتعين الاتيان به بناء على الجنسية فهو مطلوب اما بخصوصه او بعمومه
المطلوب به مطلوب به او بغيره مع احد الوجهين غير معلومة فهي ايضا مدفوعة بالاصل ويوضح الحال في ذلك ما لو تعذر عليه الاتيان بالمعهود فان الحكم بوجوب
اتيانه بفرد من غير المعهود مما لا دليل عليه اذ لا يفيد الوجوب بلا مجرد الاحتمال وهو لا يثبت التكليف باصالة عدم وجوب خصوصية المعهود لا يثبت التكليف به من
الاصل ايضا عدمه فالحق ان يقال ان التكليف ثابت في المقام ويقين الامتثال حاصل باتيان المعهود دون غيره فيتعين الاتيان به عند التمكن منه ولا يثبت تكليف
بغيره ومع عدمه فتحقق التكليف بغيره غير معلوم فهو مدفوع بالاصل هذا وكان مقصود الشهيد من التمسك باصالة البراءة هو قضاء الاصل بها في الجملة
فيما اذا كان تعلق التكليف به كما اذا قال اكرم العالم واعط المسكين وتصدق بالدينار اذ تقدمه المعهود فان حمله على العموم على خلاف الاصل في مقابلة حمله
على المعهود والامر البين انه لو تعلق به الاباحة او رفع التكليف كما اذا قال لا يجب عليك اكرام المسكين او يباح لك اعطاء الدرهم لا مخرج لدفع العموم
باصل البراءة نعم لو تمسك باصالة عدم ارادة غيره في دفع الزايد بحيث تثبت ارادة المتكلم ثبوت الحكم المعهود مستفادا من اللفظ مدلولا له فانه اما ان يكون هو
المراد او يكون مندرجا في المراد واما ارادته ثبوت الحكم لغيره فغير ظاهر من اللفظ فهو مدفوع بالاصل في مورد التكليف وغيره الا ان التمسك بذلك في تعيين
مداليل الالفاظ وحملها على معانيها غير متجه والحكم بكون المعهود مرادا في الجملة ولو تبعا غير كونه هو المراد الا ترى انه لو كان لفظ مشتركا بين الكل والبعض

واستعمل مجرداً عن القرائن لم يصح ترجيح ارادة البعض بالاصل المذكور بل يتوقف في مقام الحمل كما هو قضية الاشتراك وح لو كان ثبوت الحكم للكل
نافيا بثبوته للبعض حكم به لثبوته على الوجهين وليس لك نافيا بحمل المشترك على البعض كما هو مقتضى المقام لكنك خبير بان دلالته على ثبوت الحكم للبعض لا يتم انهم
في جميع الموارد بل انما يتم فيما يكون ثبوت الحكم للكل نافيا بثبوته للبعض دون غيره وح لا حاجة الى ضميمة الاصل في بيان مفاد اللفظ ويتوجه ان لفظ المشتاق من
اللفظ عند التجرد من القرائن ارادة الاقل لكونه مرادا على كل من الوجهين المحتملين بخلاف ما زاد عليه لا يثبت ارادته على مجرد الاحتمال فلا يكون مدلوله عند الاطلاق
الا ما ذكرناه وقوله ومن فروعه ما لو حلف اه اراد به انه يحمل الماء في المثال على المعهود من اطلاق الماء اذا تعلق به الشرب ولذا لو يحنث بشرب بعض المياه ولو اراد
به العموم لم يحنث بشرب البعض لعدم وقوع الحلف الا على ترك شرب الجميع وانت خبير بان ما ذكره انما يتم اذا اخذ عموم المفرد المعرف من قبيل العموم المجموعي فيكون قد
نذر ترك شرب مجموع المياه فلا يحنث بشرب البعض وجعل النفي واردا على نفس العموم لا على الجزئيات المندرجة في العام كما تقول ما كل انسان ابيض فيكون
قد نذر ترك شرب كل واحد من المياه فيكون منذوره شيئا واحدا وهو ترك الكل والمعنيان المذكوران كما ترى في غاية البعد عن المفرد بل الظاهر الحمل عليهما اما
الاول فظاهر واما الثاني فلانه انما يتم اذا كان هناك اداة للعموم ليتعلق النفي به فيكون سببا للعموم كما في قولك ما جائني كل واحد من الناس اذ جاءك بعضهم واما
اذا كان مفاد اللفظ نفس الوحدة كما اذا قلت ما جائني العالم مريدا بالعالم الخصوص عالم او عالم ما فيجعل ذلك المفهوم ثابتا لملاحظة الافراد المندرجة تحته فلا يكون
مفاده الا عموم السلب وعلى هذا فيكون مفاد العبارة في المقام الحلف على عدم شرب شيء من المياه فيحنث اذا شرب واحدا منها كما اذا شرب نذر ان لا يتزوج الثيبات فانه يحنث
بتزويج واحدة منها على التحقيق اذ ثبت منها على القول الاخر فما ذكره من التفريع لا يتم الا على احد الوجهين الاولين وقد عرفت ضعف ارادتهما في المقام لا يخفى انه لم
يتعرض في المثال لحمله على الجنس مع ان الحمل عليه ظاهر في المقام لما عرفت من ان حمل المفرد على الجنس واضح من غير بعد انتفاء معهود خاص يحمل عليه كما في المقام حمله
على المتعارف بين الناس ليس من العهد بل من حمل المطلق على المتعارف ان سلم الشيوع في المقام في اطلاق الماء لكن لا يذهب عليك ان حمله على الجنس في المقام يرجع
الى العموم على الوجه الثالث حسبما يأتي بيانه ثم فيتحقق الحنث بشرب البعض قطعا ثم انك قد عرفت ان ما ذكره من قضاء اذ ذاك ثانيا الزائد عن الزائد بحمله على المعهود
ليس جاريا في جميع الموارد ولا برهان الاحتجاج بها على ذلك كلها بل انما اراد به قضاء الاصل به في الجملة كما عرفت الحال فيه في الامثلة المتقدمة فلا يرد عليه عدم جريانه
في المثال المذكور لكون حمله للعموم هنا اوفق بالاصل اذ لا يجب عليه ح ترك شرب شيء من المياه فلا يرد المذكور عليه بان لزوم الكفارة في الحنث يعني عند شرب البعض عند
ارادة العهد مخالف لاصل البراءة ليس على ما ينبغي وما ذكره في توجيه قضاء اصالة البراءة بحمله على العهد من انه لو حمل على المعهود المتعارف يحصل الحنث بشرب بعض المياه
فينحل اليمين فلا يبقى مانع من الشرب بخلاف ما لو حمل على العموم لعدم انحلال اليمين اغرب شيء لوضوح ان ما يشرب بعد الانحلال وقبله انه هو بعض من المياه
فعلى العموم لا مانع منه قبل الانحلال لا بعده فكيف يصح بذلك كون العموم موافقا للاصل دون العهد على ان الاصل بعد ثبوت التكليف عدم ارتفاعه عن المكلف
الا بعد قيام الدلالة فالحكم بارتفاع التكليف بمجرد الاحتمال من جهة الاصل المذكور وغيره متجه بل قضية الاصل خلافه ثم انه لا يخفى ان تعلق التكليف بترك شيء
يستحيل صدوره من المكلف كالطيران في الهواء واجتماع النقيضين مما لا وجه له فانعقاد النذر على الوجه المذكور وغيره متجه فهو اقوى دليل على عدم ارادة العموم في
المثال على الوجه المذكور واما حمل فعل المسلم على الصحة فيقتضي عدم قصد ذلك من غير حاجة الى ملاحظة ما ذكر لوضح التمسك به هذا وما ذكره في الفرع الثاني
انه اذا حلف ان لا يأكل البطيخ قال بعضهم لا يحنث بالهندي الخ وتوضيحه ان هناك معهودا في اكل البطيخ بحسب المقدار ومعهودا بحسب الجنس منه من الهندي وغيره فلو حمل
البطيخ على العموم بالنسبة الى الاول لم يحنث باكل شيء منه لا من الهندي ولا من غيره ولو حمل ذلك على المعهود كما ذكره في الفرع الاول فان كان هناك جنس خاص معهود
حنث بالاكل منه دون غيره وان لم يكن يحنث باكل اي من القسمين وملحوظ التمهيد في المقام هو ملاحظة المعهودية الثانية وعدمها والا فهو محمول عنده على المعهود الاول
كما في مثال الماء من غير فرق وكذا الحال في الفرع الثالث وبذلك يندفع ما اورد على قوله في المثال السابق انه لو حمل على العموم لم يحنث بان في صورة العموم يحصل
الحنث كما اذا جعل البطيخ اعم من الهندي على سبيل المساواة لما عرفت من عدم ارتباط احد المعهودين بالاخر وحصول الحنث بالهندي او بغيره مبني على حمل البطيخ على
المعهود بحسب المقدار لا على جميع افراده حسبما ذكر في الماء وان لم يحصل الحنث بشيء منهما كما في الماء والمعهودية الملحوظة في المقام اثباتا او نفيا انما هي في جنس البطيخ حسب
ما ذكرنا ثم ان ما قرره التمهيد من انه يتم حيث لا يكون الاخضر معهودا عند المخاطب مبني على انه حمل البطيخ على غير الاخضر ليس من العهد في شيء وانما هو من قبيل
حمل الاطلاق على الشايع من غير فرق بين ما يكون معرفا باللام وغيره حسبما مر تفصيل القول فيه فالقول فالحق حمل البطيخ في المقام على الجنس الراجع الى العموم في المقام
من جهة ورود النفي عليه لا انه يحمل على الشايع في الاطلاق اعني غير الهندي اذا ورد في كلام من يكون ذلك هو الشايع عنده في الاطلاق وان كان الشايع في الاطلاق
عند القسمين كما هو المتعارف في بعض البلدان شمول النوعين وكذا في الفرع الثالث بل ربما يحمل الجوز من قبيل المشترك اللفظي فلا ربط له بالمقام واعلم ان من
من الفاظ العموم النكرة في سياق النفي ولا خلاف ظاهرا بين الاصوليين ممن قال بان للعموم صيغة تخصه كما هو المعروف انها تفيد العموم واكان اسما او وصفا وهي
مختلفة في وضوح الدلالة وعدمه فالكائنة بعد لا النافية للجنس نحو لا رجل او ما زيد عليها من الزائدة نحو ما من رجل في الدار وكانت النكرة مثل لفظ احد بدما لا
يستعمل الا مع النفي صريح في العموم والحق بها ما اذا كانت النكرة صادقة على القليل والكثير كالشيء والماء والدهن والدبس ونحوها وقد ذكر التمهيد في التمهيد
ان الكائنة بعد ليس وما ولا المشبهتين بها ظاهرة فيه والحق بعضهم النكرة الواقعة بعد لم ولن بالاول قالوا والفرق بين المعنيين انه لا يصح اثبات الزائد على
الواحد في الاول بخلاف الثاني فلا يقال لا رجل عندك بل رجلان او رجال وانت خبير بان خصوص الاول وظهور الثاني انما هي في الدلالة على العموم مطلقا واما الدلالة
على العموم بالنسبة الى المعنى المراد بالنكرة فلا فرق بينهما في ذلك كما مرت الاشارة اليه نعم قد يقال ان النكرة في قولك ليس عندك رجل يحتمل ان يراد به الفرد المعين في الواقع
المبهم عند المخاطب كما في النكرة الواقعة متعلقا بالخبر المثبت في كلام بعضهم حسبما مرت الاشارة اليه وح فلا دلالة فيها على العموم اصلا وربما كان المعرف في قولك
ليس عندك رجل ظاهر في العموم من جهة احتمال ان يراد بالتنوين في رجل الوحدة البدلية المقابلة للتثنية والجمع لذا صح ان يقول بل رجلان او رجال كما مرت الاشارة
اليه اما لو اريد به الوحدة المطلقة فلا فرق بينه وبين لا رجل اذ لا فرق بين نفي الطبيعة ونفي فرد ما في افادة العموم حسبما عرفت وهذا الاحتمال قائم في الجمع الافراد

اذ لا يتعقل

اذ لا يعني

ان يراد بالتنوين فيه الاشارة الى جمع واحد ولذا لا يجوز ان يقابل بنفي الستة او التسعة مثلا وانما امكن ان ينفي الجميع من ذلك من الامور النادرة ولا ملاحظ
بالتنوين المقابلة بهما فان قلت انه يحتمل ان يكون هذا مطلق رجل الا على ارادة معينة وحكم بنفيها ولا يفيد نفي الجميع فلذا لا يكون نصا في العموم قلنا الكلام
في الخصوصية من جهة دلالة اللفظ لا من جهة الارادة والا فليس لا رجل نصا فيه ايضا كما ترى ولا ريب ان قضية اللفظ هو الاطلاق ونفي ذلك يفيد العموم قطعا
كما هو الحال في لا رجل واما احتمال الاطلاق على الخاص وورود النفي عليه فهو قائم في لا رجال ايضا بان يكون قد اطلق على رجال مخصوصين واورد النفي عليها
ثم ياتي بعد ذلك بقرينة تدل على ذلك كما هو الحال في قولك ليس عندي رجال والحاصل ان ذلك خروج عما يقتضيه مدلول اللفظ ورجوع الى ما يقتضيه القرينة ولا
ينافي ذلك الخصوصية الملحوظة في المقام ثم ونقل فيه خلاف عن النحاة فيما اذا كان الدال على النفي ليس وما شابهها في نحو قولك ليس في الدار رجل وما في الدار
رجل ولا رجل قائما فالمحكي عن سيبويه انها للعموم والمحكي عن المبرد والجرجاني وابي حيان والزمخشري انها ليست للعموم لا نصا ولا ظاهرا وعن اليمني في المغني انه ما من رجل ولا رجل
في الدار ولا رجل قائما جواب لسؤال مطابق له في العموم منطوق به او مقدر وهو هل من رجل وهل فيها رجل وهل رجل في الدار وان السؤال في الاولين كان على
الجنس فجاء الجواب بنفي الجنس وفي الثاني عن الواحد فجاء نافيا له ومن ثم امتنع ان يقال في الاولين وصح في الثاني فيجوز بل رجلان ثم ذكر ان هذا تحقيق مذهب سيبويه
وحكى عن ارباب الاصول اطلاق القول بالعموم قال والتحقيق ما قال النحاة وظاهر كلامه اطباق النحاة عليه حيث اسنده اليهم من غير نقل خلاف عنهم وظاهر ما يستفاد
من كلامه ان استفادة العموم من النكرة في الاولين انما هو من جهة نفي الجنس القاضي بنفي جميع الاحاد لا من جهة الوضع بالخصوص وعدم الدلالة في الاخير من جهة
كون المنفي خصوص الواحد فلا يدل على نفي ما عداه ثم ان ظاهر ما حكي عن الاصوليين انها تفيد العموم بالوضع فما اختاره جماعة من المتاخرين من ان ما وضع للعموم
اما الهيئة التركيبية او خصوص النكرة المقيدة بالوقوع في سياق النفي وعن السبكي والحنفية ان دلالة النكرة المنفية عليه التزامية وهذا هو الظاهر عندي وقد احتجوا
على كونها للعموم بوجوه احدها التبادر فان السيد اذا قال لعبده لا تضرب احدا فضرب واحدا عد عاصيا وذمه العقلاء وصح للمولى عقوبته ثانيها صحة الاستثناء
منه مطردا وهو دليل الوضع للعموم فان الاستثناء اخراج ما لولاه لدخل ثالثها انها لو لم تكن مفيدة للعموم لكان كلمة لا اله الا الله غير مفيدة للتوحيد لعدم
افادتها نفي الالوهية عن جميع من سواه تعالى وهو باطل اجماعا رابعها ان اهل اللسان اذا ارادوا تكذيب من قال اكلت شيئا قالوا ما اكلت شيئا وهو موجبة جزئية
فيكون الاول سلبا كليا والا لم يكن ذلك تكذيبا له لجواز صدق الجزئيتين خامسها اجماع العلماء على التمسك بقوله لا يقتل والد بولده ولا يقتل مؤمن
بكافر ونحوهما على العموم ولولا دلالتهما عليه لما صح ذلك سادسها هو الاتفاق عليه من القائلين بوضع صيغة للعموم مختصة كما هو ظاهر مختار المعظم سابعها
ان النكرة المثبتة لا تفيد ثبوت الحكم على سبيل الجمع والاستغراق اجماعا ولا بثبوته لفرد مخصوص والا لكان نفيها نفيه وانما يفيد ثبوت الحكم لواحد غير معين
فنفيه انما يكون باستغراق النفي اذ نقيض كل شيء رفعه ولا تناقض بين الجزئيتين ليكون احدهما نفيا للاخر ورفعا له وانت خبير بان الوجه الاخير انما يفيد
دلالة النكرة على العموم على سبيل الالتزام حيث ان نفي فرد ما انما يكون بنفي جميع الافراد حسبما هو المختار من غير حاجة الى وضعها لذلك لحصول الفائدة
المذكورة نظرا الى ذلك مع فرض انتفاء الوضع له بالخصوص من فرض وقوع الاحتجاج بذلك في كلام كما لعله في النهاية فالظاهر منه قوله بما اخترناه
بل ليس لغيره المسلم من سائر الادلة المذكورة الا حصول الافادة في الجملة فلا ينافي ما ذكرناه وبذلك يندفع دلالتها على ثبوت وضعها للعموم اجمالا وتفصيل القول
في ذلك انه يرد على الاول المنع من كون التبادر المدعى مستندا الى نفس اللفظ ليكون دليلا على الوضع اذ يحتمل ان يستند الى نفي الطبيعة ونفي فرد ما الحاصل
بنفي جميع الافراد حسبما نقول به واجيب عنه بان الاصل في التبادر ان يكون من جهة اللفظ ومجرد قيام الاحتمال لا يكفي في الايراد بعد قضاء الاصل بخلافه مضافا
الى قضاء الدليل باستناده الى الوضع استفادة المعنى من نفس اللفظ اذ لو لم يكن العموم مستفادا من نفس اللفظ لكان هناك انتقالان احدهما الانتقال من اللفظ
الى المعنى والاخر الانتقال منه الى العموم وليس هناك انتقالان لشهادة الوجدان وايضا لو كان العموم في نحو لا رجل مستفادا من نفي الطبيعة لما صح الاستثناء منه
الا على سبيل الانقطاع اذ ليست الخصوصية من جنس الطبيعة فلا يكون الفرد المركب منها ومن الطبيعة الا شيئا اخر مغايرا للطبيعة فيكون استثناؤه منها على
وجه الانقطاع وهو واضح الفساد ولا اقل من كونه على خلاف الاصل وفيه انه لو سلم كون الاصل في التبادر ان يكون مستندا الى نفس اللفظ على الاطلاق فيه مع
التحقيق كما مرت الاشارة اليه في محله انه لو لم يكن في اللفظ ما يمكن استناد التبادر اليه فالظاهر استناده الى نفس اللفظ واما لو كان هناك ما يصح استناد التبادر اليه
مع قطع النظر عن الوضع كما في المقام حسبما قررناه فلا وجه لدعوى استناده الى الوضع وكون الوضع هو الباعث على الانتقال اذ لا دلالة في فهم ذلك من اللفظ على
حصول الوضع له بل لا حاجة الى ارتكاب الوضع له بعد حصول الفهم منه ونظر ما ذكر مؤيدا لاستناد التبادر الى نفس اللفظ من الانتقالين اما الاول فظهور منع عدم
تعدد الانتقال في المقام بل الظاهر تعدده فان المستفاد اولا من قولك ليس عندك رجل نفي فرد ما وقضية ذلك نفي جميع الافراد فهو لازم بين له لذلك لغاية الاتصال
بين الامرين ترى في جليل النظر كون مدلول اللفظ اولا هو نفي جميع الافراد وليس كذلك بعد التامل الصحيح في مدلول اللفظ فظهر تعدد المدلولين حسبما ذكرنا
واما الثاني فلوضوح ان نفي الماهية انما يراد به نفيها من حيث الوجود وظاهر ان نفي وجود الماهية انما يكون بنفي جميع افرادها اذ ثبت وجود واحد منها كان
اخراجا له عن مدلول اللفظ فان قلت ان الاخراج المذكور انما يكون عن مدلوله الالتزامي فلا يكون الاخراج عما هو المراد من اللفظ وهو خروج عن قاعدة
الاستثناء لمخالفة للظاهر فان قضية الاستثناء هو الاخراج عن المستثنى منه دون الامر اللازم له قلت ان كان الامر اللازم امرا مباينا للمستثنى منه فالحال كما
ذكروا اما ان كان ذلك مصداقا لمدلول اللفظ خاصا لا بحصول منضما الى مدلول اللفظ بيانا للخصوصية في ذلك المدلول وملحوظات اللفظ بملاحظة تلك
الدلالة الالتزامية من غير لزوم تجوز في الاستعمال كما في المقام فلا مانع فان مفاد لا رجل بضميمة الملاحظة المذكورة اللازمة له هو نفي جميع الاحاد فلا
مانع من اخراج بعض الافراد عنه نظرا الى دخوله في مدلول اللفظ وان كان استفادة ذلك منه عند النظر الدقيق بملاحظة الخارج اللازم وعلى الثاني
ان اطراد الاستثناء دليل على فهم العموم منه عند الاطلاق وهو اعم من الوضع له فلا مانع من ان يكون من اجل ما قررناه ونحوه يرد على الثالث والرابع
الخامس فان قضية ما يستفاد منها الدلالة على العموم لا خصوص كونها من جهة الوضع له وعلى السادس انه لا ربط له بدعوى الاتفاق منهم على استفادة العموم منه عند

الاطلاق فتم ولا ينافي ما قررناه وان اريد دعوى الاتفاق على وضعه ثم ان الظ ما حكي عن النحاة من نفي دلالتها على العموم انهم ارادوا عدم دلالتها على نفي
التثنية والجمع ولذا قالوا بجواز ليس عندي رجل بل رجلان فانه ناص بعدم دلالتها على نفي الزايد على الواحد مرجع ذلك الى اختلاف معنى النكرة فان المراد بالنكرة
ان كان مطلق الجنس كما في لا رجل فقد نصوا بافادته العموم وان كان المراد بها الواحد المطلق كما في ما من رجل عندنا قالوا بانه يعم وان اريد بها العددي الواحد
المقابل للمثنية والجمع منعوا من دلالتها على العموم بمعنى العموم بالمعنى المذكور واما دلالته على العموم بالنسبة الى الاحاد اعني نفي جميع الوحدات العددية على نحو افادة
النكرة بمعناها الاخر لجميع الوحدات المنبجرة فيها فالظ انهم يقولون به ولذا لا يجوز ليس عندي رجل بل زيد فليس اختلافهم في المقام من جهة عدم دلالتها على العموم
بالنسبة الى ما يصدق عليه لكن من جهة اختلاف معنى النكرة وهي على الوجهين تفيد نفي جميع مصاديقها فتفيد نفي جميع الوحدات المطلقة في الاولين وتفيد نفي جميع
الوحدات العددية في الثالث فالبحث معهم ح في مدلول النكرة والظ من ملاحظة الاستعمالات العرفية كون المتبادر من النكرة في مدخولة ليس في مشابهته انهم هو
الواحد المطلق فلذا قلنا بظهورها في العموم على نحو الاولين وان قام فيه الاحتمال المذكور دون الاولين ومن قالوا بعدم دلالتها على ذلك ما الدعوى ظهورها في
الواحد العددي او لدورانها بين الوجهين فينبغي دلالتها على الوجه المذكور من جهة قيام الاحتمال المساوي والفهم العرفي كما عرفت يدفع ما ذكروه نعم لو ذكر الاضراب عبده
المذكور دل على ارادة الواحد العددي والظ انه لا يجوز في النكرة ح وان انصرف كان ذلك خلاف الظ فان الظ كون النكرة حقيقة في الصورتين وان انصرف عند الاطلاق
الى الاول وقد مر الكلام فيه هذا ولنتمم الكلام في المرام بذكر امور احدها انه يختلف الحال في النكرات وضوحا وخفاء في الدلالة على العموم فالكائنة بعد لا التي
لنفي الجنس نحو لا رجل وما زيد عليها من الزايدة نحو ما من رجل في الدار وما كانت النكرة مثل لفظ بد وديار واحد اذا كان اسما لا وصفا مما لا يستعمل الا مع النفي صريحة
في العموم والحق بهما ما اذا كانت النكرة صادقة على القليل والكثير على نحو واحد كالشيء والماء والدهن والدبس ونحوها وقد نبه عليه الشهيد في التمهيد والكائنة بعد
ليس وما ولا المشابهتين لها ظاهرة فيه قالوا والفرق بين القسمين انه لا يصح اثبات الزايد على الواحد في الاول بخلاف الثاني فلا يقال لا رجل عندي بل رجلان او
ما من رجل عندي بل رجلان بخلاف ليس عندي رجل بل رجلان او رجال وانت خبير بان نصوصية الاول وظهور الثاني انما هي في الدلالة على العموم مط واما الدلالة
على العموم بالنسبة الى المعنى المراد بالنكرة فلا فرق بينهما بحسب ما تعرف بالاشارة اليه نعم يمكن ان يقال ان النكرة في قولك ليس عندي رجل يحتمل ان يراد به الفرد المعين في الواقع 2 ذلك
المبهم عند المخاطب كما في النكرة الواقعة في الخبر المثبت على ما نص عليه بعضهم فيما مر ولا دلالة فيها على العموم اصلا فظهورها في العموم انما هو من جهة قيام الاحتمال
المذكور في الصورة الثانية بخلاف الاولى ويشكل ذلك بان الاحتمال المذكور ابعد الوجوه في النكرة في المقام وربما لا يكون قيام مثل هذا الاحتمال منافيا للنصوصية
ولذا لم يعلل الحكم بالظهور بذلك في كلامهم وكيف كان فقيام هذا الاحتمال هنا قاض بالاختلاف في وضوح الدلالة لو سلم عدم اخراجها عن النصوصية في الجملة
هذا والحق بعضهم بالاول النكرة الواقعة بعد لو ولن وهو غير متجه لقيام ما ذكر من الاحتمال بالنسبة اليهما ايض اذ لا مانع من ان يقال لن يجيئني رجل بل رجلان
ومثله الواقع بعد ما النافية للفعل نحو ما جائني رجل بل رجلان ويقوم فيها الاحتمال الاخير ايض فالاظهر الحاق الجميع بالظاهر في العموم المطلق ثانيها انه
يجري ما ذكرناه في النكرة الواقعة في سياق النفي من الدلالة على العموم بالنسبة الى الواقعة في سياق النهي نحو لا تضرب احدا ولا تشتم رجلا وهي ايض مختلفة في
وضوح الدلالة فان كانت النكرة مما لا يقع الا بعد النفي وما بمعناه نحو لا تضرب احدا ولا تقتل ديارا كان اوضح في الدلالة وكذا لو اشتمل القليل والكثير في الاسم
نحو لا تعط زيدا شيئا واما نحو قولك لا تضرب رجلا فهو دونه في الوضوح ويقوم فيه احتمال ارادة الوحدة العددية فيعقبه بقوله بل رجلين الا انه بعيد لكنه يفيد
العموم بالنسبة الى مصاديقه حسبما مر ويحتمل ايض على بعد ارادة النكرة الابهامية فلا دلالة فيه اذن على العموم اصلا وقد عرفت بعد ارادة ذلك من النكرة جدا ثم انه
يجري ما ذكر في النكرة المتعقبة للنهي في غيره ويجري في النكرة الواحدة والمتعددة تقول لا تعط من شتمك وشتم اباك درهما ولا تعط رجلا الا مائة درهم ثالثها
ان النكرة الواقعة في سياق الاستفهام تفيد العموم ايض على ما صرح به بعضهم كما في قولك هل اكرمت رجلا فمفاده السؤال عن جميع احاد الرجال انه وقع الاكرام عليه
لكن على سبيل البدل فلو سئل هل اكرام الواحد وان وقع السؤال عن الكل ويتفرع على ذلك انه لو وقع السؤال عن القليل انه هل ينجسه شيء فقال لا افاد عدم
تنجس شيء من الاشياء له فانه لما وقع السؤال عن كل نجاسة يكون الجواب بالنسبة الى كل منها ليطابق السؤال ويمكن ان يجعل ذلك من قبيل النكرة المقيدة في سياق
النفي اي لا ينجسه شيء فلا حاجة الى ملاحظة ذلك نعم لو قال لا ينجسه ما سئلت عنه تحصر في الوجه الاول ثم رابعها انهم اختلفوا في دلالة النكرة الواقعة في سياق الشرط
على العموم فحكى الشهيد ره في التمهيد عن جماعة من الاصوليين ذلك قال وبه صرح الجويني في البرهان وتابعه الابياري في شرحه واقتضاه كلام الامدي والمختار عند
اخرين عدم افادته العموم نعم لو انضم اليه قرينة المقام كما في قوله وقوله فاد ذلك ولا كلام فيه وفرعوا عليه ما اذا قال للوصي ان ولدت ذكرا فله الالف وان ولدت انثى
فلها مائة فولدت ذكرين او انثيين فيشترك الذكران في الالف والانثيان في المائة لانه ليس احدهما اولى من الاخر فيكون عاما وقيل انه على العموم يعطى كل واحد
من الذكرين الفا ومن الانثيين مائة اذ المعنى ح كل من ولدته ذكرا ويحتمل تشركان في العين ولا يختص احدهما لانتفاء الاولوية ويحتمل القول بثبوته للواحد
فيستخرج بالقرعة او يتوقف فيه الى ان يصطلحا او يصح الدفع الى اي منهما ويحتمل ايض سقوط الوصية فلا يعطى شيء لتعلق الوصية بولادتها ذكرا واحدا او انثى واحدة لظهور اللفظ
في الوحدة فمع انتفائها ينتفي الوصية وكيف كان فالمختار عندنا عدم افادتها العموم وضعا قطعا ولا لزوما اذ مجرد التعليق لا يدل عليه نعم يشيره تعليق الحكم على النكرة
الى كون مناط الحكم مجرد مفاد النكرة فيثبت الحكم المعلق عليه بمجرد ثبوته فان كان الحكم المعلق عليه مطلق الفعل كما في قولك ان جاءك رجل فاكرم عمرا افاد ثبوت
وجوب اكرام عمرو بمجرد مجيء اي رجل كان فيشبه العموم البدلي وان كان مما يثبت لمصاديق المعلق عليه او على ما يتعلق به نحو ان جاءك رجل فاكرمه وقوله تعالى ان جاءكم
فاسق بنبأ فتبينوا افاد ثبوت الحكم لجميع مصاديق المعلق عليه فيشبه العموم الاستغراقي خامسها ان النكرة اذا وقعت في سياق الامر افادت العموم كما في اعتق رقبة فانه يفيد
الاجتزاء بعتق اي رقبة كان فيستفاد منه وجوب عتق رقبة ما والتخيير بين مصاديقه من الرقاب وليس استفادة العموم هنا من جهة وضعها له قطعا وانما هو من جهة صدق
فرد ما على كل من مصاديق الرقبة ومقتضى الامر الاجتزاء فيرجع الى العموم الاستغراقي في ثبوت الوجوب لكل منها على سبيل التخيير لكن يكون استغراقيا بالنسبة الى الافراد الشائعة
اذ لا يريد حملها على الاطلاق فقد انما يرجع الاطلاق الى العموم بملاحظة ما ذكرناه فيكون ذلك مدلولا التزاميا ويكون عموما على حسب ما يقتضيه الاطلاق ليشمل الفرد

الجامع بين

الجامع بين الافراد بحسب ما مرّ من الاشارة اليه فما ذكره الرازي من ان النكرة ان وقعت في الخبر نحو جاءني رجل فلا تعم وان وقعت في الامر كاعتق رقبة عمّت عند
الاكثرين بدليل الخروج عن العهدة باعتاق ما شاء فان اراد به ما ذكرناه فلا كلام وان اراد عمومه على حسب اللغة فلا وجه له وما احتج به عليه من الخروج
عن العهدة باعتاق ما شاء لا يدل عليه اقصى الامر فيه ما ذكرناه وفي معنى الامر ما يفيد مفاده ولو كان بصورة الاخبار كما يجب في الظهار عتق رقبة ولا حاجة في ارجاعها
الى العموم الى ضم اصالة البراءة عن اعتبار قيد زائد الى ذلك ليكون الاطلاق والاصل المذكور معا قاضيين بالاجتزاء باي فرد من ذلك بل مجرد الاطلاق كاف في
الدلالة عليه حسب ما عرفت من التقرير المذكور كما هو الحال في سائر الاطلاقات والحاصل ان مدلول اللفظ كاف في افادة ذلك واصالة البراءة من الزائد امر آخر
واما اصالة عدم التقييد فهو عين مفاد الاخذ بظاهر الاطلاق وليس امرا ينضم اليه الظاهر فما ذكره بعض الافاضل من انه لو كانت مدخولة للامر نحو اعتق رقبة
فيفيد العموم على البدل لا الشمول وهذا العموم مستفاد من انضمام اصالة البراءة عن اعتبار قيد زائد من الايمان وغيره فالاطلاق مع اصل البراءة يقتضيان
كفاية ما يصدق عليه الرقبة اي فرد يكون منه ليس على ما ينبغي ثم ان ما ذكرناه انما يجري فيما اذا اريد بالنكرة النكرة المطلقة كما هو الظاهر منها واما اذا اريد بها
المعينة في الواقع المبهمة عند المخاطب كما في الاية الشريفة على حسب ظاهر فهم الجمهور فلا يرجع الى العموم اصلا ويكون مجملا الا انه خلاف الظاهر من اطلاق النكرة فهي مما يحتاج
او انه خلاف ما ينصرف الاطلاق اليه وقد مرت الاشارة اليه مثل ذلك النكرة الواقعة في سياق النفي ونحوه وقد مر الكلام فيه عند بيان معنى النكرة ثم انها ان النكرة
في مقام الاثبات ان كانت في مقام فعل منه او عليه في الماضي او المستقبل نحو جاء رجل ويجيء رجل وضربت بعضها او اكرمته يوما فلا عموم فيه مطلقا وانما يفيد بيان وقوع
ثبوت الحكم لفرد ما من غير دلالة له على الخصوصية المعينة لا ابتداء ولا التزاما وان كان في مقام اثبات حكم لفرد فان لم يكن المقام مقام البيان فلم يحكم بعمومه
وانما يفيد ثبوت الحكم لفرد ما على وجه الاجمال كما اذا قال اوجبت عليكم اليوم شيئا او كلفتكم بتكليف ونحو ذلك وان ورد في مقام البيان وكان بيانا لثبوت
الحكم لفرد ما غير معين بحسب المقام والمفروض انه لا اشارة الى تعيين الفرد انصرف الى العموم من جهة قضاء الحكمة به على ما مرت الاشارة اليه في المفرد المعرف
وقد يكون المراد بالنكرة ح هو مطلق الطبيعة المرسلة ويكون التنوين فيه لمحض التمكن على نحو اسد علي ويعم ثبوت الحكم للطبيعة لافراده المتحدة بها كما في قولك قد سقط ها هنا شيء
رجل خير من امرأة وحمل النكرة على ذلك وان كان خلاف ما هو الظاهر منها الا ان قرينة المقام حسب ما ذكرنا قاضية بالحمل عليه من ذلك ما اذا ورد في مقام الامتنان ولم يحصل باثبات
الحكم لفرد ما منه على ما هو الظاهر من النكرة ولا للطبيعة بالنسبة الى بعض افرادها كما في الاية الشريفة فيعم الطهور لجميع افراد الماء النازل من السماء وهذا هو المراد من قولهم ان النكرة
الواقعة في مقام الامتنان تفيد العموم واما اذا حصل الامتنان بثبوته لفرد ما كما في قولك قد اعطاك سمعا وبصرا واناك قوة ومنحك علما وفضلا ونحو ذلك فلا دلالة
فيه على العموم قطعا وكذا لو حصل ذلك بالحكم على الطبيعة في ضمن بعض الافراد كما في قوله تعالى فيهما فاكهة ونخل ورمان فانه لا يدل على وجود افراد الفواكه والنخل والرمان
في الجنة بل انما يفيد وجود هذه الاجناس فيه فالتنوين فيها بحسب ظاهر المقام للتمكن لكن لا يفيد ثبوت الحكم لجميع افراده لحصول الامتنان بثبوت تلك الاجناس فيها فما ذكره في الوافية
كما مر وكذا الحال في قوله وانزلنا من السماء ماء طهورا فانه لا يفيد الا ثبوت المطهرية لما انزل عليهم من غير ان يفيد نزول جميع الماء عليهم اصلا وهو ظاهر فما ذكره فيهما من
الاية كما مر ساقط ومنها ان ما ذكرناه في النكرة المنفية والمنهي عنها هل يجري في الفعل المنفي نحو ما ضربت او المنهي عنها نحو لا تضرب فتكون المادة المنفية او المنهي عنها نحو
كالنكرة الواقعة في سياق النفي والنهي وجهان فالمحكي عن ظاهر العضدي انه لا يفيد العموم وقد يحتج عليه بوجوه احدها ان المتبادر منها ذلك حسبما ادعي من التبادر في النكرة
المصرحة من غير فرق ونحن نقول ان التبادر المدعى متجه الا انه من مقتضيات الاطلاق وليس دليلا على الوضع نظير ما في النكرة المصرحة فان اريد بذلك قضاء الاطلاق
به فمتجه وان اريد بذلك اثبات الوضع فلا وقد مر تفصيل القول في ذلك في مبحث النهي ويجري ما ذكرناه في الفعل المنفي من غير فرق ثانيها ان الفعل نكرة باتفاق النحاة
فيجري فيه حكمها ولانه يوصف به النكرة دون المعرفة واورد على الاول بان نجم الائمة منع من كون الافعال نكرات محتجا بان التنكير كالتعريف من خواص الاسماء ومن عوارض
الذات وفيه انه ان اريد بذلك عدم اتصاف الافعال بملاحظة تمام معناها بالتعريف والتنكير فهو كذلك لظهور كون معنى الفعل مركبا من المعنى الاسمي والحرفي ولا يوصف بهما
الحروف فلا يصح اتصاف الملفق منه ومن غيره بهما وان اريد عدم اتصافها بملاحظة معناها التام بذلك فغير متجه اذ لا يمكن خلو المعنى التام عن احد الوجهين اقصى الامر عدم
اندراج الافعال في النكرة المصطلحة حيث ان اصطلاح المعرفة والنكرة في الالفاظ بملاحظة معناها المطابقي دون التضمني والتنكير الحاصل في معناها التام من قبيل تنكير
المصدر الغير المنون وليس كتنكير المفرد المنكر ليكون المراد به فردا ما حسب ما مرت الاشارة اليه وقد عرفت ان النكرة على وجهيها يفيد العموم عند الوقوع في سياق النفي والنهي وعلى
الثاني بان ذلك لمناسبتها لها من حيث انه يصح تاويلها بها كما تقول في قام رجل ذهب ذهب بو ذاهب بو كذا حكي عن نجم الائمة وفيه انه ان اريد بذلك عدم اندراجها في النكرة
المصطلحة ثم ولا يجدي في المقام وان اريد به عدم افادتها معنى النكرة فغير متجه اذ لولا ذلك لما افادت النكرة مفادها ثالثها ان مفاد الفعل حكم والاحكام من النكرات لان الحكم
بشيء على اخر يجب ان يكون مجهولا عند السامع والا لغى الكلام وخرج عن الافادة كما قالوا في امثال نحو السماء فوقنا وهذا الوجه ضعيف جدا فان النكرة في اصطلاحهم ليست
عبارة عن كون الشيء مجهولا عند السامع بل كونه لشيء غير مشار به الى المتعين في الذهن او الخارج ولو سلمنا كون الشيء مجهولا نكرة لكن لا يلزم من ذلك ان يكون نفس الخبر
والصيغة نكرة اذ المجهول انما هو انتساب الخبر والصيغة الى المحكوم عليه فان المجهول من مجيء زيد انتساب المجيء الى زيد لا نفس المجيء المحكوم عليه كيف ولو لزم تنكير المحكوم به لم يجز
ان يقول زيد القائم وانا زيد وكان التعريف في المقام قاضيا بمعرفة النسبة وكان كقولك السماء فوقنا وليس كذلك ضرورة وذلك محصل ما حكي عن نجم الائمة وهو متجه كيف
كان فالمختار عندنا افادتها العموم على مقتضى الاطلاق من غير ان يكون تقييده ببعض الصور قاضيا بالتجوز فيه فالعموم من لوازم الاطلاق ومقتضياته من غير ان يكون اللفظ
موضوعا بازائه حسب ما مر تفصيل القول فيه في مبحث النهي ويجري الكلام المذكور في النكرة الواقعة في سياق فعل الشرط نحو ان كلمت فاسقا فانت طالق ونحو اللفظ ونحو
الجزاء مدار مطلق حصول ماهية الشرط فيرجع ايضا الى العموم البدلي لحصول التعليق على الطبيعة فان الحكم على مجرد ذلك من دون اعتبار شيء من الخصوصيات فيه الا انه كيف ينصرف
الى الشايع ثامنها الجمع المنكر الواقع في سياق النفي يفيد العموم على نحو المفرد الواقع في سياقه كما هو ظاهر من ملاحظة الاستعمالات وقد ذكر بعضهم ان الحكم بالنصوصية والظهورية
لا يختلف في المقامين فلا رجال في الدار وما من رجال نص في العموم وليس في الدار رجال وما في البيت رجال ظاهر فيه وعندي في ذلك كلام لعدم ظهور فرق بين تلك العبارات في فهم
العرف الآن ما زيد فيه من في العموم من الخلو عنه نعم هنا كلام في افادته النفي من الاحاد كالمفرد او انه يفيد النفي عن افراد الجموع وقد نص بعضهم بان لا رجال نص

ونحوه فقط

في عموم افراد المجموع وان قلنا بكونه ظاهراً في عموم الافراد فيهما كالجمع المحلى باللام ففي معنى الجميع قلت مع كون ظهوره في نظر الوحدة الانحلالي من خفاء كيف لو كان الا ان الامثلية لكان قوله لا تضرب في ضرب على
زيد نائماً اقرار بعدم اشتغال ذمته بدرهم ودرهمين وليس كذلك قطعاً وكذا لو نذر ان لا يتصدق من زيد نائماً لم يحنث باستقراضه درهماً ونذره بدرهمين وبالجملة ان
الجمع اسم للوحدة الثالثة وما فوقها والنفي الوارد عليه يمكن ان يرد على تلك الوحدة وعلى المجموع فعلى الاول يعم الاحاد وعلى الثاني لا يفيد الا نفي تمام الجمع فعلى الاول
يستلزم نفي الثاني بخلاف العكس والقدر المتيقن من الاول هو الثاني فيتوقف ارادة الاخر على قيام القرينة عليه مع عدم ظهوره في مجرد الاطلاق وغيره فحينئذ لا يصح ان يقال
لا رجال في الدار بل رجل او رجلان مع انه لا يصح ان يقال لا رجل في الدار بل رجلان او رجال وكذا الحال في اسماء العدد لو اتصلت في سياق النفي اذ يمكن ورود النفي على الوحدة
المندرجة فيها وعلى المجموع فلا ينافي ثبوتها ببعضهم ويجري ما ذكرناه في لو وقع في سياق النهي نحو لا تشتر عبيداً ولا تأكل ارغفة والحق انها لا تفيد المنع عن شراء الواحد و
الاثنين الا ان يقوم قرينة في المقام على تسلط النفي على الوحدة ولو وقع الجمع المعرف في سياق النفي فالظاهر منه عموم السلب كما في قولك ما جاءني العلماء وما اكرمت الفساق
وما اهنت الصلحاء فانه ظاهر في عدم مجيء احد من العلماء اليه وعدم اكرامه احداً من الفساق وعدم اهانته احداً من العلماء فان قلت ان الجمع المعرف يفيد العموم فالنفي الوارد عليه
يكون سلباً للعموم كما في قولك ما جاءني كل عالم فكيف يكون ظاهراً في عموم السلب قلت انما يتم ما ذكر لو كان مدخول النفي ما يدل على مفهوم الشمول كما في المثال فيرجع النفي
اليه ويكون سلباً للعموم وليس من ذلك العموم في الجمع حسبما بيناه بل الجمع المعرف اشارة الى جميع الوحدات المندرجة فيه بكون الحكم متعلقاً بجميع تلك الوحدات فهو شامل
لجميع الوحدات المندرجة من غير ان يكون مفهوم الشمول مأخوذاً فيه فيتعلق الحكم بكل من تلك الاحاد ايجابياً كان او سلبياً فيرجع في الايجاب الى موجبة كلية وفي السلب الى سالبة
كلية فلو حلف ان لا يتزوج الثيبات حنث بتزويج ثيبة واحدة هذا كله على الحمل من كونه حقيقة في استغراق الاحاد واما لو قلنا بدلالته على استغراق المجموع لم يحنث بتزويج
واحدة او اثنتين وكذا الحال اذا وقع الجمع المعرف في سياق النهي من غير فرق هذا اذا اريد بالجمع المعرف ما هو الظاهر منه من العموم الاستغراقي واما اذا اريد به الجنس فحينئذ جمعان من ارادة الجنس
المطلق فيفيد عموم النفي والنهي بالنسبة الى الاحاد ومن اراد منه جنس الجمع فلا يفيد الا العموم بالنسبة الى الجموع فلا يفيد نفي الحكم عن الواحد والاثنين وكذا النهي عنه
من الكلام فيرجح ولا فرق في ذلك بين وروده في سياق الايجاب والسلب لو وقع في سياق الشرط تعلق الجزاء بحصول الجميع فلا يثبت الا مع حصول الكل كما اذا قال ان جاءك
العلماء فاكرم زيداً هذا اذا لم يكن حكم الجزاء متعلقاً بهم واما اذا كان متعلقاً بهم فهو منوط في افادة المراد الحكم في كل منها بحصول الشرط المذكور بالنسبة اليه كما اذا قال ان جاءك
العلماء فاكرمهم ويحتمل ان يكون المقصود تعليق اكرام الكل على مجيء الكل الا انه خلاف ظاهر الاطلاق حسبما هو المفهوم منه في العرف ولو وقع الجمع المنكر في سياق الامر او الايجاب في
افادته العموم خلاف واشار اليه المصنف بقوله اكثر العلماء على ان الجمع المنكر لا يفيد العموم هذا هو المعروف من الاصوليين بل لا يبعد حصول الاتفاق عليه بعد الخلاف المذكور اذ لم ينقل
فيه خلاف بعد من نسب الخلاف اليه من القدماء والظاهر انه لا خلاف فيه نصاً من جهة منعه لخصوص العموم بل لا يبعد تضافر اهل اللغة بخلافه وانما الخلاف المذكور في افادة العموم
من جهة اقتضاء الحكمة به كما عزي الى الشيخ او غيره مما عزي الى ابي علي الجبائي وهو ايضاً خلاف ضعيف ولا يبعد تنزيل كلام الشيخ على ما سنقرره انشاء الله وكيف كان فالمختار عدم انصرافه
الى العموم الا في بعض مواضع نادرة تقتضي الحكمة به بحسب المقام كما سنقرره ويدل عليه ان المتبادر من الجمع المنكر في الاستعمالات بعد الرجوع الى العرف ليس الا الوحدة
المتعددة ما فوق الاثنين كما هو المفهوم من الجمع ليس مفاد التنوين فيه الا التمكن ولا دلالة فيه على الوحدة كما هو الحال في المفرد ولا يفيد الاطلاق فيه على عدد خاص ولا مرتبة مخصوصة
من الجمع فالمعنى المستفاد منه صادق على جميع مراتب الجمع من غير ترجيح لخصوص المرتبة العليا منه بوجه من الوجوه والقدر المتيقن منه هو الاول فلا دلالة فيه لفظاً على خصوص
المرتبة العليا ولا قرينة فانه يفيد الاطلاق عليها والا لا انتفى ذلك من الى الفهم عند الاطلاق ومن المعلوم عدمه ودعوى اقتضاء الحكمة به ممنوعة الا في بعض موارد مخاصمته لا
وطريقه مجال البحث في المسئلة وتوضيح القول في ذلك ان الجمع المنكر اما ان يقع في موارد الاخبار فاما ان يتعلق به حكم من الاحكام كما كل   فلو راح متاجرة ونحو ذلك
او غير ما من سائر الاخبار كجاءني رجال او يقع متعلقاً للامر او يقع للشرط المتعلق عليه حكم من الاحكام الشرعية او غيرها فانه ههنا صور اربعة اما ان يقع متعلقاً للاخبار سواء
كان ركناً في الاسناد نحو جاءني رجال او كان من متعلقات المخبر به كبعثت اليه دراهم ونحو فالقدر المستفاد منه وقوع اقل الجمع ولا دلالة فيه على ما يزيد على ذلك فالعام لا دلالة
فيه على الخاص وانما افاد الاقل لا اشتراكه بين جميع المراتب ولا دلالة فيه على تعيين المصداق على نحو ما ذكرناه في المفرد المنكر الا ان ذلك يفيد وحدة المخبر به وهذا يفيد
تعدده بما يزيد على الاثنين فالابهام الحاصل في المفرد من جهة واحدة وهو عدم تعيين الفرد الذي تعلق الاخبار به وههنا من جهتين احدهما دوران الجمع بين الثلثة وما فوقها
الى ان يستغرق الجميع لكون الجمع موضوعاً لافادة القدر المشترك بينها فلا يتعين شيء من مراتبه وحيث كان اقلها الثلثة دل على حصوله قطعاً ويكون اطلاقه على ما يزيد
عليها في مقام الاحتمال وليس ذلك من جهة اجمال اللفظ ودورانه بينها كما هو الحال في المشترك بين المعاني وان كانت تلك المعاني مختلفة فان نفس المعنى غير متعين
هناك بل من جهة كون معناه صادقاً على الجميع حاصلاً بكل منها فمعنى اللفظ ومفاده متعين في المقام اعني ما فوق الاثنين الا ان ذلك المعنى غير متعين المصداق على مرتبة
معينة بل صادق على مراتب غير متناهية فلا دلالة في اللفظ الا على القدر المشترك من غير ان يدل على شيء من ذلك   الى ههنا جف القلم   قوله في جملة من مباحث التخصيص
التخصيص قصر الحكم المتعلق بالعام على بعض مدلوله فلو تعلق الحكم من اول الامر على بعض مدلوله لم يكن تخصيصاً كما في قولك اكرم بعض العلماء وكذا يخرج عنه التخصيص
المتعلق بغير العام في نحو قولك له علي عشرة الا ثلثة اذ ليس العشرة عاماً فيخرج عنه ايضاً التخصيص المتعلق ببعض احوال العام كما في قولك اكرم العلماء الا يوم الجمعة او في
يوم الجمعة اذ لا عموم بالنسبة الى الاحوال حتى يكون اخراج الحال المذكور تخصيصاً له وانما العموم الحاصل فيه بالنسبة الى الافراد وهو حاصل في المثال المفروض فهو يفيد بحسب
اطلاق الامر في القاضي بالاكتفاء بالاكرام الحاصل في اي وقت كان ويخرج عنه ايضاً اطلاق العام على بعض افراده لا على وجه تخصيص كما اذا قلت رأيت كل الرجال وقد رأيت
زيداً فانه بمنزلة الجميع فيندرج فيه وما اذا كان التخصيص قرينة على اطلاق العام على بعض مدلوله وما اذا كان مخرجاً لبعض الافراد عن الحكم المتعلق به اذا استعمل العام
فيما وضع له من العموم في وجه وقد يطلق التخصيص على ما يعم قصر الحكم المتعلق بغير العام على بعض مدلوله ويندرج فيه اخراج بعض ما يتناوله الخطاب في ذلك نحو
المتعلق باسماء العدد واخراج بعض الاجزاء عن الكل كما في كلمة [illegible] ثم ان المخصص قد يكون متصلاً وقد يكون منفصلاً والصلة وان كانت في معنى الصفة
الا انها ليست مخصصة للموصول وذلك لعدم تمامية الموصول الا بها فعمومه انما هو على حسب صلته بخلاف الموصوف واما القيود المتعلقة بالصلة فلا يبعد تخصيصها وجهاً
من تمامية الموصول بنفس الصلة فيكون ذلك مخصصاً له ببعض الافراد ومن كونه بمنزلة جزء الصلة فيكون عموم الموصول على حسبه والمخصص المتصل امور منها الاستثناء

[illegible]

والشرط والصفة والغاية وبدل البعض من الكل ويندرج في الصفة ساير القيود المنضمة الى اللفظ مما يوجب تقييد الحكم به والمراد بالمتصل ما لا يستقل بنفسه
بالمنفصل ما يكون مستقلا في افادة الحكم وان اتصل بالعام لفظا والتخصيص المنفصل قد يكون عقليا وقد يكون نقليا نصا او اجماعا قوله اختلفوا في منتهى
التخصيص الى كم هو تمام الملاحظة في المقام يتم ان التخصيص الواقع على كل من الوجوه المتقدمة والظاهر ان المراد بالتخصيص هو الاطلاق الاول اعني ما يرد على العام المخصص دون ما
ما يرد على الكل من جهة شموله لاجزائه كما في اسماء العدد ونحوها وان لم يبعد تحقق المناط في المقامين ثم ان التخصيص الوارد على العام اما ان يكون بالنسبة الى خصوص
الافراد المندرجة تحته او الانواع المندرجة فيه وحصول تخصيص الاكثر على كل من الوجهين اما ان يستلزم طرحها على الوجه الاخر او لا ثم اكثرها اما ان يلحظ الاكثر بالنسبة الى ما هو الموجود
من افراد العام وان كان غير الموجود منها او يلحظ بالنسبة الى الافراد والانواع مطلقا مع تفاوت الافراد والانواع الموجودة وعدمه ثم ان التخصيص اما ان يكون مع ارادة
العموم من اللفظ فيخرج المخرج من الحكم وقد يكون باستعمال اللفظ في خصوص الباقي حسبما اشرنا اليه ثم انهم في المسألة اقوال الاحد بدأ اشار المصنف الى جملة منها و
منها ان يعتبر فيه بقاء جمع غير محصور سواء كان المخرج اقل او اكثر ومنها التفصيل بين الجمع وغيره فيعتبر بقاء اقل الجمع في الاول ويجوز الى الواحد في الثاني ومنها ما ذهب اليه
الحاجبي ففصل بين المخصص المتصل والمنفصل ثم فصل في المتصل بين ما يكون باستثناء او بدل بعض فجوزه الى الواحد وما يكون بغيرهما من الشرط والصفة والغاية
فاعتبر فيه بقاء الاثنين وفي المنفصل بين ما يكون العام منحصرا في محصور قليل نحو قتلت كل زنديق وهم ثلثة او اربعة مثلا فيجوز التخصيص الى الاثنين وما لا ينحصر افراده
فاعتبر بقاء جمع يقرب من مدلول العام والاظهر عندي دوران الامر في الجواز والمنع مدار الاستنكار والاستقباح العرفي فكلما لم يكن مستقبحا بحسب العرف يجوز التخصيص على
حسبه ومع الاستقباح يمنع منه وذلك مما يختلف جدا بحسب اختلاف المقامات لنا على الجواز مع عدم الاستقباح انه ان كان التخصيص على وجه الحقيقة من دون لزوم تجوز في المقام
فظ وان كان على وجه التجوز فلما عرفت سابقا من دوران الامر في المجاز مدار عدم الاستقباح وعدم اباء العرف عن الاستعمال من غير لزوم مراعاة شيء من خصوصيات العلائق
المعروفة ولو سلم اعتبار تلك الخصوصيات فعلاقة العام والخاص من جملة تلك العلائق وهو الحاصل في العموم المخصوص والقول بكون المراد به العام والخاص المنطقي
دون الاصولي موهون بما سيجيء بيانه انشاء الله مضافا الى انه يمكن حصول علاقة المشابهة في المقام ايضا وان كان الباقي اقل اذا كان معادلا للكل في الثمرة كما في قولك اخذت
كل ما في الغنيمة وفيه الالوف من الاشياء وما اخذت واحدا منها يعادل كل الغنيمة جميع الباقي ويترتب عليه قولك اكلت كل رمانة في البستان اذ ما كان فاسدا ولم يكن تصحيحه
الا اقل وقد يكون ذلك للبعض من جهة افادة المبالغة في دعوى المشابهة وكون الباقي كالعدم كقول الضيف للمضيف اكلت كل ما في الخوان وانما اكل قليلا منه الى غير ذلك من الامثلة
وعلى المنع منه مع الاستقباح ان التخصيص انما يجوز في لفظ العام او تصرف في مدلوله على وجه يقتضيه بالنص في اللفظ وكلا الامرين يتوقف على ترخيص الواضع ومنه
حاصل مع استقباحه في العرف ولو قيل بعدم توقفه عليه في الوجه الاخير فلا ريب في قضاء منعه منه بعدم الجواز والقبح العرفي كاشف عن حصول المنع فان قلت ان الاستقباح
الحاصل في المقام ليس من جهة قبح نفس الاستعمال الكاشف عن منع الواضع بل من جهة سوء التعبير وركاكة البيان على نحو قولك اكلت رمانة ورمانة ورمانة وهكذا الى
تكملة عشر او عشرين فانه ينبغي ان يعبر عنه بقوله اكلت كل عشر رمانات او عشرين وكذا اذا اراد التعبير عن اكل رمانتين او ثلث ينبغي ان يعبر عنه بلفظه لا ان يقول اكلت كل رمانة
ثم يستثني عنها الى ان يبقى واحد او اثنان او ثلثة ومما يشير الى ذلك انه لو كان المنع من جهة اللغة لاطرد الاستقباح المذكور وليس كذلك لوضوح استحسانه في بعض المقامات
حسبما اشرنا اليه فذلك شاهد على كون الاستقباح من جهة ركاكة التعبير وخلو العدول اليه من النكتة اللائقة فلذا يستحسن مع وجودها في المقام ولو كان ذلك من اجل
المنع اللغوي لم يستحسن لغات المقام قلنا لنا ان القبح الحاصل في المقام انما هو في اطلاق لفظ العام على الوجه المذكور وليس ذلك من قبيل سوء التعبير الحاصل بملاحظة
التراكيب بل من جهة نفس الاطلاق الافرادي وذلك قاض بكون الاستعمال غلطا خارجا عن قانون اللغة كما هو الحال في نظايره من الاغلاط اذ ليس القاضي بالمنع من الاستعمال
بالنسبة اليها سوى الاستقباح المذكور وعدم تجويز العرف للاستعمال كما في هذا المقام وما ذكر من انه لو كان مستندا الى الوضع لجرى في جميع الاستعمالات وان لم يختلف
الحال فيه بحسب المقامات غير متجه لوضوح اختلاف المعاني المجازية صحة وفسادا بحسب اختلاف المقامات لاختلاف الخصوصيات الملحوظة في كل مقام ليس بمجرد صحة
التجوز في مقام قاضيا بالاطراد في ساير المقامات ولذا قالوا بعدم لزوم الاطراد في المجاز الا ترى انه يصح اطلاق اليد على الانسان في مقام الاخذ والاعطاء ونحوهما
ولا يصح اطلاقها عليه في غير ذلك المقام وكذا اطلاق الرقبة في مقام يرتبط بالرقبة ونحوها دون غيره حسبما مر تفصيل القول فيه في محله وهذا امر واضح بالنسبة الى المجاز
بل يمكن القول به في الحقايق ايضا اذا اشتمل على تصرف زائد على مجرد استعماله فيما وضع له كما هو المفروض في المقام لو قلنا باستعماله فيه فاذا صح بحسب المقام تخصيص
العام بالاكثر بملاحظة خصوصية مجوزة له جاز استعمال العام على الوجه المذكور كما اذا انزل الباقي منزلة المعظم او الكل واطلق لفظ العام عليه تنزيلا له منزلة الكل لنفي صحة
الاستعمال ولو كان المخرج اضعاف ما اطلق اللفظ عليه ونزل القليل الحاصل منه منزلة الكثير كما اذا ادعي استجماعه لصفات الكل او الجل او لا او لاكتفاء به لذلك عن الكل على
حد قولنا حصل في اليوم كل الربح اذا حصلت منه قدرا كافيا لا تتوقع الزيادة عليه فيدور الامر جوازا ومنعا مدار ذلك وليس في ذلك كاشفا عن جواز الاستعمال مطلقا وان
كان في بعض المقامات مستحسنا موافقا للبلاغة وواردا على وفق مقتضى الحال وفي بعض المقامات خلافه بل الحال على خلاف ذلك وانما يدور الجواز والمنع مدار ذلك
من جهة حصول المصحح في بعض تلك المقامات دون غيره حسبما بينا نعم لو كان الامر الملحوظ في كل من تلك المقامات شيئا واحدا من غير تفاوت اختلاف في اعتباراته
والجهات الملحوظة معه يحسن في مقام ويقبح في اخر كان ذلك شاهدا على عدم استناد التحسين والتقبيح الى الوضع والا لم يختلف الحال فيه كذلك وليس الحال على ذلك فظهر
بما قررنا ان تخصيص العام الى ان يبقى واحد او اثنان او ثلثة ونحوها من مذهب تخصيص الاكثر مما لا يجوز مع قطع النظر عن ضم امر اخر ولا ملاحظة جهة اخرى معه لا يختلف
الحال فيه من تلك الجهة بحسب المقامات وانما يختلف الحال فيه بحسب اختلاف ساير الامور المنضمة اليه من ذلك ما اذا كان المخرج صنفا والباقي صنفا اخر مع
انحصار الباقي بحسب المصداق في الواحد والاثنين او الثلثة ونحوها وهو في التوصيف الشرطي ونحوهما مما لا ينبغي الريب فيه بل لا يبعد القول بكون الاستعمال على
الحقيقة كما في قولك اكرم كل عالم عادل او اكلت كل رمانة صحيحة في البستان او من كل قد سوي امامه وقد ذكرنا لا يبعد القول بانتفاء التجوز فيه وان كان الباقي اقل ويجيء
تفصيل القول في المسئلة الاتية انشاء الله تعالى وهو اختيار المرتضى ره وقد عزاه الشريف الاستاذ الى اكثر اصحابنا قال وبه قال بنا مدين حكي الخلاف في ذلك عن ابن الجنيد
وهو قول العلامة ره وظاهره انتفاء الخلاف في ذلك بين الاصحاب حيث نسب الخلاف فيه الى العامة قوله ره لنا القطع بقبح قول القائل الخ هذا احد الوجوه التي احتج بها على

حصول

القول المذكور وانت خبير بان ما ذكر لا يفيد الحكم بالمنع على سبيل الاطلاق كما هو المدعى غاية الامر ثبوت المنع مع ثبوت الاستغراق كما في الامثلة المذكورة سيما مع ثبوت
القول بالتفصيل بين المخصص المتصل والمنفصل لحصول الاستغراق مع نقصان المخصص لا يستلزم المنع مع اتصاله وعدم ظهور استقباحه كما في قولك كلت كل رمانة
خامسة في البستان وفيه الالف من الرمان ولا حامض فيها الا ثلثة وكذا قولك كل من دخل داري من اصدقائي فاكرمه ولو يكن الداخلون من اصدقائك سوى ثلثة مثلا وهكذا مضافا
الى ما عرفت من عدم دلالة على المنع بالنسبة الى المخصص المنفصل على سبيل الاطلاق غاية الامر ان يفيد المنع مع عدم ضم جهة خارجية مسوغة للتعبير المذكور من نوع
القبح واما مع انضمامها كما عرفت تفصيل الكلام فيه فلا قبح ولا منع وقد يمنع في المقام من دلالة التقبيح المذكور على المنع كما مرت الاشارة اليه وقد عرفت الجواب عنه
فلا نعيده ثانيها ان معاني الالفاظ حقايقها ومجازاتها توقيفية لا بد من ثبوتها بتوقيف الواضع على سبيل الخصوص او العموم المستفاد من نقل النقلة او الرجوع الى الاستعمال
المجازي فيقتصر فيها على القدر الثابت والثابت من ملاحظة الادلة هو الاذن في التخصيص مع بقاء الاكثر فيبقى جواز الاستعمال بالنسبة الى غيره خاليا عن الدليل فلا يجوز
التخطي اليه مع عدم قيام دليل عليه وانت خبير بان غاية ما يفيده الوجه المذكور وعدم جواز استعمالنا على الوجه المذكور لا الحكم بفساد الاستعمال المنقول حتى يطرح الرواية
المشتملة عليه ويحكم بعدم جواز حمل الرواية على المعنى المشتمل عليه على ما هو الملحوظ في انظار ارباب الاصول غاية الامر انه لا يصح الحكم بالحمل عليه ليس في الثمرة يعتد بها
في المقام ثالثها ان التخصيص استعمال اللفظ في غير ما وضع له فيتبع جوازه وجود العلاقة المصححة ولا علاقة مصححة في المقام سوى علاقة المشابهة وهي غير حاصلة الا مع بقاء الاكثر
وسيأتي الاشارة اليه في كلام المص وضعفه لمنع من انحصار العلاقة هنا بالمشابهة اذ علاقة العام والخاص ايضا من جملة العلائق المعتبرة وهي العلاقة المجازية في تخصيص
العموم بناء على القول بمجازيتها وهو امر مشترك بين مراتب التخصيص الا انه لما دار الامر مدار عدم الاستقباح لم يطرد في جميع الصور حسب ما قررناه والقول بكون علاقة
العام والخاص انما هي في العام والخاص المنطقي دون الاصولي كما ذكره المدقق المحشي ره مما لا وجه له اذ لا باعث على حملها عليه اذ ملاحظة الاستعمالات كما تقضي بجواز
استعمال العام المنطقي في الخاص كذا تقضي بجواز استعمال العام الاصولي في الخاص واستعمال المنطقي في الخاص من قبيل استعمال المطلق في المقيد وقد عد علاقة
اخرى فيختص علاقة العام والخاص بالثاني الا ان يفرق بينهما باخذ المطلق على سبيل التفصيل في الاطلاق على المقيد بخلاف اطلاق العام على الخاص وفيه انه لا وجه
لتقييده بذلك مع شمول الاطلاق والتقييد على الوجهين ومع البناء عليه بناء على كون العدد المذكور مبنيا على تكثير الامثلة لا مانع من عد اطلاق العام الاصولي على الخاص
من جملة العلائق نعم كما طلاق العام المنطقي على الخاص وملاحظة الاستعمالات كما تشهد للثاني فهي شاهدة للاول ايضا بل الامر فيه اظهر لكونه اشيع الاطلاقات قوله
واذا خص العام واريد به الباقي الخ لا يخفى ان ظاهر العنوان لا يوافق القول بكون الفاظ العموم حقيقة في العموم بخصوصه حسب ما مر اذ بعد فرض كون اللفظ حقيقة في العموم
دون غيره لا يعقل النزاع في كونه حقيقة في الباقي فعقد هذا النزاع بعد الفراغ من المسألة المذكورة والبناء على كون الفاظ العموم حقيقة فيه بخصوصه لا يخلو في بادي
الراي عن التدافع وربما يوجه ذلك بان عقد هذا النزاع انما يبتني على وجود لفظ يفيد العموم في الجملة ولا يبتني على كون تلك الالفاظ موضوعة للعموم خاصة فعقد
هذا النزاع انما هو مع قطع النظر عن كون العام حقيقة في العموم بخصوصه مجازا في غيره فمن يقول بكون الفاظ العموم حقيقة في الخصوص خاصة ومن يقول باشتراكها
بين العموم والخصوص يقول بكونها حقيقة في الباقي بخلاف القائل بوضعها للعموم خاصة وفيه انه لا فائدة اذن في عقد ذلك نزاعا اخر وجعل عنوانا برأسه لتفرع كونه حقيقة
او مجازا على المختار في تلك المسألة حسب ما ذكر كيف والقائل بكونه حقيقة عند ارادة الباقي انما يقول به على فرض كون اللفظ للعموم لا من جهة كونه حقيقة في خصوص
الخصوص او مشتركا بين العموم والخصوص ولذا لم يسند الى ذلك احد من القائلين بكونه حقيقة عند ارادة الباقي كما اسند القائل بالتجوز الى انه قضية كونه حقيقة
في العموم كما في احتجاج المص وغيره فظ كلامهم عقد هذا اللفظ حقيقة في العموم خاصة كما هو ظ العنوان حيث فرضوا البحث في ان تخصيص العام وارادة الباقي هل يقضي
بمجازيته اولا فالملحوظ ان كون اللفظ للعموم هل يقضي بالتجوز عند التخصيص وارادة الباقي ولا يقضي ذلك وسيأتي التنصيص عليه في كلام المص فالاشكال المذكور
على حاله ويمكن تصحيح محل النزاع في المقام بوجهين احدهما انه ليس الكلام في استعمال العام بخصوصه في خصوص الباقي وانما الكلام في تخصيص العام وارادة الباقي
فانه يتصور ذلك مع ارادة الباقي من العام بخصوصه ومن مجموع العام والمخصص وبارادة العموم من اللفظ واسناد الحكم الى الباقي على ما يأتي تفصيل القول فيها
فعلى الاول لا مناص من القول بالتجوز بخلاف الاخيرين اذ لا مانع من القول بكونه حقيقة فيصح ان يكون بناء القائل بكونه حقيقة على احد الوجهين الاخيرين من غير
ان ينافي كونه موضوعا للعموم بخصوصه فقد اختار ذلك جماعة في الاستثناء كما سيجيء تفصيل القول فيه ثم هذا اذا اريد تصحيح النزاع على المذاهب المعروفة واما
على بعض المذاهب النادرة فالامر فيه لا حاجة الى التوجيه كما يتبين الحال من ملاحظة ادلتهم لكنك خبير بان ذلك لا يوافق الحجة المعروفة من القائل بكونه
حقيقة فان مقتضاها كونه حقيقة في خصوص الباقي حسب ما هو ظ عنوان المص الا ان يقال ان ضعف الحجة لا يقتضي فساد النزاع في المسألة ولذا قد يعود بذلك كما
في كلام المص وغيره ثانيهما ان العموم كيفية عارضة على دلالة اللفظ قاضية بشمول اللفظ لجميع مصاديقه الحقيقية او جميع معانيه الموضوع لها عند القائل
بكون المشترك ظاهرا في الجميع فالملحوظ القائل بكونه حقيقة عند فرض التخصيص ان الباقي ايضا مصداق حقيقي للفظ فمع ارادته يكون اللفظ مستعملا في معناه
الحقيقي غاية الامر سقوط تلك الكيفية في المقام وذلك لا يقتضي التجوز في العام الذي هو معروض العموم نعم لو ذهب القائل بكونه حقيقة في الباقي الى كونه بعضا
من الموضوع له لم يعقل ذهابه الى كونه حقيقة فيه لكن ليس الحال على ذلك عنده اذ دلالة العام على كل من جزئياته على سبيل المطابقة عندهم كما مرت الاشارة
اليه فبذلك يتصور القول فيه بكون العام حقيقة في الباقي مع القول بان للعموم صيغة مخصوصة وان فرض فساده بعد التأمل فيه كان هذا هو الملحوظ بعض القائلين به كما
يظهر من احتجاجهم الاتي والاولى ان يصحح النزاع على الوجهين المذكورين فيكون الوجه الاول ملحوظا عند بعض القائلين بكونه حقيقة والثاني عند غيره ثم ان
الاقوال المذكورة في المسألة ثمانية كما سيجيء انشاء الله الاشارة اليها والمختار عندنا انه لا يجوز في الباقي لفظ العام وانما التجوز على فرض حصوله فيما يفيد العموم
كان هناك لفظ موضوع بازائه فانك قد عرفت ان اغلب الالفاظ المستعملة في العموم ليست بنفسها موضوعة لخصوص العموم فان الدال على العموم هناك مغاير لما يفيد
المعنى الذي يتعلق العموم به ففي بعضها يكون العام لفظا والموضوع لافادة عمومه لفظا اخر كما في كل رجل وفي بعضها يكون معنى العموم مستفادا بالالتزام
وفي بعضها من ظاهر المقام او نحو ذلك نعم لا يبعد في بعضها ان يكون العام والمفيد للعموم لفظا واحدا كما في اسماء المجازات ومع كون لفظ العام موضوعا

خصوص العموم

مخصوص من العموم او كونه الدال على عموم موضوعا لذلك فانما يلزم التجوز فيها اذا استعمل في خصوص الشمول واما مع استعماله فيه كان عدم من المخصص فلا مجاز ثم ان هنالك
تفصيلا في المقام ولتوضيح الكلام في المرام نرسم امورا احدها انه نص جماعة منهم بان الغرض من وضع الالفاظ المفردة ليس افادة معانيها الافرادية وانما المقصود من وضعها
افهام معانيها التركيبية بعد تركيب بعضها مع بعض وافادة ان مقصودهم من ذلك ان الغرض من تعريف الاوضاع هو الافهام والتفهيم في المخاطبات الجارية وذلك انما
يتعلق بالاغراض انما هو بالمعاني التركيبية دون المفاهيم الافرادية لعدم تعلق الاغراض بها الا نادرا فالحاجة انما تمس اليها من جهة توقف المطالب التركيبية
عليها فالوضع انما تعلق بالالفاظ المفردة من جهة توقف المعاني التركيبية على المعاني الافرادية المدلول عليها بالالفاظ المفردة والغرض الباعث على وضعها هو الايصال
الى المعاني التركيبية الحاصلة من ضم بعضها الى البعض بعد وضع الهيئات العارضة عليها لمعانيها النسبية على حسب ما تقرر في محله فالمقصود الاصلي من وضع المفردات هو تلك
المعاني التركيبية الحاصلة من تركيبها للعالم باوضاعها وهذا ظاهر لكنهم عللوا الحكم المذكور بانه لو كان الغرض من اوضاعها افادة معانيها الافرادية لزم الدور لان
استفادة المعاني منها يتوقف على العلم باوضاعها ضرورة توقف الدلالة الا ان الوضعية على العلم بالوضع والعلم بالوضع للمعنى يتوقف على تصور ذلك المعنى وحصوله في النفس
وهو دور مصرح وضعف هذا التعليل ظاهر ضرورة ان المراد من كون الوضع لافادة المعنى كون اللفظ باعثا لاخطار المعنى ببال السامع والاشارة اليه والعلم بالوضع انما
يتوقف على تصور المعنى وحصوله في البال في الجملة لا على ذلك الاخطار الحاصل بسماع اللفظ عند تلفظ المتكلم به فلا مجال لتوهم الدور وهو واضح ويمكن ان يوجه
المقصود مما ذكروه انه ليس الغرض من وضع المفردات افادة معانيها وتصويرها في ذهن السامع من اول الامر لما عرفت من لزوم الدور لتوقف حصول تلك المعاني
في النفس بواسطة تركيب تلك الالفاظ على العلم بوضعها لتلك المعاني المتوقف على تصورها وحصولها في النفس بخلاف المعاني التركيبية فانه يمكن حصولها
بواسطة تركيب تلك الالفاظ من غير ان تكون حاصلة للنفس قبل ذلك اصلا فالمقصود من وضع الالفاظ المفردة ليس لتصوير معانيها الافرادية للزوم الدور
وانما هي لاجل تصوير معانيها التركيبية الغير الحاصلة للمخاطب قبل تلفظ المتكلم بها وانت خبير بانه لو اريد بذلك فكون الوضع لاجل تصوير المعاني التركيبية انما هو
على سبيل الاحتمال اذ يمكن ان يكون الافهام في المركبات على الوجهين من افادة تصوير المعنى المركب ومن الاشارة الى المعنى الحاصل في الذهن قبل تلفظ المتكلم به على
ما هو الحال في المفردات وكيف كان فالانسب بالتعليل هو ما ذكرناه وان صح توجيه ما عللوه بما قلناه ثم انك بعد التامل فيما ذكرناه من الوجهين تعرف انه لا منافاة بين
ما ذكروه في المقام وما اخذوه في تعريف الوضع من انه تعيين اللفظ وتعينه للدلالة على المعنى بنفسه نظرا الى ان ظاهره كون وضع المفردات لاجل الدلالة على معانيها الافرادية
فينافي ذلك ما قرروه هنا وذلك لان المراد بالدلالة هنا هو اخطار معانيها الموضوع لها عند التلفظ بها وان كان ذلك مقصودا بالتبع من اجل حصول معانيها
التركيبية حسبما قررنا اولا وليس المراد به تحصيل صور تلك المعاني من اصلها لوضوح امتناعه نظرا الى ما قررنا وانما المراد مجرد احضارها والاشارة اليها من بين المعاني
المخزونة في الخيال وهو واضح ومن الغريب ما ذكره بعض الافاضل في بيان عدم المنافاة بين ما ذكروه في المقامين ان مقصودهم مما نفوه من كون استفادة المعاني الافرادية
غرضا في الوضع انه ليس الغرض من وضعها افادة معانيها بمعنى حصول التصديق من وضعها بان تلك التصديق المعاني وضعت لها تلك الالفاظ والمقصود فيه ثانيها
ان استعمال اللفظ في المعنى اعني اطلاق اللفظ وارادة المعنى يكون تارة بارادة ذلك المعنى على وجه يكون هو المقصود بالافادة فيريد المتكلم افادة تصديق المخاطب به وتارة
لا يكون على الوجه المذكور بل يكون مقصود المتكلم تصويره ذلك المعنى في ذهن المخاطب لينتقل منه الى غيره بملاحظة القرينة الحالية او المقالية القائمة عليه ويكون ذلك
الغير هو المقصود بالبيان والافادة وح فهل يكون المستعمل فيه هو المعنى الاول او الثاني وجهان والذي يقوى في النظر كون المستعمل فيه ح هو الثاني حسبما مر تفصيل القول
فيه فان الملحوظ في الاستعمال هو المعاني التي يكون المقصود من الكلام بيانها وافادتها فيكون اللفظ مستعملا فيها دون المعاني التي جعلت وسيلة للانتقال اليها من غير
ان تكون مقصودة في الاشارة والارادة بيانها ولا افادتها اصلا فيكون المناط فيما يستعمل فيه اللفظ هو المعنى المقصود بالافادة فان كان ذلك مما وضع اللفظ بازائه كان اللفظ
حقيقة والا كان مجازا وان اريد من اللفظ صورة ما وضع بازائه ليجعل وسيلة للانتقال اليه على ما مر التفصيل فيه بقي الكلام في شيء وهو انه قد يكون المعنى الذي يراد
الانتقال اليه حاصلا من ملاحظة اوضاع متعددة ويكون ذلك المعنى حاصلا باستعمال تلك الالفاظ في معانيها الموضوع لها الا ان ذلك قد يستلزم ان لا يكون خصوص
المعنى الموضوع له لبعض تلك الالفاظ مقصودا بالافادة حقيقة بل يكون المقصود بالافادة غيره الا انه ليس مقصودا بالافادة من تلك اللفظة بل من مجموع تلك الالفاظ
بملاحظة اوضاعها المتعلقة بها وتوضيح المقام ان المعنى الذي يراد الانتقال اليه قد يكون معنى مجازيا لتلك اللفظة ويراد من اللفظ خصوص معناه الحقيقي لاجل الانتقال
الى معناه المجازي الذي هو المقصود بالافادة وقد يكون معنى مجازيا مقصودا من ملاحظة مجموع الالفاظ من غير ان يراد ذلك المعنى من خصوص بعض منها بل انما يراد من خصوص كل من
تلك الالفاظ معناه الحقيقي لينتقل من المجموع الى معناه الحقيقي التركيبي الحاصل من الاوضاع العديدة ثم ينتقل منه الى المعنى المجازي المقصود بالافادة كما في التمثيل ونحوه من
التجوز في المركب بل وفي خصوص كل من تلك الالفاظ ايضا وقد يكون معنى حقيقيا مقصودا بالافادة من ارادة المعاني الحقيقية من كل من تلك الالفاظ المستعملة لكن يكون
اللازم من ذلك عدم كون المراد من بعض تلك الالفاظ مقصودا بالافادة لا بان يراد من تلك اللفظة الانتقال الى المعنى الاخر ليجعل ارادة معناه الحقيقي وسيلة الى ارادة
المعنى انما يراد من مجموع تلك الالفاظ بملاحظة اوضاعها الحقيقية فليس ذلك المعنى مرادا من تلك اللفظة ليقال بكونها مستعملة فيه على وجه المجاز كما في الصورة الاولى
وليس المعنى المراد من الجملة خارجا عما وضعت له ليكون الانتقال من الجملة الى ذلك المعنى قاضيا بالخروج عن اوضاع المفردات حسبما قلنا في الصورة الثانية فلا مجاز
فيكون كل من المفردات مستعملة فيما وضع له وان كان المعنى الموضوع له المراد من بعض تلك الالفاظ غير مقصود بالافادة على الوجه الذي قررناه توضيح ذلك انه كما يكون
الحقيقة دالة على المعنى الحقيقي بواسطة وضع اللفظ فكذا المجاز هو الدال على المعنى المجازي بواسطة القرينة القائمة عليه فالمستعمل في المعنى المجازي والمحمول عليه هو
لفظ المجاز وان كانت دلالته عليه بواسطة القرينة فاذا لم يكن اللفظ مما اريد به معناه المجازي ولم يكن ثمة ما يفيد دلالته على ذلك المعنى بواسطة القرينة بل كان ذلك
اللفظ وغيره دالا عليه كان ذلك المعنى مرادا من مجموع اللفظين او الالفاظ لم يكن ذلك اللفظ مستعملا في ذلك المعنى بل كان المستعمل فيه هو ما اريد منه معناه الحقيقي والمجاز
نعم لو كان المعنى معنى مجازيا للمركب وكانت تلك الالفاظ في حال التركيب مستعملة فيه كما في التمثيل كان كل من الالفاظ المستعملة فيه مجازا حسبما قررناه في التمثيل على ما نص
فيه من بعضهم كما مر في محله وبالجملة حصول التجوز مبني على احد امور ثلثة من استعمال اللفظ ابتداء في غير ما وضع له كما في رايت اسدا يرمي او كون المراد منه بالاصالة غير ما وضع

وان اريد بالموضوع له الاجمال التوصل اليه كما في الكناية في المفرد وعدم كون المقصود منه معنى الموضوع له وان لم يستعمل في معنى مجازي تحقيق بكون المقصود منه
في ضمن الجملة او غيرها موضع له بان كانت الجملة المركبة منه مستعملة في غير هذا الموضوع له كما في المجاز المركب والكناية المركبة ولا يبقى من الوجوه الثلثة حاصلة في المقام
فلا وجه لالتزام التجوز فيه ثالثها ان القيود الواردة على اللفظ لا يقتضي بتجوز فيه الا ان يكون مفاد ذلك القيد مندرجا في المعنى المراد من المطلق فيكون ذلك قرينة على ارادة
خصوص ذلك المعنى منه فيندرج ح في المجاز لكن ذلك غير شايع في التقييدات بل الشايع فيها ضم نفس المدلول عليه باللفظ الدال عليه الى المطلق المدلول عليه بلفظه فيكون
اللفظ الدال على المطلق مستعملا في معناه وحيث انه ماخوذ على وجه اللابشرط فلا ينافيه ضم الشرط اليه المدلول عليه بالقيد اللاحق فان اللابشرط يجامع الف شرط
وح فيكون ذلك المطلق ما اطلق على المقيد مع كون التقييد مستفادا من الخارج اعني القيد اللاحق معه فلا يجوز فيه حسب ما قررناه في اطلاق الكليات على افرادها
ولا فرق في ذلك بين التقييد المتصل والمنفصل فانه يصح ما يفيد التقييد بالمنفصل اطلاق المطلق على خصوص ذلك المقيد مع استفادة الخصوصية من الخارج وكونه
قرينة على الاطلاق المذكور وانما الاطلاق في المطلق على خصوص بعض الافراد نظير التجوز باللفظ في افتقاره الى وجود القرينة الدالة عليه بدونه لا يحمل المطلق الا على معنى الاطلاق
الماخوذ على وجه اللابشرط من دون ضم شرط اليه رابعها ان العموم الوارد على الالفاظ المقيدة انما يرد عليها بملاحظة القيود المنضمة اليها وذلك لان المطلوب من تلك
المطلقات هو معانيها الاطلاقية المقيدة بالقيود المنضمة اليها فتكون تلك المطلقات مطلقة على خصوص بعض انواعها على حسب التقييد الوارد عليها كما عرفت فيكون
العموم الوارد عليها على حسب ذلك فان العموم الوارد على اللفظ انما يتبع ما اطلق عليه تلك اللفظ وح فعد الصفة والشرط ونحوها من القيود مخصصا للعام انما هو
من جهة اخراجه عن معنى الاطلاق بحيث لم يلحظ العموم فيه على حسب مدلوله بل خص ذلك بما يفيده القيد المنضم اليه فيسمى تخصيصا للعام حيث انه بمعناه وان لم يكن
ذلك عند التحقيق تخصيصا له بايراد العموم على المطلق ثم اخراج بعضه بالقيود المذكورة بل لم يرد العموم الا على خصوص ما اطلق عليه ذلك المطلق نظرا الى ما انضم اليه من
القيد ويجري نحو ذلك في المخصص المنفصل اذا دل ذلك على اطلاق ما يتعلق العموم به على بعض مصاديقه كما في قولك اكرم كل رجل ولا تكرم الجهال فان ذلك يفيد كون
ما اطلق عليه الرجل هناك خصوص العالم فيكون العموم الوارد عليه بحسب ما اريد من اللفظ واطلق عليه دون مطلق الرجل وح لا مجاز في لفظة كل ولا في مدخولها حيث استعمل
في معناه لاندراجه في مدخولها حيث اطلق على بعض مصاديقها وقد عرفت ان اطلاقه عليه على وجه الحقيقة نعم لو اريد بذلك هو معنى اللابشرط من غير ان يبقى بدلالة المخصص على
اطلاقه على خصوص المقيد تعين التزام التجوز فيما يفيد العموم من لفظة كل وما بمعناها خامسها ان الالفاظ الدالة على العموم على وجوه فمنها ما يكون موضوعا لافادة العموم
والشمول ويكون الامر الشامل غيره كما في لفظة كل وما بمعناها ومنها ما يستفيد ذلك من جهة المقام لوروده في سياق الشرط او العموم كما في قولك كلما جاءك رجل فاكرمه فانه
انما المجازات ونحوها ومنها ما يدل على العموم على سبيل الالتزام كالنكرة الواقعة في سياق النفي ومنها ما يدل عليه من جهة انصراف الاطلاق اليه كما في الجمع المعرف
اذ ليس موضوعا لخصوص العموم كما مرت الاشارة اليه سادسها انك قد عرفت ان شمول العام انما هو لمصاديقه الجزئية لا لمندرجة تحته فلذا عرفوه باللفظ المستغرق لجميع
ما يصلح له سوى بعض العمومات كالجمع المعرف حسبما مر ان شموله بالنسبة الى اجزائه حسبما مر بيانه نعم نقول ان صدق العام على كل من جزئياته على وجه الحقيقة من حيث
انطباقه عليه فيكون العموم الطاري عليه قاضيا باطلاقه على جميع مصاديقه فيكون مستغرقا لجميع ما يصلح له وح فمفاد التخصيص الوارد عليه اطلاق ذلك العام على بعض
مصاديقه الجزئية انما المطابقة له فلا تجوز اذن في اللفظ من تلك الجهة انما التجوز هناك على القول به بالنسبة الى ما يفيد شمول اللفظ وشموله لمصاديقه حيث لم يرد به معناه
بعد لحوق التخصيص وح فان كان الدال على العموم موضوعا بازائه كان ذلك مجازا حيث اريد به غير ما وضع له من الشمول وكذا لو كان دالا على عموم النفي فانه انما يفيد
زاد في بعض النسخ على العموم المستثنى الظ عدم صحته بعد ... التم
يجيء التجوز فيه من تلك الجهة واما ان لم يكن افادته العموم بالوضع بل بالالتزام او ظهور الاطلاق فلا تجوز كما في النكرة الواقعة في سياق النفي فان قلت ان العموم اذا
كان معنى التزاميا له كان عدم ثبوت العموم شاهدا على انتفاء ملزومه فيلزم التجوز فيه من تلك الجهة قلت لا وجه لالتزام التجوز من تلك الجهة اذ اقصى الامر ان يكون النكرة
الواقعة هناك قد اطلق على قسم خاص ليكون النفي واردا عليه من غير ان يراد بها مطلق الفرد المنتشر ليستلزم انتفاؤه انتفاء الجميع وذلك ايضا مما لا تجوز فيه كما عرفت و
اما الجمع المعرف اذا ورد التخصيص عليه فلا تجوز اما ان يكون ذلك مع اطلاقه على جميع الافراد واخراج المخرج عن الحكم فليس ذلك اذن مستعملا الا في العموم واما ان
يكون باستعماله فيما دون الدرجة العليا من الجمع على حسب ما ورد عليه التخصيص هو اذن مستعمل في بعض مراتب الجمع وليس اطلاق الجمع على تلك المرتبة الا على وجه الحقيقة
لوضع الجمع لما يشمل الجميع لا اختصاصه وضعا بالدرجة العليا وانما ينصرف اليه مع الاطلاق لما مر بيانه اذا تقرر هذه الجملة فنقول يتحصل لك منها انه لا تجوز في التخصيص
بالمتصل من الاستثناء وغيره من الوصف والغاية والشرط ونحوها اما الاستثناء فلما عرفت من عدم استعمال المستثنى منه في خصوص الباقي بل انما يراد الباقي من مجموع
المستثنى والمستثنى منه فنحو عشرة الا ثلثة قد اريد من لفظ العشرة مفهومها واريد بالا ثلثة اخراج الثلثة منها من حيث تعلق الحكم به فيبقى السبعة متعلقا للحكم الوارد
عليه فالمستفاد من مجموع الالفاظ المذكورة بملاحظة اوضاعها هو ذلك فكل من تلك الالفاظ قد استعمل في موضوعه فيحصل ذلك من ملاحظة المجموع ولو كان لفظ
العشرة مستعملا في خصوص السبعة على سبيل المجاز لكان انما يستفاد منه خصوص الباقي من العشرة وكان الاستثناء قرينة عليه كسائر القرائن المقالية القائمة على ارادة المعاني
المجازية من غيرها من غير ان يتحصل ذلك المعنى من المجموع حسب ما قررناه في دلالة المجاز وهو مما يأبى عنه ظاهر الفهم عند التأمل في المقام ومما يشير الى ذلك انهم ذكروا ان من فوائد الاستثناء
تدارك ما فات المتكلم عند ذكر المستثنى منه اذ قد يغفل عن خروج المستثنى فيذكر المستثنى منه على الاطلاق فيظهر منه اسناد الحكم الى المجموع ثم اذا تنبه على خروج المستثنى
منه تداركه بالاستثناء مع قيامه وح فلا يراد به الا اخراج المستثنى عن المستثنى منه من حيث تعلق الحكم به وليس ح قرينة على استعمال المستثنى منه في الباقي اذ المفروض
استعماله في المجموع وقد يجعل الاستثناء في المقام قاضيا بنسخ الارادة الاولية ودالا على ارادة البعض من ذلك اللفظ ثانيا الا ان الظاهر بعده كما لا يخفى على المتأمل واذا لوحظ
ورود الاستثناء في المقام على الوجه المذكور ظهر جريانه في ساير الصور لوروده على وجه واحد في الجميع وان كان في بعض الصور مبنيا على الغفلة دون البعض ومما يشهد
بما ذكرناه انه لو كان ما استعمل فيه المستثنى منه هو الباقي بقرينة الاستثناء لجاز التخصيص المستوعب بالاستثناء اذ لا يراد من المستثنى منه اذا ورد استثناء اخر على المستثنى يجعله
اخص من المستثنى منه كما اذا قال له علي عشرة الا عشرة الا خمسة او له علي عشرة الا عشرين الا خمسة عشر اذ لا شيعا بالنظر الى ما اريد من المستثنى منه في المقام مع ان ملاحظة
الاستعمالات تأبى عنه جدا بل الظاهر عدم التأمل في فساده والظاهر ان الوجه فيه هو ما قررناه فيتأيد به ما قلناه ويشير الى ذلك ان اسامي الاعداد لا يجوز اطلاق الاكثر منها على الاقل

من جهة علاقة الكل والجزء في غير الاستثناء كما اذا قال اكرم هذه العشرة مشيرا الى رجل واحد او قال لزيد هذه الدراهم العشرة مشيرا الى عشرة دراهم الى غير ذلك من الامثلة فعدم جواز الاستعمال المذكور مطردا في غير الاستثناء وجوازه فيه على سبيل الاطراد شاهد على عدم استعماله هناك في العدد الاقل اذ لو جاز الاستعمال فيه من جهة العلاقة المذكورة لجاز في المقامين لاتحاد المعنى والعلاقة في الصورتين غاية الامر ان يكون التفاوت بينهما من جهة القرينة ومن البين انه لا يختلف الحال في المجازات من جهة اختلاف القرائن واما سائر المخصصات المتصلة من الشرط والصفة والغاية ونحوها فلان الظاهر تقييد نفس العموم عليه بها فمفاده تقييد بذلك على حسب سائر المطلقات المقيدة ويكون العموم واردا عليه على حسب ما اريد منه المطلق عليه بعد ضم القيد فيكون العموم واردا على المقيد لا ان التقييد حصل بعد ارادة العموم بل نقول ان التقييد المذكور كاشف عن بعضها من اطلاق المطلق على خصوص المقيد من حيث انطباقه معه حسب ما بيناه وح فيكون العموم واردا عليه لكن نعم لو كان العموم مرادا من اول الامر ثم تنبه المتكلم على خلافه فتدارك بالتوصيف او غيره من التقييدات لم يتجه فيه ذلك الا انه يكون ذلك ح نقضا للحكم الاول على محل الوصف واخراجا لغيره عما حكم به فيكون كل من تلك الالفاظ مستعملا فيما وضع له يكون الباقي هو المتخلص من المجموع على نحو ما ذكر في الاستثناء ولا يجوز فيه حسب ما عرفت وقد يتخيل بكون التقييد ح رفعا للارادة الاولى من اللفظ ونسخا لما اريد به من الطبيعة المطلقة بتقييده بالوصف المذكور والاطلاق في ذلك المطلق على المقيد حسب ما ذكرنا في المتصل ولا مانع منه مع تمام محله ولا يجوز فيه لزمه كما عرفت ويجري ما ذكرنا في اسماء الشرط ونحوها نظرا الى ورود التقييد هناك على جمل الشرط او الصفة فيكون عموما لزمه على حسب ذلك على نحو ما قررناه ثم انك قد عرفت ان استفادة العموم من بعض العمومات ليست بالوضع بل من جهة الالتزام او ظهور الاطلاق فعدم اقتضاء التخصيص هناك تجوزا في اللفظ اظهر حسب ما قررناه واما المخصصات المنفصلة فقد عرفت جريان الوجهين فيها فيمكن ان يكون التخصيص الوارد هناك على غير وجه التجوز بل لان المخصص على الاطلاق فما ورد العموم عليه حين استعماله على خصوص المقيد ويكون المخصص ولو كان منفصلا قرينة دالة على ذلك فيكون العموم واردا على المقيد وان يكون قرينة دالة على عدم ارادة العموم من اللفظ الموضوع له الا انه انما يتم المجازية فيما اذا كان العام موضوعا للعموم واما مع استفادة العموم من جهة اخرى فلا مجاز ايضا حسب ما عرفت الاشارة اليه هذا وقد ظهر بما قررناه دفع ما يورد في المقام من لزوم التناقض في الاستثناء نظرا الى ما يترائى من اثبات الحكم تارة للمستثنى ونفيه عنه اخرى ولهم في التفصي عنه وجوه احدها ان المراد بالمستثنى منه هو معناه الحقيقي وقد اخرج منه المستثنى ثم اسند الحكم الى الباقي من غير ان يكون هناك اسنادان ليحصل التناقض في المقام وقد عزي ذلك الى جماعة منهم العلامة واختاره المحقق الرضي وحكاه عن جماعة ثانيها ان المراد بالمستثنى منه خصوص الباقي على سبيل المجاز والاستثناء قرينة على التجوز فليس المستثنى داخلا في المستثنى منه ليلزم التناقض بالحكم عليه تارة بالاثبات واخرى بالنفي وعزي ذلك الى الاكثر تارة والى الجمهور اخرى واسنده المحقق الرضي الى البعض وحكاه بعضهم عنه لشكك ثالثها ان مجموع المستثنى والمستثنى منه والاداة اسم للباقي فعشرة الا ثلثة اسم للسبعة ولها اسمان مفرد ومركب حكاه المحقق الرضي عن القاضي عبد الجبار وعزي العضدي الى القاضي ابي بكر وحيث كانت الوجوه المذكورة مسوقة لبيان دفع الايراد المذكور لم يتعرضوا للاحتجاج على ما اختاروه منها اكتفاء في مقام دفع الايراد كما هو الحال في سائر الاجوبة المذكورة عما يورد في المقام وانما اكتفوا بذكر الوجه المحتمل والايراد على غيره من الاشكال ويمكن الاستناد لكل من الوجوه المذكورة ببعض الوجوه كان يستند للوجه الاول بان فيه حمل اللفظ على الحقيقة مهما امكن وللثاني بان المفهوم بالافادة من المستثنى منه بحسب الحقيقة انما هو الباقي خاصة دون المجموع والاستثناء قرينة عليه فيكون اللفظ مستعملا فيه كسائر المجازات المنضمة الى قرائنها وللثالث بان التبادر امارة الحقيقة فيكون المجموع حقيقة في ذلك والوجوه المذكورة بعضها فاسد قطعا وبعضها محل نظر وسنبين لك حقيقة الحال انشاء الله وكيف كان فقد يعود على الوجه الاول تارة بان البناء على ذلك يستلزم ان لا يكون الاستثناء من النفي اثباتا ومن الاثبات نفيا فلا يثبت على من قال ليس له علي شيء الا خمسة شيء اصلا فان اخراج المستثنى قبل تعلق الحكم بالمستثنى منه يجعل المستثنى في حكم المسكوت عنه وهو خلاف التحقيق بل الثاني منه فاسد عند الكل على ما قيل وتارة بانه لو اشير الى عشرة محققة شخصية كان يقال خذ هذه العشرة الا ثلثة منها لم يتصور هناك اخراج الا عن الحكم اذ المفروض عدم اخراج اشخاص الثلثة من جملة العشرة فلا يمكن الا ان يكون المراد اخراجها عنها بحسب الحكم فلا بد من القول باخراجها عن الحكم المتعلق بالمجموع اذ لا حكم هناك الا الاسناد الموجود في الكلام وهو متعلق بالمجموع واخرى بلزوم اللغو في كلام الحكيم فان ارادة الاستغراق من اللفظ مع اسناد الحكم اليه مما لا فائدة فيه بل يندرج في الاغلاط اذ الغرض من وضع الالفاظ ترتيب ابنيتها وتفهيم المعاني التركيبية الحاصلة منها وبيان الاحكام المتعلقة بمفاهيم تلك الالفاظ المنضمة بعضها الى البعض فاذا لم يرد في الكلام اسناد الى مفهوم العام ولا اسناد الى شيء اسنادا تاما او ناقصا لم يكن هناك فائدة اخرى في ارادتها وكان اخراجا عما هو ملحوظ الواضع في وضع الالفاظ كذا ذكره بعض الافاضل وانت خبير بوهن الكل اما الاول فلان من الواضح انه ليس المراد باخراج المستثنى عن المستثنى منه اخراجه من جملتها بحسب الخارج ولا اخراجه عن كونه مدلولا له ضرورة حصول الدلالة بعد ثبوت الوضع ولا اخراجه عن المراد من اللفظ فانه غير معقول على سبيل الحقيقة الا ان يراد الاخراج عن ظاهر اللفظ ليكون قرينة على كون المراد هو الباقي لكنه مخالف لصريح ما بني عليه الجواب المذكور فالمراد اخراجه عنه من حيث كونه متعلق الحكم فان ظاهر تعليق الحكم على العام ثبوته لجميع جزئياته فيكون اخراج البعض مدلولا من كونه متعلقا للحكم فيختص الحكم بالباقي وهذا الوجه كما ترى مما لا وجه ربطه بما ذهب اليه ابو حنيفة او يجيء مع القول به ولا دلالة الاستثناء على مخالفة حكم المستثنى للمستثنى منه وعدمها فان دلالته على مخالفة حكم المستثنى للمستثنى منه بحسب الواقع وعدمها مبنية على كون الاخراج بملاحظة ما حكم به المتكلم من الاثبات والنفي او بملاحظة الواقع اعني المطابقة لتلك النسبة الايقاعية فان كان بملاحظة الثاني كما هو المشهور ويدل عليه ظاهر اللفظ تعين الاول وان كان بملاحظة الاول تعين ما ذهب اليه ابو حنيفة وهذا مما لا ربط له بكون الاسناد قبل الاخراج او بعده نعم لو توهم كون الاخراج عن مفاد الافراد من دون ملاحظة الاسناد والحكم اصلا توجه ذلك الا انه توهم فاسد لا مجال له في المقام كما عرفت واما الثاني فلا ابتنائه على كون مراد المجيب باخراج المستثنى عن المستثنى منه هو اخراجه عن جملته بحسب الخارج وهو واضح الفساد وحمل كلام المجيب عليه غريب واما الثالث فبانه ان اريد به كون المقصود من وضع الالفاظ افادة معانيها التركيبية ان يكون تلك المعاني الحاصلة من ملاحظة المركبات هي المقصودة بالافادة حتى انها اذا لم تكن مقصودة كان الكلام غلطا خارجا عن القانون اللغوي فهو واه من شيء كيف وفيه سد لباب المجاز في المركبات فمن الجلي ان من يقول تقدم رجلا وتؤخر اخرى عند بيان كونه مترددا في الامر يريد بالالفاظ المذكورة موضوعها اللغوي مع كون المقصود بالافادة هو ما يتبع معناها التركيبي اعني التردد في الامر وان اريد به ان المعنى التركيبي مقصود سواء كان مقصودا بالذات او بالتبع فهذا القدر حاصل في المقام ضرورة تعلق الاسناد بالكل مع انه لا يتعدى الى الاسناد الى البعض

يكن من ولا الثمرة

بعد الاخراج المستثنى فان قلت على ما ذكرت يكون هناك اسنادان احدهما بالنظر الى الظاهر وهو متعلق بالكل والاخر بالنظر الى الواقع وما هو المقصود بالاسناد وهو متعلق
بالباقي فلا بد في ما ذكرت من كون الاستثناء … ملا بعد الاخراج فهو مع عدم انطباقه على الجواب المذكور غير مفيد في دفع التناقض لحصول المنافاة بين الاسنادين
المذكورين قلت الجواب المذكور يحتمل في بادي الرأي وجوها احدها ان يكون المقصود اخراج المستثنى عن المستثنى منه بالنظر الى معناه الافرادي مع قطع النظر عن التركيب
وملاحظة الاسناد … فلا يلاحظ تركيبه مع الغير فالاسناد المتعلق به بعد الاخراج فلا اسناد هناك الا الى الباقي وقد عرفت وهن هذا الوجه فتأمل اذ لا يعقل الاخراج
عن المعنى الافرادي سوى ان يراد به الاخراج عن ظاهر مدلوله الوضعي ليفيد كون المقصود به هو الباقي كما ذكره في الجواب الاتي فيكون قرينة على كون المستثنى منه مستعملا في
خصوص الباقي ولا ربط له بالجواب المذكور ثانيها ان يكون المقصود اخراج المستثنى عن المستثنى منه من حيث تركيبه من جهة تعلق الحكم به فانه لما اريد من اللفظ تمام
معناه كان مقتضى ذلك لولا الاستثناء اسناد الحكم الى تمامه فيكون ورود الاستثناء عليه مخرجا للمستثنى عن المراد من حيث تعلق الحكم به نظرا الى ما يقتضيه الظاهر فيكون
الاخراج بالنسبة الى … اللفظ من حيث كونه مرادا من غير ان يكون ذلك الظاهر مرادا فيكون ذلك هو الكاشف عن عدم ارادته من حيث التركيب والدليل على تعلق الاسناد
بالباقي دون الجميع كان هذا هو المراد مما ذكره بعض الافاضل جوابا عن المقام من ان المستثنى منه من حيث الافراد واللفظ خارج عنه من حيث التركيب والحكم اذ
الاستثناء بيان تغيير وكل كلام يلحق باخره ما يغيره يتوقف حكم صدره على اخره فلا تناقض ويمكن تنزيله على الوجه الاتي ايضا ويرد على الوجه المذكور انه لا يجدي … الا
بتأخر الاسناد الى المجيء عن ورود الاستثناء وذلك ليس بواضح للزوم اهمال الالفاظ … قبل ورود الكاشف عن حصول الاسناد سيما اذا كان هناك فصل بينه وبين الاستثناء
ثالثها ان يكون حصول الاسناد المتوجه الى الكل والحكم عليه كذلك من جهة احضار ذلك في ذهن السامع ليتبعه باخراج البعض فيتبين بذلك ما هو المقصود بالافادة
من تلك العبارة فكانه اريد من المستثنى منه ما وضع له فكذا اريد الاسناد اليه كذلك على حسب الصناعة وقانون العربية اذ لا وجه للاسناد الى بعض مدلول اللفظ
الا مع استعمال اللفظ فيه ويكون ذلك لاخراج جميع مدلوله لاندراج المجاز في المطابقة الا انه ليس الاسناد المذكور مقصودا بالافادة وانما اتى به للتوصل الى غيره اذ
المقصود في المقام انما هو الاسناد الى البعض وقد جعل الاسناد الى الكل صورة واخراج المستثنى … عليه فقد عرفت فيما مر ان المناط في الاستعمال انما هو المعنى المقصود بالافادة
دون ما يجعل ذريعة الى الانتقال فما يدل على النسبة انما استعمل حقيقة في النسبة الثانية دون الاولى اذ ليست النسبة الاولى مقصودة بالافادة مرادا بيانها من ذكر تلك
العبارة كما هو الحال في النسبة الحاصلة في قولك زيد يقدم رجلا ويؤخر اخرى فان المنسوب الى زيد بحسب الصناعة انما هو مفهوم يقدم بمعناه المعروف لكن ذلك غير مقصود
بالافادة وانما المقصود نسبة التردد اليه فليست تلك النسبة مقصودة الا من جهة التوصل الى النسبة الثانية والمراد من العبارة هو النسبة الثانية خاصة فالمستعمل فيه
تلك النسبة خاصة دون الاولى وكذا في غير ذلك من المجازات والكنايات المركبة وح فالمراد من كون الاخراج قبل النسبة انما هو النسبة الثانية دون الاولى اذ هي المستعمل بالنقل
فيها والمراد من الكلام المذكور افادتها وان تقدمها نسبة صناعية صورية لاجل الانتقال اليها كما هو الحال في نظائره وهذا هو مراد ما ذكره بعض المحققين في الجواب
عن التناقض الوارد في المقام من قوله والحاصل ان المراد انه يخرج عن النسبة المتعدد بان يجمع المتعدد وينسب الشيء اليه فاتى بالاستثناء لاخراجه عن النسبة وقد يتم
تناقض لان الكذب صفة النسبة المتعلقة بالاعتقاد ولم ترد بالنسبة فائدة الاعتقاد بل قصد النسبة ليخرج عنه شيئا ثم تقيد الاعتقاد … بالنسبة المتعلقة
وهي النسبة المقصودة بالافادة وبالنسبة الاخرى الموصلة اليها هي النسبة الصورية الصناعية والمناط في الاستعمال انما هي الاولى اذ هي المقصودة من الكلام وبه منوط
الصدق والكذب في المقام فكون الاخراج قبل النسبة حسبما قرر في الجواب المذكور انما لوحظ بالنسبة الى تلك النسبة التي استعملت فيها العبارة دون النسبة الصورية
الموصلة اليها الا انه يندرج في المراد من العبارة الاخراج ح انما يكون بالنسبة الى اللفظ نظرا الى ظهوره فيما هو المقصود بالافادة فيخرج المستثنى عن المستثنى منه من
حيث كونه متعلقا للحكم المذكور فلا يتعلق الا بالباقي وهذا الوجه هو المتجه في المقام ولا يرد عليه شيء من الايرادات المذكورة كما لا يخفى على المتأمل بقي الكلام في ان البناء على
الوجه المذكور هل يشتمل على تجوز في المقام اولا والذي يتراءى فيه احتمال التجوز هنا امور احدها المخصوص المستثنى منه وقد عرفت انه لا تجوز بالنسبة اليه حسبما مر
تفصيل القول فيه ثانيها التجوز في الجملة حيث ان مفادها مع قطع النظر عن الاستثناء هو الحكم على المستثنى منه بكامله ولم يرد منها ذلك ويدفعه انه لم يرد من الجملة
المذكورة بعد ضم المفردات بعضها الى البعض الا ما هو مفادها بعد التركيب فلا تجوز في المركب بما هو مركب حيث انه لم يرد به غير معناه الحاصل من التركيب على نحو
ساير المجازات المركبة ثالثها التجوز فيما وضع لافادة النسبة بناء على وضعه للاسناد الى ما يستعمل فيه لفظ المنتسب اليه دون بعضه كما هو المفروض في المقام لحصول
الاسناد هنا حقيقة بالنسبة الى بعض مدلوله حسبما عرفت الا ان القول بوضعه لخصوص ذلك محل تأمل لامكان القول بوضعه للاعم وان كان المتبادر منه من جهة
الاطلاق هو الاسناد الى المجموع فيكون الانصراف اليه لظهور الاطلاق لا من جهة وضعه له بالخصوص والحاصل ان احتمال التجوز فيه من الجهة المذكورة قائم في المقام
نظرا الى الاحتمالين المذكورين هذا واورد على الوجه الثاني ايضا بوجوه اسدها ما اشار اليه المحقق الرضي وذكره الحاجبي والعضدي وغيرهما من اجماع اهل
اللغة على ان الاستثناء مخرج ولا اخراج الا بعد الدخول ويمكن دفعه بان المراد دخوله في الظاهر دون ما هو المقصود بحسب الواقع فهو في المقام وان لم يكن داخلا
في المقصود من اللفظ لكنه داخل فيما هو الظاهر منه المحكوم بكونه المراد لولا تعقيب الاستثناء به فهو مخرج حقيقة عن ظاهر ما يدل عليه اللفظ الا انه مخرج صورة من
دون ان يكون هناك اخراج حقيقة كما توهمه بعض العبارة فيكون الاداة مستعملة في حقيقة الاخراج على ما هو مقتضى وضعها حسبما نصوا عليه ثانيها ما اشار
اليه المحقق المذكور من انه يبعد دعوى عدم الدخول … قولنا له علي عشرة الا واحدا اذ ان واحدا داخل في المراد بالعشرة بقيد ثم اخرج منه
… لفظ العشرة يستقيم … الاستثناء الوارد على اسماء العدد وغيرها على نحو واحد ولا يتجه اختيار الوجه المذكور بالنسبة الى اسماء العدد
… بجواز اطلاق كل عدد على ما دونه من الاعداد كان يطلق العشرة على خمسة وثلثة وواحد كيف ولو جاز ذلك من جهة علاقة الكل والجزء وكان الاستثناء
قرينة على التجوز لجاز ذلك حينئذ بقيام غيره من القراين عليه فيقول رأيت عشرة مشيرا الى الخمسة وهذه الخمسة مشيرا الى واحد … لكن
البين بطلانه … على نحو ساير الامثلة ويمكن الجواب عنها بانه لا يلزم الاطراد في المجازات فاي مانع من تجويز الواضع الاستعمال
العدد في بعضه على الوجه المذكور دون غيره الا ترى انه يجوز استعمال الرقبة واليد في الانسان في موضع دون اخرى فيشكل ذلك بما اشتهر بين المقامين …

لقوة العلاقة

لقوة العلاقة بين المعنيين في بعض المواضع فيجوز الاستعمال دون غيره مما ليست العلاقة بتلك القوة وليس الحال كذلك في المقام لاتحاد العلاقة قوة وضعفا
في المقامين غاية الامر اختلاف الحال في القرينة من كونها استثناء او غيره والتزام اختلاف الحال في التجوز جوازا او منعا بمجرد اختلاف القرينة بعيد جدا بل على
خلاف ما سلف ثانيها ما اشار اليه الحاجبي والعضدي وغيرهما على ما ذكره العضدي انه لو قيل اشتريت الجارية الا نصفها فاما ان يكون الضمير راجعا الى كل من الجارية او بعضها
فعلى الاول يلزم الاستثناء المستغرق وعلى الثاني يلزم التسلسل فان المستثنى ح هو الربع واذا كان المراد بالنصف الربع فيكون المراد بالمستثنى منه الثمن وهكذا
وفيه انه لا وجه للزوم الاستثناء المستغرق على الاول لوضوح ان النصف المستثنى غير النصف الباقي والايراد عليه بعدم اندراج المستثنى في المستثنى منه
الوهن لظهور ان الاندراج انما يعتبر بالنظر الى الظاهر دون ما هو المراد كيف ولولا ذلك لجرى في جميع موارد الاستثناء فالاولى في تقرير الايراد ان يقال انه لو كان المستثنى
منه مستعملا في خصوص الباقي لكان الضمير في المثال المذكور راجعا الى الباقي لوضوح وضع الضمير لما اريد من المرجع مع انه لا يراد ذلك قطعا اذ المستثنى نصف
الجارية لا ربعها وايضا لو كان المراد ذلك لزم التسلسل الى اخر ما ذكر واجيب عنه بالتزام الاستخدام في المقام بارجاع الضمير الى كل الجارية مع ان المراد بالمرجع
نصفها وانت خبير بما فيه وان كان جايزا لكنه بعيد عن المقام جدا والاستخدام نادر في الاستعمالات غير منضبط ولا في المخاطبات سيما في امثال هذه المقامات اورد
على الثاني ايضا بوجوه منها ما مر من مخالفته لاجماع اهل اللغة من كون اداة الاستثناء للاخراج [illegible] القطع بان في الكلام المذكور اثباتا ونفيا وعلى الوجه المذكور
ليس الحال على ما ذكر اذ ليس مفاده الا اثبات الباقي او نفيه فيه مثلا ومنها العلم بخروجه عن قانون اللغة اذ ليس في اللغة لفظ مركب من الفاظ ثلثة يعرب الجزء الاول منه
وهو غير مضاف ومنها انه يلزم ارجاع الضمير الى بعض الكلمة في نحو قولك اشتريت الجارية الا نصفها ويمكن دفع المذكورات بنحو ما مر في الاشارة اليه فيندفع الجميع بما
سيجيء من بيان المراد في المقام الا انه يرجع الى المذهب المختار قوله وينقل هنا مذاهب كثيرة منها انه حقيقة ان خص بدليل متصل ومنفصل مجاز ان خص بغيره
ومنها انه حقيقة ان خص باستثناء او شرط دون الوصف وغيره ومنها انه حقيقة ان خص بشرط او صفة دون الاستثناء وغيره وحكي القول به عن القاضي عبد الجبار ومنها
انه حقيقة في تناوله مجاز في الاقتصار عليه وحكي عن الرازي قوله لكان متناولا له حقيقة بالاتفاق ورد عليه تارة بالنقض بما اذا استعمل اللفظ الموضوع للكل في الجزء فانه كان
متناولا له حقيقة في ضمن الكل والتناول باق غاية الامر عدم تناوله للباقي مع انه لا كلام في مجازيته وتارة بالحل حسبما يشير اليه المصنف بان تناوله للباقي ان كان على سبيل الحقيقة
بلا خلط نفسه ثم ما ذكر في الاستدلال لكنه محل منع بل فاسد واما ان كان تناوله على سبيل الحقيقة في ضمن تناوله للجميع من جهة اندراجه في الجميع كما هو الواقع فلا معنى
لدعوى بقاء ذلك التناول مع فرض عدم ارادة الجميع واخرى بمنع كون تناوله للباقي في ضمن الكل على سبيل الحقيقة المصطلحة اذ اللفظ انما يتصف بالحقيقة باعتبار تناوله
للجميع دون الباقي وكون الباقي داخلا في المعنى الحقيقي لا يستدعي كون اللفظ حقيقة فيه ويمكن ان يوجه المقام بان مقصود المستدل بتناول العام للباقي تناول المفهوم
لجزئياته لا تناول الكل لاجزائه فان مفاد كونه مستغرقا لما يصلح له كونه صالحا لكل واحد منها مستغرقا على سبيل الحقيقة فيكون اطلاقه على الجميع اطلاقا له على جميع مصاديقه
الحقيقية فيصير محصل الاحتجاج ان صدقه على كل من الجزئيات المندرجة تحته اذا كان على سبيل الحقيقة حال ارادة العموم كان صدقه عليه كذلك ايضا عند اخراج الباقي من تناوله
له على حاله انما طرء عدم تناوله للغير ولا ربط لكون اطلاقه على الباقي على وجه الحقيقة بتناوله لغيره وعدمه وح فالنقض المذكور ساقط من اصله وكذا ما ذكره في الحل فان دلالة
العام على كل من جزئياته دلالة تامة لانطباق ذلك المفهوم عليه وكونه جزئيا من جزئياته حسبما مر بيانه في اول مباحث العموم وما يتوهم من ان دلالة العام على كل من جزئياته
دلالة تامة الا انه لا يثبت بذلك كون اطلاقه على كل منها حال انفراده عن ارادة الباقي حقيقة فان الموضوع له وان كان كل فرد لكن بقيد الانفراد والاجتماع لكن الوضع انما
يثبت في حال ارادة جميع الافراد بعنوان الكلي التفصيلي الافرادي حسبما مر نظيره في باب استعمال المشترك في معنييه وارادته على غير الوجه المذكور خروج عن القدر الثابت
من الوضع فلا يجوز التخطي اليه من غير قيام دليل عليه لما تقرر من كون الاوضاع توقيفية مدفوع بان دلالة العام على كل جزئي من جزئياته انما كان على سبيل الانطباق
يلزم ان يكون استعماله في الباقي على وجه الحقيقة والقول بكون الوضع له حال الانضمام وان لم يكن بقيد الانضمام غير مفيد بعد شمول الوضع اذن [illegible] ثم تبين
فيكون حقيقة على الوجهين ان المفروض عدم اعتبار القيد المذكور في الوضع فوقوع الوضع في الحال المفروض مع عدم اعتباره في الوضع كما هو المفروض لا يفيد شيئا
في المقام حسبما مر الكلام في نظايره مرارا وايضا لو تم ما ذكر من البيان لم يجر معه الحكم بكون الاستعمال على وجه الحقيقة لا ان يثبت به كون الاستعمال على سبيل المجاز كما هو المدعى
نعم لو قيل بكون الوضع بشرط الانضمام صح ما ذكر الا انه بين على خلافه على ان القول بكون الوضع لكل منها مستقلا لكن بشرط الانضمام غير ظاهر بل فاسد اذ ليس نفس اللفظ
موضوعا لخصوص الجزئيات وانما هو موضوع للمفهوم العام وليكون اطلاقه على الجزئيات اطلاقا له على مصاديق ما وضع بازائه وشموله لجميع مصاديقه انما يكون من انضمام اداة
العموم تدل عليه بالوضع كما في كل رجل وما بمعناه او من جهة الالتزام المقام او من جهة دلالة الالتزام فهناك دالان احدهما على نفس المعنى والآخر على شموله وعمومه لجميع ما
يندرج فيه الا ان هناك دلالة واحدة على جميع الاحاد حاصلة بوضع واحد كما يتراءى في بادي الرأي حسبما مر تفصيل القول فيه وح فالتجوز في المقام انما يفيد لشموله
ان كانت الدلالة عليه بالوضع حسبما قررناه ومن ذلك يظهر ضعف الايراد الاخير ايضا فانه مبني على البناء المذكور حسبما قرره المورد حيث قال ان تخلف اللفظ وان لم يكن
جزءا من العام ليكون دلالته عليه تضمنية نظرا الى كون دلالة العام على كل من افراده دلالة تامة بل بكون القدر الثابت وضعها للكل من الاحاد حال الاجتماع مع الباقي
فيكون استعماله في الباقي استعمالا في غير ما وضع له وكونه حقيقة في الباقي في الصورة الاولى لا يستدعي كونه حقيقة في الثانية وانت بعد ما علمت ضعف الكلام
المذكور لا تحتاج الى تفصيل الكلام في الايراد عليه ومن الغريب انه قال بعد ذلك وما ذكرنا يظهر انه لا معنى للتمسك بالاستصحاب المذكور اذ لم يكن تناول العام
للباقي في حال تناوله للجميع بعنوان الحقيقة حتى يستصحب بل لانه كان تابعا للمدلول الحقيقي وهو الجميع انتهى فان كلامه الاول صريح في تعلق الوضع بكل من الاحاد
حال انضمامه الى الباقي وهذا الكلام منه صريح في كون مدلوله الحقيقي هو الجميع وان كلا من الاحاد المنضمة حال انضمام بعضها الى البعض مدلول تبعي غير حقيقي
ثم انه قال بعد ذلك ولو سلمنا كونه حقيقة فانما يثبت ذلك في حال كونه في ضمن الجميع فقد تغير الموضوع وفيه ان دعوى تغير الموضوع غير ظاهر بعد تسليم كون الباقي
موضوعا له حال الانضمام اذ لا تفاوت بين الصورتين سوى تبدل حال الانضمام بحال الانفراد ولا وجه للحكم بتغير الموضوع بمجرد ذلك فالمتجه في الايراد منع حجية
الاستصحاب في المقام لدوران الامر في مباحث الالفاظ مدار الظن وهو غير حاصل هنا من جهة الاستصحاب فلا بد ان يقتصر فيه على القدر الثابت وهو وضعه له

في خصوص ذلك الاثنين دون غيره حسبما عرفت في نظائره نعم يتم ما ذكره لو قلنا بكون دلالة العام على كل من الجزئيات المندرجة تحته تضمنية اما مطلقا او في خصوص
العام المجموعي اذ كونه مدلولا في ضمن الكل لا يقتضي كونه مدلولا مع الانفراد ايضا بل دلالته على الجزء في ضمن الكل ليست بانفرادها على وجه الحقيقة وان اتحد الدلالتان
اذ مناط الاختلاف فيهما هو اختلاف الاعتبار وهو كاف فهي خارجة عن كونها على وجه الحقيقة بذلك الاعتبار الذي يتميز به عن المطابقة حسبما مر الكلام فيه في محله قوله انه
ينبغي ان يفهم ازمع القرينة الخ كانه اراد بذلك ان الباقي يسبق الى الفهم بعد قيام القرينة على خروج المخرج من دون حاجة الى قيام قرينة على ارادته فلو كان مجازا لتوقف
على قيام قرينة معينة له من بين الافراد من المجازات لتعددها في المقام فلا باعث على الفهم سوى الوضع ويدفعه ان قرينة المجاز كافية في الافضاء اليه حسبما مر الكلام
فيه في محله ومع الغض عن ذلك فمراتب الباقي مختلفة بحسب اختلاف المخصصات الواردة عليه والمفروض انه حقيقة في الجميع عند القائل المذكور اذ لا تخصيص في نوع منه
دون آخر فكيف ينصرف الى تمام الباقي بعد اخراج المخرج فما يجعل قاضيا بذلك على فرض كونه حقيقة يجعل ذلك شاهدا على تعيين المجاز ايضا قوله ان تناول
اللفظ له قبل التخصيص انما كان مع غيره الخ يمكن حمله على كل من الوجهين المتقدمين بان يراد به كون الباقي مدلولا عليه هناك في ضمن الكل على وجه التضمن
وقد صار مدلولا في المقام على وجه المطابقة فكون التناول هناك على وجه الحقيقة لا يستدعي كونه هناك على وجه الحقيقة ايضا نظرا الى اختلاف المدلولين
اذ المدلول هناك هو الكل وانما يكون الباقي مدلولا عليه بمدلوليته بخلاف المقام وقد عرفت ما يرد عليه وقد يراد به ان كون دلالته على الباقي على وجه الحقيقة حال
انضمامه الى الغير لا يقتضي بكون الدلالة عليه كذلك حال عدمه فكونه حقيقة في الصورة الاولى لا يستلزم كونه حقيقة في الثانية وقد عرفت ما يرد عليه ايضا ولا يساعد عليه
ذلك ما سنذكره في الجواب عن الاعتراض المذكور قوله ليس باعتبار تناوله للباقي الخ مبنى الاحتجاج والاعتراض المذكور على كون شمول العام لكل من الجزئيات المندرجة تحته
على سبيل الحقيقة لاطلاقه على جميع مصاديقه الحقيقية ومبنى الجواب المذكور على نفي ذلك وكونه حقيقة بالنسبة الى الجميع خاصة كما هو صريح هذا الجواب عن
اصل الدليل قوله كون النزاع في لفظ العام الخ لا يخفى انه لا يتم ذلك في لفظ العام ايضا ان اللفظة موضوعة ايضا للشمول ويختلف ذلك بحسب اختلاف الامر المشمول فقد
يكون ذلك منحصرا وقد يكون غير منحصر وقد لا يصدق معنا مع عدم الانحصار قوله واما الاخير فلكونه موضع وفاق من الخصم كانه يشير بذلك الى الخصم معترف بكان
يقول بذلك والا فليس كل من يقول بكون التخصيص مطلقا مستلزما من المجاز يقول بكون الاستثناء الوارد على اسم العدد غير قاض بالمجازية كيف والمعزى الى الاكثر كون المستثنى
منه مجازا في الباقي مطلقا قوله ان كل واحد من المذكورات يفيد بقيد توضيح ذلك ان التقييد بالوصف وغيره من المخصصات المتصلة كسائر التقييدات الواردة في الكلام
مما لا يوجب ذلك تجوزا فيما ورد عليه فكذا في المقام وانما خص الامثلة المذكورة بالذكر للاتفاق على عدم ثبوت التجوز في الاولين ودعوى موافقة الخصم على الاخير فكما
ان لفظة مسلم موضوعة للطبيعة المطلقة وبعد ورود اللام عليه تكون للطبيعة المتعينة ومع تقييده بعلامة الجمع للطبيعة الحاصلة في ضمن الجماعة ولفظ الالف
مع تقييده بالاستثناء المذكور للالف المخرج منه خمسون من دون حصول تجوز في تلك الالفاظ فكذا الحال في التخصيص بالمتصل الوارد على العمومات الوارد الجميع على
وجه واحد فلو كان اخراج اللفظ عن اطلاقه بسبب ضم الضمائم موجبا للمجازية لجرى في الجميع والا جرى فلا يجوز في الكل قوله الا ان المجموع في العرف بعد كلمة واحدة
لا يخفى ان ما ذكره من كون لفظ مسلمون ونحوه موضوعة بوضع واحد خلاف التحقيق اذ الاظهر كون علامة الجمع موضوعة بوضع حرفي مستقل كما مرت الاشارة اليه
ومع الغض عن ذلك فاقصى الامر ان يتم الجواب المذكور بالنسبة اليه واما بالنسبة الى لفظة المسلم فلا وجه له اصلا اذ عدهما في العرف لفظا واحدا لا يفيد شيئا في المقام
مع كون الموضوع له للفظة مسلم شيئا وكون المراد به بعد ضم اللام شيئا آخر اذ لو كان البناء المذكور مفيدا لتعلق وضع آخر بالمجموع تم ما ذكره وليس كذلك لوضوح
تعدد الوضع المتعلق باللفظين والتجوز انما يتبع الخروج عن الوضع كما هو المفروض في المقام فاي فائدة في عدها لفظا واحدا بحسب العرف قوله مبني على ان
المراد به تمام المدلول لوضوح الكلام المذكور في ذلك جرى في ذلك محل النزاع لكون الاستثناء في المقام مبنيا على وجه واحد قوله ان المفروض ارادة الباقي من لفظ
غير واضح اذ ليس المفروض كون الباقي مقصودا بالافادة وانما كونه مستعملا فيه بخصوصه فلا كيف ولو كان كذلك لما كان النزاع فيه معقولا بعد فرض اختصاص اللفظ
وضعا بالعموم حسبما اشرنا اليه قوله الاقرب عندي ان تخصيص العام لا يخفى ان ظاهر اطلاقهم في العنوان ثبوت الخلاف في حجية العام المخصص مطلقا سواء كان تخصيصه
بطريق الاخراج من غير تعيين للباقي او بتعيين الباقي في بعض افراده متصلا كان كالتخصيص بالوصف والشرط ونحوهما او منفصلا كما اذا فسر العام بالخاص
والظاهر كما يتبين من ملاحظة الادلة اختصاص الخلاف بالصورة الاولى واما الثانية فلا مجال للخلاف فيه لوضوح دلالته وصراحته في تعيين المراد بالعام ولا خلاف
ايضا في عدم حجية العام المخصص بالمجمل مع سريان اجماله الى العام مطلقا كما في اكرم القوم الا بعضهم او اراد به بعضهم ومن ذلك قوله ولو تمسك باجمال البعض الانواع
المندرجة في العام سقط العام عن الحجية بالنسبة اليه كما لو قال اقتل المشركين الا بعض اليهود ولو صدق المخصص على الاقل والاكثر او تقييده فهو على الاقل ويحكم
بالرجوع الى حكم العام بالنسبة الى الباقي قوله لنا ان القطع الخ وقد يحتج عليه بوجوه اخر منها ان المقتضي للحجية في الباقي موجود والمانع مفقود فيجب العمل اما الاول
فلوجود اللفظ الموضوع للعموم وهو مقتض لثبوت الحكم لجميع افراده التي من جملتها الباقي واما الثاني فلان قضية التخصيص نفي الحكم الواقع من المتكلم عن
محل التخصيص وذلك ان نفيه في مورد التخصيص لا يفيد نفيه عن غيره ولذا يصح التصريح بانتفاء الحكم في محل التخصيص عن ثبوته فيما عداه كيف ولو افاد التخصيص نفيه عن غيره
محل التخصيص من نفيه منه وفيه المنع من وجود المقتضي لان المقتضي لافادة الحكم الباقي هو العام على فرض ارادة العموم منه واما مع عدم ارادته كما هو المفروض
في المقام فلا ويمكن الذب عنه بانه انما يتم ذلك لو قلنا بعدم ارادة العموم من اللفظ وحصول الاخراج عن الحكم واما لو قلنا بان شمول العموم وحصول تعلق الاخراج
بالحكم كما في الاستثناء فلا يتم ذلك اذ لا يمكن دفع وجود المقتضي نعم لا يتم ذلك في جميع المخصصات ومنها ان العام متناول لكل افراده وكونه حجة في كل واحد منها
ليس متوقفا على كونه حجة في الباقي لانه ان عكس لزم الدور والا كان ترجيحا من غير مرجح وبعضهم انه ان اريد بالتوقف ما يعم التوقف في التبيين المتساويين فهم
ولا مانع منه وان اريد به التوقف المبني على علية المتوقف عليه الى نحوهم ونقول بتقرير آخر انه لا يتوقف على كونه حجة في خصوص المخرج انما يتوقف على كونه حجة في
الجميع فاذا انتفى ذلك من جهة التخصيص لم يكن حجة في الباقي فان قلنا ننقل الكلام بالنسبة الى الجميع فنقول ان حجيته في كل واحد منها لا يتوقف على حجيته في الجميع
والا لزم الدور ايضا لتوقف حجيته في الجميع على حجيته في كل واحد من الافراد لانتظام الكل من الافراد قلت هذا ضعيف جدا اذ لا توقف لحجيته في الكل على حجيته في صور

الافراد وانما

الظاهر المستفاد من ذلك التخصيص بالمنسوب

الافراد وانما يستلزم حجيته في الجميع حجيته في الافراد والقول بالتبادر الكل من الافراد فيتوقف عليها ان ارتباطه من حيث العموم فمسلم ولا ربط له بالمقام وكذا دلالته
من حيث المدلول فممنوع بل الدلالة انما يتعلق بالكل وكل من الافراد يكون مدلولا عليه بالدلالة التضمنية لكل منها لا استقلالا فانه كان قبل ورود المخصص حجة في
الباقي وكان العمل بمقتضاه واجبا فيستصحب ذلك بعد ورود التخصيص عليه فبان حجية الدليل في الاقل انما يتبع حصول الدلالة الى حجيته في الباقي انما كانت من
جهة مدلوليته الكل وان المدلول الابتدائي هناك هو العموم مع انتفاء ذلك الدلالة لا يبقى حجيته في الجميع فينتفي الحكم المساوي منه الى جزئه بانه حجة ولا الى ما هي
يفيد ثبوت الحكم للباقي اول الكلام ومنه يظهر فساد دعوى الاستصحاب في دلالة اللفظ كما قد يومي اليه كلام بعضهم نظرا الى حصول الدلالة على حكم الباقي قبل ورود
التخصيص والاصل يقتضي بقائه ويمكن ان يقال ان ما ذكره انما يتم لو لم نقل باستعمال العام في معناه واما مع البناء على استعماله فيه واخراج مورد التخصيص عن الحكم
كما هو الحال في بعض المخصصات حسبما مر فلا يتم ذلك لحصول الدلالة اللفظية بالنسبة الى الكل وغاية ما تفيده المخصص خروج مورد التخصيص عنه فيبقى حجة في غيره
قوله واذا انتفت الحقيقة وتعددت المجازات الخ لا يخفى ان ما ذكره انما يتم اذا قال مثلا ان هذا العام مخصوص ولم يبين خصوص المخرج لكن ذلك ليس من مسئلتنا
استنادا الى الاستصحاب لكون ذلك اذن قرينة صارفة عن ارادة العموم من غير تعيين ما هو المراد من اللفظ واما اذا قال اكرم العلماء الا زيدا فليس المستثنى منه
قوله الا زيدا مجرد الصرف عن الظاهر من غير بيان للمراد بل مفاده اخراج زيد عن العموم فيبقى الباقي مندرجا فيه فان قلت انه اذا اخرج زيد عن العموم كان قاضيا باستعماله
في معناه الحقيقي نظرا الى خروج الفرد المذكور منه فيتبين ان المراد تمام الباقي وانه لم يخرج فرد اخر منه فلو لم يكن هناك ما يفيد الخروج عن حقيقة اللفظ
كانت اصالة الحقيقة قاضية باندراج جميع الافراد فيه واما بعد ثبوت التجوز في اللفظ فاي دليل على تعيين المرتبة التي استعملت فيها اللفظ وكون المخرج
خصوص الفرد المذكور لا يفيد عدم خروج غيره معه مع اشتراك الجميع في التجوز والخروج عن الظاهر ومع قيام الاحتمال يخرج اللفظ عن الظهور قلت ظهور اللفظ
في ارادة الجميع كاف في الحكم بعدم خروج شيء سوى المستثنى فانه اذا لوحظ الامران كان مفادهما ثبوت الحكم لتمام الباقي كما هو المفهوم في العرف فلو خص اللفظ
عن الوجه المذكور كان ذلك فهم العرف كافيا في المقام حسبما اشار اليه المصنف وغيره ثم لا يذهب عليك ان ما ذكره المصنف لو تم فانما يتم لو قلنا باستعمال العام في خصوص
الباقي واما لو قلنا باستعماله في العموم واخراج المخرج عن الحكم فان الكلام المذكور ساقط من اصله قوله لم يخرج عن كونه ظاهرا الخ لا يخفى انه انما خرج عن كونه ظاهرا
في العموم لا انه خرج من الظهور بالمرة بل هو ظاهر في الباقي كما انه ظاهر قبل التخصيص في ارادة الجميع بل ربما يقال ان ظهوره في ارادة الباقي اقوى من ظهور العام في العموم
قوله اما اذا كان بعضها اقرب الخ لا يخفى ان مجرد الاقربية غير كاف في افادة المقصود كيف ولو كان ذلك كافيا في الانصراف لجرى فيما اذا قال هذا العام مخصوص والحكم يخرج
الواحد دون ما زاد عليه لدوران المخصص هناك بين ارادة الاقرب والابعد وكذا الحال في نظائره مع انه لا يحكم هناك بارادة الاقل وبقاء ما عدا تحت العام
حسبما مرت الاشارة اليه فظهر بذلك ان الاقربية غير قاضية بذلك وانما الوجه فيه ما ذكرناه ولفهم العرف المنبعث عنه فالصواب الاستناد اليه دون الاقربية
المذكورة قوله مع ان الحجة غير وافية بدفع القول الخ لا يخفى ان اثبات اقل الجمع في التخصيص غير كاف في خروج العام المخصوص من الاجمال لدورانه بين
افراده شتى كما هو الحال في الواحد الباقي بناء على جواز التخصيص الى الواحد بل وكذا الحال بناء على عدم جواز التخصيص الى النصف فترجيح هذا القول
فيما زاد على النصف لكن لا يتعين به خصوص المخرج والباقي ومن ذلك يجيء الاجمال في الكلام نعم لو تعين الافراد المخرجة بحيث لا يجوز التخصيص بالزائد
عليها على حسبما يختاره القائل في منتهى التخصيص فالظاهر انه لا اشكال في كونه حجة في الباقي ولا حجة فيه للنزاع وهو ايضا خارج عن محل الكلام قوله بان اقل الجمع هو
المحقق الخ قد عرفت ان ذلك لا يقتضي بخروج العام عن الاجمال لوضوح دوران المتيقن من الباقي بين افراد كثيرة واما حجيته في الحكم بثبوت اقل الجمع على وجه الاجمال فهو
مما لا ريب فيه على هذا القول كما انه حجة بالنسبة الى الواحد على القول بجواز التخصيص اليه وكذا بالنسبة الى الاكثر بناء على القول بعدم جواز التخصيص اليه بالاتفاق
فان كان التفصيل المذكور من الجهة المذكورة فلا اختصاص له بالمذهب المذكور بل يجيء على اصل المختار اخرى حسبما ذكرنا والظاهر ان ذلك مما لا يرتبط بهذا الخلاف
اذ غاية ما يقتضيه اعمال ما يجوز التخصيص اليه غير قابل للنزاع فهذا القول في الحقيقة راجع الى ما قدمناه ثم قوله اذا تعقب المخصص الخ اراد به المتصل فان المنفصل
خارج عن محل البحث لاستقلاله بالافادة وانما يقضي بتخصيص العام من جهة بنائه على الخاص على ما هو قضية تعارض العام والخاص المطلقين وهو انما يكون
بعد مناقضة العام والخاص وح فلا يرتبط بغيره مما يحصل التعارض بالنسبة اليه نعم لو اتحد حكم العامين كما لو قال اكرم الفقهاء واكرم الادباء ثم قال لا تكرم زيدا وهو
مندرج في الفقهاء والادباء فالظاهر عدم التأمل في رجوع التخصيص الى العامين لقضاء اطلاق النهي عن اكرامه فيه ثم تعلق الاكرام به مطلقا فيتخصص العموم ما سواء كان الجملا
او غيرهما او كان ملفقا من الامرين وسواء كان متعاطفا او غيره ذا حكم واحد او احكام مختلفة وربما يظهر من بعضهم خروج غير المتعاطفين عن محل البحث حيث
عنون البحث بخصوص المتعاطفة فيكون غير المتعاطفة راجعا الى الاخيرة على الاقوال والمحكي عن البعض دعوى الاتفاق على رجوع المتعقب للمفردات الى الجميع
فيكون خارجا عن محل النزاع وهو غير ظاهر وظاهر الاطلاق تعميم ما لو كانت الجمل او العمومات المفروضة متناولة او غيرهما ما لم يكن الفصل الحاصل مانعا من رجوع
المخصص اليه قوله وصح عوده الى كل واحد احترز به عما لا يصح عوده الى الكل لعدم اندراج المستثنى في الجميع نحو اكرم العلماء واحسن الى الصلحاء الا الجهال فلا بد من اخراجه
من الاخير بل لو عكس الترتيب اختص بالاول ومنه ما لو كان المستثنى شخصا معينا لا يندرج في بعضها نحو اكرم العلماء واعط الابناء الا زيدا اذا لم يكن زيد الا من احدهما
اما لو اندرج فيهما فالظاهر اندراجه في محل البحث لتوارد الحكمين عليه فيحتمل تخصيصهما بالنسبة الى الاخيرة والى الجميع هذا اذا لم يشتمل تخصيصه بالنسبة الى الاخيرة على
الجميع على التدافع والا تعين عوده الى الجميع كما اذا قال يجب اكرام العلماء ولا يجب اكرام الفساق الا زيدا مع اندراجه في الفاسقين ولا يمكن تخصيصه بالنسبة اليهما او
لوجب الحكم عليه بوجوب الاكرام وعدمه بقي الكلام هنا في امور احدها ان تقييد محل النزاع بذلك لا يخلو عن تامل فانه لو كان النزاع في وضع المخصص المتعقب
لتلك العمومات كما هو الظاهر من جملة من كلماتهم لم يتجه ذلك لتغاير الامرين بل باستعماله في غير ما وضع له على القول بوضعه للعود الى الجميع من جهة لم الانتهية
الفساق تعليمه فلا ينافي ذلك ثبوت وضعه للرجوع الى الجميع ح الا ان يقال باختصاص وضعه لذلك بغير الصورة المفروضة فيكون ح حقيقة في الرجوع الى غيره
وهو بعيد [illegible] كما في الخلاف في حجية الظهور وعدمها لو وضع ظ ان ذلك انما يكون من جهة اقتضاء الاطلاق فلا ينافي في عدم انصرافه اليه مع قيام القرينة على

[illegible]

خلاف من فلا حاجة اليه الى التعقيب الا ان يقال ان ذلك بمنزلة ان يقال ان محل النزاع فيما ينصرف اليه الاطلاق اذ كان اللفظ قابلا للرجوع الى الاخيرة والجميع انما تعتبر ذلك بالمذكور دون سائر القرائن لكونها قرينة داخلية معينة بعدم الرجوع الى الجميع بخلاف سائر القرائن الخارجية فكانه فرض انتفاء الاول من تتمة المقتضي وانتفاء الثاني من قبيل انتفاء المانع واعتبار عدم الثاني ح لا حاجة الى التنبيه عليه فعبر الاول في المقام لبيان مورد الا انتفاء ثانيها ان ظ العبارة خروج ما لو رجح عوده الى الجميع عن محل البحث وقد يكون باختصاص عوده الى الاخيرة او باحتمال عوده الى متعلق سوى الجميع كما اذا تعدد ثم ما ثلثها لا يحتمل عوده الى الاول فيدور الحال فيه عوده الى الاخيرة وعوده الى الاخيرين فظ العنوان اندرج ذو وجه واحد فيرجع الى الاخيرة وهو محل خفا اذ على القول بظهوره لا يبعد القول ايضا بظهوره في العود الى الجميع المتعدد وايضا قد يكون عدم صحة عوده الى الجميع من جهة عدم قابلية العود الى الاخيرة فيدور بين كونه عايدا الى جميع ما عداها او الى واحد مما تقدمها او خصوص ما قبل الاخيرة مما يصح عوده اليه فذلك ايضا مما يقع الكلام فيه ويمكن ان يقال ان اخراج المذكورات عن محل النزاع لا يقتضي ان يكون الحال فيها ما طرا بل غاية الامر خروجها عن مورد هذا الخلاف وان دار الامر فيها ايضا بين وجهين او وجوه ثم ثالثها ان صلاحية المستثنى للعود الى الجميع تكون على وجوه احدها ان يكون من المبهمات الصادقة على الجميع كما اذا قال اكرم العلماء واعط الصلحاء الا من اهانك والا الذي شتمك ثانيها ان يكون من المشتقات المندرجة في كل منها نحو من كل من شتمك واضرب كل من ضربك الا الفاسق وكذا لو كان بمنزلة المشتق كما لو كان المستثنى الا البغدادي في المثال المذكور ونحوه ما لو كان من المفاهيم الكلية المندرجة في الجميع كما لو كان المستثنى في مثال الا الموارد ولا فرق في ذلك بين المفرد والجمع على كل من الوجهين المذكورين فاما ان يكون المستثنى مط كما في المثالين المذكورين واما كما اذا دخل على المستثنى اداة العموم وعلى كل من الوجوه الاربعة فاما ان يكون المصداق الذي يصدق عليه مفهوم المستثنى شيئا واحدا مندرجا في كل من تلك العمومات كما اذا قال اكرم العلماء واعطهم دراهم الا من اهانك من ذلك ايثار القدر واما ان يختلف المصداق كما في الامثلة المتقدمة وان احتمل اتفاقهما في بعض المصاديق ثالثها ان يكون المستثنى جزئيا حقيقيا مندرجا في العمومين نحو اكرم العلماء واعز الصلحاء الا زيدا اذا كان من العلماء والصلحاء معا فيصح اخراجه من الاخير ومن الجميع رابعها ان يكون المستثنى من النكرات مما يصح فيها اندراجه في كل منها كما في اكرم العلماء واعز الظرفاء الا رجلا او الا واحدا وقد يشكل الحال فيه بان النكرة حقيقة في فرد واحد دائر بين الافراد وهذا على تقدير رجوع الاستثناء الى الامرين انما يراد بها ما يزيد على الواحد فتكون قد اطلقت في المثال المذكور على رجل من العلماء واستثنى منهم ورجل من الظرفاء واستثنى منهم وهو خروج عن وضعها الا ان يلحظ الامران معا في ذلك الاستعمال بان يكون خروج الاول من الاول والثاني من الثاني فلا يكون ما لحاله كذلك ان لوحظ اطلاقها على كل منها بلحاظ مستقل كما هو الظ في المقام كان ذلك من اطلاق اللفظ على كل من مصداقيه مستقلا لا ليقوم الاستعمال الواحد مقام استعمالين نظير استعمال المشترك في معنييه فيندرج جوازه مندرجا في جواز ذلك الاستعمال وقد عرفت ان التحقيق المنع منه ويمكن دفعه بان النكرة في المقام لم تستعمل الا في مفهومها اعني فردا ما لا غير ويكون اخراجها من العمومين دليلا على كون فرد ما الخارج من الاول مغايرا للخارج من الثاني فيكون مصداقا نفسه الى الثاني ولا يستلزم ذلك ان تكون النكرة قد اطلقت على فردين اولا او تكون قد اطلقت على مصداق وعلى اخر استقلالا لا ليقوم مقام استعمالين الا ترى انه لو قال اكرم رجلا من العلماء ومن الظرفاء لم يرد عليه المحذور المذكور مع كون فرد ما من العلماء مغايرا لفرد ما من الظرفاء وكذا اذا قال اكرم كل عالم فقد اطلق النكرة على كل من مصاديقها بكون مفهومها لفظ كل فلا منافاة بين الوحدة الملحوظة في مفاد النكرة واطلاقها على المتعدد اذا كان الدال عليه امرا خارجا وكان المراد بالنكرة نفسها هو فرد ما كما في كل من الامثلة المذكورة خامسها ان يكون المستثنى من المشتركات اللفظية فيصح عوده الى الامرين باعتبار معنييه هذا الوجه مبني على جواز استعمال المشترك في معنييه على القول بالمنع فلا اصل احتماله لذلك ومن ذلك ما لو قال اكرم العلماء واحسن الادباء الا زيدا اذا كان هناك زيدان احدهما من العلماء والاخر من الادباء واذا اريد بزيد في المثال مفهوم المسمى به كان من الوجه المتقدم سادسها ان يكون صالحا للعود الى الكل بتقسيط المستثنى عليها كما اذا قال اكرم العلماء واحسن الى الظرفاء الا رجلين فيحتمل اخراجهما من الاخير واخراج احدهما من الاول والاخر من الثاني ولو اريد اخراج رجلين من الاولين ورجلين من الثاني كان من قبيل الوجه الرابع ومن ذلك ما لو كان المستثنى مشتركا لفظيا واريد به مجموع المعنيين على ان يكون المخرج من الاول احدهما ومن الثاني الاخر وقد يقال ان اداة الاستثناء انما وضعت لاخراج المستثنى عن المستثنى منه فان عاد الاستثناء الى الجميع لزم ان يراد اخراج جميع المستثنى من كل من الامرين فارادة اخراج البعض خارج عما يقتضيه وضع الاستثناء فاذا اريد من اللفظ ذلك فلا بد ان يلحظ المستثنى منه شيئا منتزعا من العامين فيلحظ اخراج ذلك بالنسبة اليه هو ح خارج عن محل النزاع وفيه انه يمكن ان يقال بان اداة الاستثناء موضوعة لمطلق الاخراج لدخولها من العموم سواء اريد اخراج المستثنى من كل من العمومين او من احدهما او اخراج مجموعه من العمومين معا على وجه التقسيط فيكون ما استعمل فيه هو اخراج واحد متعلق بالمجموع عن العمومين معا كما ان اخراجه عن كل منهما اخراج واحد متعلق بكل منهما حسبما ياتي توضيحه القول فيه ان شاء الله الا ان القول بجواز مثل الاستثناء لا ذكر محل خفاء وانت خبير بان هذا الوجه من الصلوح لو تم فهو خارج عن ظ المفروض في كلام القوم فان الظ مما عنونوه للبحث كون المستثنى بتمامه مخرجا من كل من العموم ويمكن ان يقال ان كون المستثنى مخرجا عن كل منهما انما يتصور فيما اذا كان المستثنى بنفسه مندرجا في العامين كما في المثال المتقدم فيما يكون المستثنى شخصا معينا مندرجا فيهما او كان مفهوما مطلقا مندرجا فيهما معا واما اذا كان بعض مصاديقه مندرجا في الاول وبعضها في الاخر فلا محيص يكون رجوع المخصص الى العامين على وجه التقسيط فقد من اهانك في المثال المتقدم يعم من اهانه من العلماء والصلحاء وقد حصل بتخصيص العلماء بمن اهانه من العلماء والصلحاء بمن اهانه من الصلحاء وبعد تقسيط [illegible] على العامين وحصل تخصيص كل منهما ببعض مصاديق المستثنى المفروض ولو كان المستثنى ح تاما العموم فلا مانع لكون المخصص لكل من العمومين بعض جزئيات ذلك العام فعلى هذا يكون ثمة ما عدا ما ينافي المقام للرجوع الى الجميع من قبيل الوجه المذكور فكيف يتجه جعل [illegible] في كلام القوم وفيه انه لا شمول المستثنى فلا بد من ان يكون ذلك ماخوذا في مفهومه كيف ولو كان كذلك وقلنا برجوعه الى الاخيرة لزم عدم ارتباط بعض مدلول المستثنى بما يمكن اخراجه عنه بل المستثنى في المقام مفهوم واحد قد لوحظ مخرجا عن كل من العمومين بناء على رجوعه الى الجميع غاية الامر اختلاف مصداقه او اعمالا لاختلاف الامرين وذلك لا يقضي باختلاف نفس المفهوم ومدلوله في المقامين فمفهوم المستثنى في المقامين شيء واحد لا اختلاف فيه اصلا اذ قد لوحظ مخرجا عن كل من العمومين ذلك من كون بعض مصاديقه مخرجا عن احدهما و بعضها عن الاخر فان قلت انه يلزم على ذلك ان يكون قد اطلق ذلك اللفظ تارة على مصداق منطبق على مفهوم وعلى مصداق اخر كذلك فيكون الاطلاق المفروض من

منزلة الاطلاق فيه نظير استعمال المشترك في معنييه فيكون ارادة ذلك مبتنية على القول بجواز مثله قلت ليس الحال كذلك وانما استعمال اللفظ في تمام معنى في مفهوم واحد الوحداني وانما يأتي الاختلاف المفروض بملاحظة ضمه الى العام المخرج منه من غير ان يلحظ ذلك في اطلاق اللفظ واستعماله في معناه قوله ثم يشير هنا في باقي انواع المخصصات اه ظ كلامه يومي الى الاتفاق على عدم الفرق وهو محل تأمل بل قد يحكى القول بالفرق في الجملة عن بعضهم والذي يقتضيه التحقيق في المقام هو الفرق وسيجيء تفصيل الكلام فيه في اخر المسألة انشاء الله تعالى قوله للجمل المتعاطفة لا يخفى ان كون الجمل متعاطفة مما لم يؤخذ في عنوان المسألة فكان القائل بعوده الى الجميع نظر الى اتصال الجملتين من جهة العطف انت خبير بان اتصال الجملتين لا يتوقف على العطف على ان اعتبار ذلك في سائر الاقوال ايضا كما هو ظ تقريره ايضا مما لا وجه له ايضا كيف والقول الاخيرة مع عدم اتصال الجملتين اولى الا ان يقال بخروج ذلك عن محل الخلاف كما قد يومي اليه كلام العضدي حسبما اشرنا اليه وهو لا يلائم الاطلاق الاول ثم ان تقرير النزاع في الجمل يومي الى كون النزاع فيها دون المفردات مع ان المذكور في العنوان ما يعمها والمفردات وقد يحمل ذلك كلامه وكلام غيره من عنوان البحث في الجمل على المثال اذ لك قد عرفت تنصيص بعضهم على خروج المتعقب للمفردات عن محل النزاع قوله ظاهر في رجوعه الى الجميع التعبير المذكور هنا في القول الاول اعم من دعوى الوضع لخصوص الاخراج عن الجميع او الاخيرة او ظهور الاطلاق فيه ولو بالقول بوضعه للاعم لكن قضية المقابلة بينه وبين الاقوال الاخر كونه كون المعتبر من الظهور في المقام هو الظهور الوضعي دون الانصرافي وعليه فيمكن تصوير النزاع في المقام بوجهين احدهما ان يكون الخلاف في وضع الادات حال كونها متعقبة للجمل المتعددة ونحوها بان يقال بوضعها للاخراج عن الجميع او الاخيرة وان كان اصل وضعها لمطلق الاخراج حيث انها لو وقعت عقيب جملة واحدة كانت حقيقة في الاخراج عنها قطعا ثانيهما ان يكون البحث هنا من جهة الهيئة التركيبية وذلك بان يقال بوضع الادات لافادة الاخراج المطلق ويجري ايضا من غير ملاحظة لورودها عقيب المتعدد او الواحد او رجوعها في الفرض الاول الى الاخر او الجميع فيكون النزاع في وضع الهيئة التركيبية الطارية على الاستثناء الوارد عقيب المتعدد لافادة الرجوع الى الجميع او الاخيرة او اشتراكها بين الامرين وكون الادات موضوعة بازاء المعنى الحرفي الرابطي لا يستلزم ملاحظة الخصوصية المذكورة في وضعها فيكون الاخراج الرابطي مستفادا من الادات وخصوصية رجوعها الى الجميع او الاخيرة من الهيئة المذكورة وعلى القول بعدم وضع الهيئة لا يكون المستفاد من الادات سوى الاخراج المطلق من غير افادة لاحد الخصوصيتين على ما هو احد الاقوال في المقام فيكون محصل البحث ان الهيئة التركيبية هل وضعت لافادة تعلق الاخراج الرابطي المدلول عليه بالادات بالجميع وبخصوص الاخيرة او لم يوضع لشيء من الامرين وانما الموضوع خصوص الادات لمطلق الاخراج من غير دلالة على شيء من الخصوصيتين قوله وفسره بعضهم بكل واحدة كان استثناء التفسير المذكور والى البعض يشير الى عدم تعين الحمل عليه اذ قد يقول القائل المذكور بغيره او الاعم منه وتوضيح المقام ان رجوع الاستثناء الى الجميع يتصور على وجوه احدها ان يكون راجعا الى المجموع بان يكون المستثنى مخرجا من مجموع المذكورات فيقسط ذلك عليها كان يراد من قوله لزيد علي مائة ولعمرو خمسون ولبكر اربعون الا خمسة عشر اخراج الخمسة عشر من مجموع المذكورات من غير ان يراد به اخراجه عن كل واحد منها فلا يتعين ح خصوص القدر المخرج منها عن كل ثانيها ان يراد اخراجه عن كل واحد منها من المذكورات فيكون المراد بالادات هو الاخراج المتعلق بالمتعدد فيكون التعدد في متعلق الاخراج والمستعمل فيه الادات هو الاخراج المخصوص المتعلق بكل من المتعددات فالمستعمل فيه هناك امر واحد لكنه يحل في الخارج الى اخراجات عديدة ثالثها ان يستعمل في مجموع الاخراجات المتعلق كل واحد منها بواحد من العمومات المتعددة فان مجموع تلك الاخراجات ليس معنى واحدا فيكون من قبيل استعمال المشترك في مجموع معانيه رابعها ان يستعمل في كل واحد من الاخراجات المفروضة على ان يكون كل من اخراجه عن كل من المذكورات مما استعمل فيه اللفظ بخصوصه فيكون اللفظ مستعملا في كل منها بارادة مستقلة نظير استعمال المشترك في جميع معانيه على ما هو محل النزاع كما مر الكلام فيه فالقائل برجوعه الى الجميع اما ان يقول به على احد الوجوه المذكورة في الجملة من غير تعيين للخصوصية او يقول به على الوجه الاعم من الكل فيصح عنده الرجوع الى الجميع على اي من الوجوه المذكورة وقد يكون تأمل المصنف في تفسيره المذكور لاجل ذلك لكن الاظهر ان يقال بخروج الوجه الاول عن ظ كلامهم في المقام وقوع الخلاف في خروج المستثنى بتمامه من الكل دون تقسيطه عليه كما ترى الاشارة اليه والظ ايضا خروج الاخير عما يريده القائل بالرجوع الى الكل بل الظ خروج ذلك عن محل الخلاف في المقام وان زعم بعض الافاضل تنزيل كلام القائل برجوعه الى الجميع لذلك وجعل النزاع في رجوعه الى الجميع والاخيرة منزلا منزلة على ذلك وهو غير متجه حسبما يأتي تفصيل الكلام فيه انشاء الله عند نقل كلامه بقي الكلام في الوجهين الباقيين ويمكن تنزيل كلامهم على كل منهما وعلى ارادة الاعم منهما وظ كلام البعض منهم تنزيله على الاول فيمكن ان يكون تأمل المصنف في ذلك من جهة احتمال الوجه الثاني واحتمال حمله على الاعم وكان الاظهر هو ما ذكره البعض اذ لا يخرج الوجه الثاني عن التكلف وستأتي تتمة الكلام في ذلك انشاء الله قوله وهذان القولان موافقان للقول الثاني في الحكم ما ذكره مأخوذ من كلام العضدي وقد تبعه جماعة من المتأخرين وظ هذا الكلام الحكم بموافقة القولين للقول الثاني في الحكم بتخصيص الاخيرة وبقاء غيرها على العموم على ما يقتضيه ظ اللفظ وقد استدل لذلك بثبوت فرق بينهما في امر لفظي اشار اليه بقوله نعم اه فهو كالصريح بل صريح في عدم حصول فرق بينهما اظهر من ذلك وقد اورد عليه الفاضل المحشي بان ما ذكره محل تأمل لوضوح انه يحكم بالعموم في غير الاخيرة على القول الثاني قطعا واما على مذهب القولين فلا وجه للحكم بعموم اذ بعد ملاحظة الاستثناء المفروض المشترك بين الوجهين او المتردد بينهما يتوقف في حمله على احدهما فيكون بملاحظة التوقف فيه يشكل الحكم بالعموم فيها الا ان يقال ان قضية التردد والاشتراك هو التوقف بالنظر الى نفس المخصص ولا ينافي ذلك ترجيح جانب العموم بالنظر الى عموم ملاحظة وضع العام واصالة عدم التخصيص قال ولا يخفى ما فيه سيما فيما اذا كان اثبات العموم بمحض الاصل وقد اورد الفاضل المدقق على ذلك ايضا بانه لا اشكال في موافقة القولين الاخيرين للثاني في تمام الحكم اذ يجب ان لا يعمل في غير الاخيرة اصحابها الا على العموم لثبوت وضعه للعموم خاصة ولم يتحقق في الكلام دلالة اخرى تعارضها ومجرد احتمال المعارض لا يكفي في الصرف عنها والا كان ذلك قائما على تقدير عدم الاستثناء المفروض فكما ان البحث عن انتفاء المخصص كاف في دفع التخصيص والبناء على العموم فكذا الحال في المقام فان ثبوت الاشتراك وعدم العثور على قرينة تقتضي رجوعه الى الجميع عدم العثور عليه بعد الفحص التام مضى بالتوقف كما فيه انتهى والحاصل انه لابد من حمل العام على مقتضى وضعه بعد الفحص عن المخصص فيه حتى يتبين المخرج عنه

بسم الله الرحمن الرحيم

المطلب الخامس في الاجماع

لما فرغ المصنف من الكلام في المباحث المتعلقة بالالفاظ مما يشترك فيه الكتاب والسنة شرع في بيان ادلة الشرعية واعرض النظر عن مباحث الكتاب فانه كان معدا

المطلب الخامس في الاجماع

من الضرورات ولذا لم يعنونوا الحجيّة في سائر الكتب المعدّة لذكر الخلافيات فانّ الظاهر انّ الخلاف الواقع فيها انّما وقع من جماعة من ظاهريّة علمائنا ممن يقتصرون
الى الاخبار ويأخذون بظواهر الآثار ولم يكن الخلاف مشتهراً في تلك الاعصار وانّما هو حدث بين المتأخرين واما سائر المباحث المتعلقة بالكتاب فممّا لا ينفرد به علم
بل مهمة في الاحكام حتى يناسب ذكره في امثال هذا المختصر ثم انّ الادلة عندنا منحصرة في الكتاب والسنّة والاجماع ودليل العقل ولنذكر قبل الشروع في بيانها مطالب الاول
في بيان معنى الدليل وتقسيمه على حسب ما يثبت ثانيها انّ الادلة تنقسم الى ما يكون حجّة في نفسه مطلقاً كالكتاب وخبر الواحد وما يكون حجّة عند عدم قيام حجّة على خلافه فتكون حجّة
في نفسه لا مطلقاً فما كان تعارض في القسم الاول لزم الرجوع الى حكم الترجيح والتعادل اجمالاً فما اذا وقع المعارضة بينه وبين القسم الثاني من الادلة فانّ الدليل
على الوجه الثاني غير قابل لمزاحمة شيء من الادلة على الوجه الاول اذ المفروض كونه دليلاً حيث لا دليل فلو قام هناك دليل من القسم الاول ولو من اضعف الادلة تقدّم
عليه لعدم اندراج الدليل مع وجوده فان قلت انّ حجّية القسم الاول ايضاً ليست مطلقة فانّه انّما يكون حجّة مع عدم حصول معارض اقوى منه وامّا مع حصوله فلا ريب
في سقوطه قلنا المراد بالاطلاق في الحجّية كون حجّيته في نفسه مطلقة غير مقيّدة بشيء كما في القسم الثاني لا وجوب العمل به مطلقاً اذ من البيّن كون المعمول به اقوى الحجّتين ولا
ملازمة بين الحجّية على الوجه المذكور ووجوب العمل به بالفعل فهناك فرق بين ترك الحجّة لوجود حجّة اقوى منها وعدم حجّيته في شيء من اصله وبعبارة اخرى ثم انّ الادلة
الشرعية تنقسم ايضاً الى اقسام احدها ما يفيد القطع بالواقع كالاجماع المحصل ودليل العقل ثانيها ما يفيد الظن بالواقع ويكون حجّيته من حيث حصول الظن
منه فالدليل هنا على الحقيقة هو الظن الحاصل من تلك الادلة فلولا حصول الظن منها لم تكن حجّة وهذا القسم في الادلة غير ظ عندنا كما سنفصّل القول فيه ان شاء الله
ثالثها ما تكون الحجّة خصوص امور ناظرة الى الواقع كاشفة عنها بحسب دلالتها سواء كانت مفيدة للظن بالواقع او لا ومن ذلك كثير من الادلة الشرعية كظواهر الكتاب
والسنّة فانّ حجّيتها غير منوطة بافادة الظن بالحكم الواقعي كما مرّت الاشارة اليه غير مرّة في المباحث المتقدمة رابعها ان لا يكون الدلالة على الواقع ملحوظة فيها اصلاً
لا من حيث افادة المظنة بالواقع ولا من حيث النظر الى الدلالة عليه بل يكون المناط فيه هو بيان حكم المكلف فيما يرد عليه من التكليف في مرتبة الحال التي هو عليها
الحال في امثال البراءة والاستصحاب فانّ الثابت بهما هو الحكم الظاهري من غير دلالة على بيان الحكم الواقعي وان اتفق حصول الظن منهما بالواقع في بعض الوقائع وقد عرفت
ممّا قرّرناه وجود القسم الاول والاخيرين من الاقسام المذكورة وامّا القسم الثاني فلا يكاد يتحقق في الادلة الشرعية بل الظاهر عدمه وان شاع الى كثير من الاوهام
كون معظم ادلة الاحكام من ذلك القبيل الّا انّ الذي يظهر بالتأمل خلافه لعدم اناطة الحجّية بحصول الظن بالاحكام الواقعية في شيء من الادلة الشرعية كما يتبيّن الحال فيه
ان شاء الله فان قلت انّ المدار في حجّية اخبار الآحاد على الظن دون التعبّد من حيث الاسناد ومن جملة الدلالة كما سيجيء تفصيل القول فيه في محلّه ومع انّ مناط الحجّية بالمظنة لا
يعقل المنع من حصول الظن منها مع القول بحجّيتها وايضاً لوجوب الواردة في الترجيح عند تعارض الاخبار انّما يناط الترجيح بها بالاقوى والرجوع الى ما هو الاحرى
فيكون الامر دائراً مدار الظن دون غيره اذ لا يعقل الترجيح بين الشكوك لمساواتها في الدرجة قلت هنا امران ينبغي الفرق بينهما في المقام ليتبيّن حقيقة المرام
احدهما كون الخبر مفيداً للظن بما هو الواقع حتى يكون الارجح في نظر المجتهد انّ ما يفتي به هو المطابق لمتن الواقع ثانيهما كون الخبر محلاً للوثوق والاعتماد من حيث
الدلالة والاسناد ولو كان له معارض كان الظن الحاصل منه اقوى من الحاصل من الآخر وتبيّن الفرق بين الامرين بانّ الظن الحاصل في الصورة الاولى يقابله
الوهم لوضوح كونه ما يقابل الظن بالواقع وهما واما الحاصل في الصورة الثانية فيمكن ان يقابله كلّ من الظن والشك والوهم اذ ليس متعلّق الظن هناك
الّا الصدور والدلالة ولا منافاة بين حصول الظن بصدوره وخبر والظن بصدور معارضه ايضاً او الشك فيه تركنا الحال في الظن بدلالة احدهما على مضمونه والظن
بدلالة الآخر ايضاً او الشك فيه فغاية الامر ان يرجّح بالمظنون منهما او باقوى الظنين منهما وذلك لا يستدعي الظن بما هو الواقع في حكم المسألة حتى يكون
ما يقابله موهوماً اذ من البيّن انّ مجرد ظن الصدور والدلالة لا يقتضي الظن بالواقع اذ قد يحتمل المكلف احتمال الاسناد والعدم ووجود ما يعارضه بحسب الواقع بل
قد يرى ما يعارضه بسند ضعيف مع وضوح عدم قضاء ضعف الخبر بالظن بكذبه ومع الشك فيه لا يمكن تحصيل الظن فيه بالواقع من الخبر الآخر وان كان ذلك
حجّة وهذا غير حجّة فانّ مقام الظن غير مقام الحجّية بل قد يكون ما يعارضه مظنوناً ايضاً من حيث الاسناد والدلالة اذ لا منافاة بين الظنين غاية الامر ان
يؤخذ باقوى الظنين المفروضين وهو ايضاً لا يستلزم ظناً بالواقع وبمجرد كونه اقوى سنداً ودلالة لا يقضي بالظن بكذب الآخر وسقوطه لا لدلالة مع عدم
حصول الظن به لا يعقل حصول الظن بالحكم الواقعي في المقام فان قلت كون الخبر مفيداً للظن وعدمه انّما يلحظ بالنظر الى الواقع فاذا كان احد الخبرين المفروضين
مفيداً للظن بالنظر الى الواقع دون الخبر الآخر او كان مفيداً للظن الاقوى والآخر للاضعف فلا محالة يكون الحكم الحاصل من احدهما راجحاً على الآخر فيكون
ذلك مظنوناً والآخر موهوماً وان كان الاضعف مفيداً للظن في نفسه مع قطع النظر عن الاقوى فانّ ملاحظة الاقوى يمنع من حصول الظن من الاضعف بل
يجعله موهوماً فكيف لو كان مشكوكاً فيه في نفسه فانّ الحاصل للمجتهد هنا ايضاً هو الظن بالواقع المقابل للوهم كما هو المفروض في الصورة الاولى قلت ليس الامر على ما
ذكر وكشف الحال انّ بعد تمام ان كان الخبران المفروضان على وجه لا يمكن الجمع بينهما بوجه من الوجوه وكان احدهما اقوى من الآخر كان الامر على ما ذكر لظن الكذب
في طرف المرجوح واما لو كان الجمع بينهما ممكناً كالعام والخاص والحقيقة والمجاز لكن لم يكن الخاص او الخبر المشتمل على قرينة المجاز بالغاً الى حدّ يفيد الظن بالصدور
مشكوكاً من تلك الجهة لم يجز العمل به ولا يجوز ان تترك الحجّة من اجله ومع ذلك لا يعقل حصول الظن بارادة العموم من العام المفروض بالنظر الى الواقع
ولا بارادة المعنى الحقيقي من اللفظ مع الشك في ورود التخصيص عليه في الواقع او قيام قرينة المجاز والحاصل انه مع استفادة المعنى من اللفظ بحسب فهم العرف
لا يجوز تركه بمجرد الشك الحاصل في تخصيصه او الخروج عن ظاهره بل لا بد من العمل به الى ان يثبت المخرج عنه وقد عرفت ممّا قررناه في المباحث السابقة انّ دلائل
الالفاظ انّما يبنى حجّيتها على كونها مفهومة منها عند اهل اللسان سواء حصل منها الظن بالمراد ولا حسب ما فصّلناه ومن ذلك يعرف الحال في باقي المقام مع عدم
بلوغ المعارض الى حدّ الحجّية او بلوغه اليه وعدم مكافئته له في القوّة هذا بالنظر الى الدلالة واما بالنسبة الى الاسناد فنقول انّ ترجيح احد الجانبين من حيث القوة
بحسب الصدور لا يقضي بالظن بكذب الآخر وعدم صدوره الّا في الصورة المتقدمة ولا يكاد يوجد تلك الاخبار المعروفة واما في غيرها فلا يقضي قوة
الظن بصدق احد الخبرين لوهن صدور الآخر وعدم ثبوته في الواقع اذ الممكن صدق الخبرين وورودهما عن الحجّة الّا انّه لمّا كان صدق احدهما

مظنوناً والآخر…

مظنونا والاخر مشكوكا فيه كان عليه الاخذ بالمظنون وكذا لو كان احدهما مظنونا بالظن الاقوى والاخر بالاضعف تعين الاخذ بالاقوى ولا يلزم من ذلك كون الحكم
المدلول عليه بالاقوى مظنونا ليكون خلافه بحسب ما يقتضيه الخبر الاخر موهوما اذ لا يجامع ذلك الشك في صدق الخبر الاخر او ظن صدقه بالظن الاضعف مع انه يحصل
الظن والشك المذكوران في غالب الحال فان قلت اذا كان احد الخبرين اقوى من الاخر كان الظن الحاصل منه اقوى من الحاصل من معارضه ان تساويا في وجه
الدلالة لانه مفضلا عما لو كانت دلالة اقوى ايضا فكيف يتوجه بعدم حصول الظن من الاقوى قلت على فرض كونه دلالة اقوى لا يلزم منه كون الحكم مظنونا بالنظر
الى الواقع فكيف لو تساويا فيها وذلك لان غاية ما يقتضيه قوة الاسناد كون الوثوق بصدق تلك الرواية اكثر من الوثوق بصدق الاخرى ما يقتضيه قوة الدلالة
كون افادته لمضمونه اوضح واقوى من افادة الاخر ولا يستلزم ذلك الظن بكون المدلول عليه هو المطابق للواقع اذ قد يحتمل عند وجود الصارف عنه اختلاف اما
كما اذا كان الخبر الاخر مشتملا على مشترك دائر بين معنيين يكون حمله على احدهما صارفا فالمراد الرواية عن معناها فانه مع تساوي الاحتمالين هناك ولو مع الشك في
صدورها عن الامام بعد ملاحظة هذه الرواية المعارضة لا يعقل حصول الظن من الرواية القوية لوضوح اقتضاء الظن بكون الشيء مطابقا للواقع كون ما يقابله
موهوما وهو لا يجامع الشك فيه بحسب ما هو الحال في مقتضى الخبر الاخر فان قلت اذا كان الحكم الحاصل من الخبر المظنون الصدور والخبر الاقوى مشكوك المطابقة
للواقع كان الحال فيه على نحو غيره من الخبر المشكوك المطابقة كالرواية الضعيفة والخبر الذي دونه في القوة فكيف يؤخذ به ويطرح الاخر مع تساويهما في ذلك
قلنا اي مانع من ذلك بعد اختيار كون الحجية غير منوطة بمظنة افادة الواقع كما هو المدعى فاذا وجد شرائط الحجية في خبر دون خبر اخذ به وان شارك الاخر في
عدم افادة المظنة بالواقع في خصوص الواقعة ودعوى كون التراجيح مبنية على الظنون دون التعبد لا يراد به حصول الظن بالواقع بل المقصود كون الخبر المشتمل على
الرجحان في حد ذاته اقرب الى مطابقة الواقع وانه اذا كان اقوى من حيث الصدور او من حيث الدلالة كان بالترجيح احرى وان كان مساويا لما يترجح عليه في عدم افادة الظن
بالواقع الا ان جهات الشك في اصابة الواقع قد تتحد وقد تتعدد والجهات المتعددة قد تكون اقل وقد تكون اكثر وحصول الترجيح بين الوجوه المرجحة مع اشتراك الكل
في عدم افادة الظن بالواقع وكون المكلف مع ملاحظتها في مقام الشك في الاصابة نظرا الى حصول الجهة المشككة متحدة كانت او متكثرة ومن هنا يعلم امكان حصول الترجيح
بين الاخبار مع افادتها للظن وسنفصل القول في ذلك انشاء الله في محله وليس المقصود مما قررنا المنع من حصول الظن بالواقع كليا بل المراد عدم استلزامه وعدم اناطة
الحجية بحصول المظنة وان حصل منه الظن بالواقع في بعض الاحيان ويؤيد ما ذكرناه انه قد يقوم في المقام امارات ظنية كالشهرة والقياس وعدم ظهور الخلاف ونحوها
مما يفيد ظنا بالحكم غير معتبرة شرعا في مقابلة الخبر الصحيح ونحوه من الادلة المعتبرة ولا شك حينئذ في عدم حصول الظن من الدليل لاستحالة تعلق الظنين بالمتقابلين
في ان واحد عدم سقوط الدليل بذلك عن الحجية والقول بان قيام الدليل على عدم حجية تلك الوجوه قاض بعدم حصول الظن منها كما يستفاد من بعض الاجلة مما يعقل
وجه ثالثها ان مدار حجية الادلة الشرعية حصول العلم منها او اليقين دون مجرد الظن والتخمين سواء كانت مفيدة للعلم ابتداء او بواسطة او وسائط فلا عبرة بما اذا
حصل منها الظن من حيث هو ظن من دون انتهائه الى اليقين ويدل عليه العقل والنقل اذ من البين استقلال العقل في ايجاب دفع الضرر عن النفس سيما المضار الاخروية
لعظمها ودوامها فلا بد من تحصيل الاطمينان بارتفاعها والامن منها ولا يحصل ذلك بمجرد الظن لقيام الاحتمال الباعث على الخوف وان الاخذ بطريق الظن
مما يغلب فيه عدم الانطباق ويكثر فيه الخطاء فلا يؤمن مع الاخذ به من ترتب الضرر وفي عدة من الايات الكريمة دلالة عليه والنواهي الواردة في الاصول دون الفروع فلا
تدل على عدم جواز الاستناد اليها في الاحكام وان الاخذ بذلك اخذ بالظن في عدم جواز الاخذ بالظن فيه دور مدفوع اما الاول فبان جملة من تلك الايات انما
وردت في الفروع واما المستفاد منها اعطاء القاعدة في عدم الاكتفاء بالظن في تحصيل الحق بل هي واردة في مقام الانكار على الكفار وذمهم في اتكالهم على الظنون
الاحتجاج عليهم بحكم العقل بقبح ما استند اليه ما هو مركوز في العقول من عدم جواز الاعتماد على الظن والتخمين في امور الدين مع عظم خطرها وشدة الضرر المترتب
عليها فالمقصود اقامة الحجة عليهم بمقتضى عقولهم لا بالنص المتوقف على صدقه المورد للاحتجاج ولا يكون وقع لايراد الذم عليهم مع عدم ظهور قبح ما ارتكبوا من جهة
نص فيكون ذلك شاهدا شرعيا على صحة ما وجدناه من حكم العقل بقبح ما ارتكبوا الاخذ بالظن فاحتمال الطرد والتخصيص عليه ساقط جدا مضافا الى اخذ كبرى في القياس
فلا يرد به الا الكلية ليتم الاحتجاج واما الثاني فبعد تسليم عدم اقتضاء المقام خصوصيتها في الدلالة بان دلالة الظواهر على عدم حجية الظن كافية في المقام اذ لا يخرج الواقع
عن احد الامرين من حجيتها وعدمها وعلى التقديرين فالمطلوب ثابت اذ الثاني عين المقصود والاول قاض بصحة الاستدلال بها لدوانيهم كيف يكون الحكم بالتعبد بمجرد الظن مع اقتضاء
الظن عدم حجيته فلو كان الظن حجة لم يكن حجة لاندفاعه بنفسه كون حصول الحجية مقتضيا لعدمها وما يتوهم حينئذ من لزوم مراعاة قوى الظنين من الظن المتعلق
بالحكم والمتعلق بعدم حجية ذلك الظن كذلك وعدم الاعتداد في الفتوى والعمل واي منافاة بين ذينك الظنين حتى يلزم الاخذ باقويهما فلا معارض اصلا للظن
القاضي بعدم حجية الظن فلا بد من الاخذ به على فرض حجية الظن ولو كان اضعف من الاول تم ابت نعم ان دل دليل على حجية الظن حصل المعارضة بين ذلك الدليل
وهذه الظواهر وهو كلام اخر لا ربط له بالمقام ثم ان الاخبار الكثيرة دالة على وجوب تحصيل العلم وعدم الاكتفاء بغيره كالروايات الامرة بالتعلم ومعرفة الاحكام
الدالة على توقف العمل على العلم والروايات المشتملة على النهي عن الحكم بغير العلم والاخذ بالظن الى غير ذلك مما يقف عليه المتتبع ولا يبعد دعوى التواتر فيها بعد ملاحظة
الجميع في ملاحظة الطريقة الجارية بين العلماء من الصدر الاول الى الان من مطالبة الدليل على حجية ما يدعى من الظنون وعدم الاكتفاء بكونه مظنة كفاية في ذلك فانه لا
زال العلماء مطبقة عليه في جميع الاعصار والامصار ومن ادعى حجية مطلق الظن فانما يستند فيه الى حجة قطعية كيف ولو استند فيه الى الظن لدار فظهر مما قررنا ان المستفاد
من العقل والنقل كتابا وسنة واجماعا عدم حجية الظن من حيث انه ظن نعم لو قام دليل قطعي ابتداء او بواسطة على حجيته كان حجة وجاز الاستناد اليه وكان ذلك الظن
خارجا عن القاعدة المذكورة فان قلت من المقرر عدم قبول القواعد العقلية للتخصيص فلو كان العقل مستقلا في الحكم المذكور لم يمكن القول بحجية شيء من
الظنون الخاصة قلنا لا نقول باستثناء ذلك من القاعدة المذكورة وانما نقول بخروجها عن موضوع تلك القاعدة وتوضيح ذلك ان مقتضى القاعدة المذكورة
عدم حجية الظن من حيث هو ظن اذا لم يلاحظ انتهاؤه الى اليقين والمقصود في الاستثناء المذكور هو حجية الظنون المنتهية الى اليقين وليس احدهما مندرجا في الاخر
بل هما امران متباينان فالقاعدة المذكورة غير مخصصة ولا قابلة للتخصيص والعقل والنقل متطابقان في الحكم بهما من غير طريان تخصيص عليها وكيف يتوهم لزوم

التخصيص في تلك الا انما ذلك من جهة حجية بعض الظنون مع ان الاخذ به بعد انتهائه الى اليقين اخذ باليقين دون الظن فان قلت اذا اخذ الظن في بعض مقدمات المطلوب كانت النتيجة تابعة للاخص فكيف يدعى كونها قطعية في المقام مع ان المفروض كون بعض مقدماتها ظنية قلت فرق بين اخذ القضية الظنية في المقدمات واخذ الظن بها فيها اذ لا شك في كون الثاني من الامور المعلومة لوجدانيته والماخوذ في المقام انما هو الثاني دون الاول والحاصل ان المدعى عدم حجية الظن من حيث هو والظن بالذي دل الدليل القاطع او المنتهي الى القطع على حجيته ليس من هذا القبيل اذ ليس الحجة في الحقيقة هو ذلك الظن بل الدليل القاطع الدال عليه فيرجع الامر الى العلم فكذا الحال لو قلنا تبعيا بالدليل القاطع على حجية مطلق الظن فان الحكم هناك انما يتبع ذلك الدليل القاطع لا مجرد الظن الحاصل المتعلق بثبوت الحكم وهو ظاهر وربما توهم متوهم حجية الظن من حيث هو ظن من دون انتهائه الى اليقين وهو ضعيف سخيف قد ظهر فساده مما بيناه وربما يؤل الكلام قائله بما يرجع الى ما ذكرناه رابعها ان المناط في وجوب الاخذ بالعلم وتحصيل اليقين من الدليل هل هو اليقين بمصادفة الاحكام الواقعية الاولية الا ان يقوم الدليل على الاكتفاء بغيرها وان الواجب اولا هو تحصيل اليقين بتحصيل الاحكام واداء الاعمال على وجه اراده الشارع منا في الظاهر وحكم به قطعا بتفريغ ذمتنا بملاحظة الطرق المقررة لمعرفتها مما جعلها وسيلة للوصول اليها سواء علم مطابقته للواقع او ظن ذلك او لم يحصل به شيء من العلم والظن اصلا وجهان والذي يقتضيه التحقيق هو الثاني فانه القدر الذي يحكم العقل بوجوبه ودلت الادلة المتقدمة على التزامه ولو حصل العلم بها على الوجه المذكور لم يحكم العقل قطعا بوجوب تحصيل العلم بما في الواقع ولم يقض شيء من الادلة النقلية بوجوب تحصيل شيء اخر وراء ذلك بل الادلة الشرعية قائمة على خلاف ذلك اذ لم يبن الشريعة من اول الامر على وجوب تحصيل كل من الاحكام الواقعية على سبيل القطع واليقين ولم يقع التكليف به حين انفتاح سبيل العلم بالواقع وفي ملاحظة طريقة السلف من زمن النبي والائمة ع كفاية في المقام اذ لم يوجب النبي ص على جميع من في بلده من الرجال والنسوان السماع منه لجميع الاحكام او حصول التواتر لاحادهم بالنسبة الى احاد الاحكام او قيام القرينة القاطعة على عدم تعمد الكذب او الغلط في الفهم او في سماع اللفظ بالنظر الى الجميع بل لو سمعوه من الثقة اكتفوا بقوله وافادة قول الثقة القطع بالنسبة الى السامع منه بطريق المشافهة نظرا الى ان العلم بعدالته لو توقف على احواله يوجب العلم العادي بعدم اجترائه على الكذب كما هو معلوم عندنا بالنسبة الى كثير من الاخبار العادية سيما مع انضمام بعض القرائن القائمة مجازفة بينة اذ بعد فرض المعرفة بالعدالة بطريق اليقين مع عدم اعتبارها في الشرع المبين كيف يمكن دعوى القطع مع انفتاح ابواب السهو والنسيان وسوء الفهم سيما بالنسبة الى الاحكام البعيدة عن الاذهان كما نشاهد ذلك في اذهان العلماء فضلا عن العوام مضافا الى قيام احتمال النسخ في زمن النبي ص في كل ان ومع ذلك لم يوجب على جميع اهل بلده التجسس بما يفيد العلم بعدمه في كل زمان بل كانوا يبنون على الحكم الوارد الى ان يصل اليهم نسخه هذا كله بالنسبة الى البلدة التي فيها الرسول والامام فكيف بالنسبة الى ساير الاماكن والبلدان سيما الاقطار البعيدة والبلاد النائية ومن الواضح انه ص كان يكتفي منهم بالاخذ بالاخبار الواردة عليهم بتوسط الثقات كما تدل عليه سيرة النفر والطريقة الجارية المستمرة المقطوعة ولم يوجب صلى الله عليه واله ولم يوما على كل من لم يتمكن من العلم المهاجرة ونحوها واخذ الاحكام على سبيل التواتر ونحوه وكذا الحال في الائمة ع وذلك امر معلوم من ملاحظة احوال السلف والرجوع الى كتب الرجال وانكاره يشبه انكار الضروريات وليس ذلك الا للاكتفاء بالاخذ بطرق ظنية ودعوى حصول العلم بالواقع من الامور البعيدة خصوصا بالنسبة الى البلاد النائية سيما بعدما كثرت الكذابة على النبي والائمة صلوات الله عليهم حتى قام ص خطيبا ونادى به الائمة عليهم السلام في ذلك كما يظهر من ملاحظة الاخبار وما يتراءى من دعوى السيد وغيره امكان حصول القطع بالاحكام في تلك الاعصار مما يقطع بخلافه ويشهد له شهادة الشيخ ره وغيره بامتناعه والظاهر ان تلك الكلمات مؤولة بما لا يخالف ما قلناه لبعد تلك الدعوى من اضرابهم ومما ينادي بعدم ابتناء الامر على تحصيل القطع ملاحظة حال العوام مع المجتهدين فان من البين عدم وجوب تحصيل القطع عليهم بفتوى المجتهد على حسب المكنة بل يجوز لهم الاخذ عن الواسطة العادلة مع التمكن من العلم بلا ريبة وعليه جرت طريقة الشيعة في ساير الازمنة بل الظاهر انه مما اطبقت عليه سائر الفرق ايضا وهل كان الحال في الرجوع الى النبي ص والائمة ع في تلك ذلك العصر الا كحال العوام في هذه الاعصار في الرجوع الى المجتهد فعلا ملاحظة جميع ما ذكرناه يحصل القطع بتجويز الشارع العمل بغير العلم في الجملة مع انفتاح طرق العلم سيما مع ملاحظة ما في التكليف بالعلم في خصوصيات الاحكام من الحرج التام بالنسبة الى الخواص والعوام وهو مما لا يناسب هذه الشريعة السمحة السهلة التي دفع عنها الحرج والمشقة ووضعت على كمال اليسر والسهولة ويشهد بذلك ايضا ملاحظة الحال في موضوعات الاحكام فانه اكتفى الشارع في اثباتها بطرق مخصوصة من غير الزام بتحصيل العلم بها بالخصوص لما فيه من الحرج والمشقة في كثير من الصور فاذا كان الحال في الموضوعات على الوجه المذكور مع ان تحصيل العلم بها اسهل منه بالنسبة الى الاحكام فهي اولى ومن الواضح كون المقصد من الفقه هو العمل وتحصيل العلم به انما هو من جهة العلم بصحة العمل واداؤه مطابقا للواقع ومن البين ان صحة العمل كما يتوقف على العلم بالحكم كذا يتوقف على العلم بالموضوع فالاقتصار على خصوص العلم بالنسبة الى الحكم لا يتم العلم بصحة العمل بالنظر الى الواقع مع الاكتفاء بغيره في تحصيل الموضوع وليس المتحصل للمكلف بالنسبة الى العمل الا العلم بمطابقة العمل لظاهر الشريعة والقطع بالخروج عن العهدة في حكم الشارع فينبغي ان يكون ذلك هو المناط بالنسبة الى العلمين فتحصل مما قررنا كون العلم الذي هو مناط التكليف اولا هو العلم بالاحكام من الوجه المقرر شرعا لمعرفتها والوصول اليها والواجب بالنسبة الى العمل هو اداؤه على وجه يقطع معه بتفريغ الذمة في الحكم الشرعي سواء حصل العلم باداءها على طبق الواقع او على طبق الطريق المقرر من الشرع وان لم يعلم ولم يظن بمطابقتها للواقع وبعبارة اخرى لا بد من المعرفة بالتكليف واداء المكلف به على وجه اليقين او على وجه منته الى اليقين من غير فرق بين الوجهين ولا ترتب بينهما نعم لو لم يظهر طريق مقرر من الشارع لمعرفتها تعين الاخذ بالعلم بالواقع مع امكانه لوضوح طريقيته الى الواقع بحكم العقل من غير توقف لايصاله الى الواقع على بيان الشرع بخلاف غيره من الطرق المقررة وظهر ايضا مما بينا تقرير الشارع طريقا الى الواقع سوى العلم في معرفة الاحكام ولو مع انفتاح سبيل العلم وهي الادلة الشرعية مما لا يفيد العلم بالواقع حسبما يجيء تفصيل الكلام فيها في محلها انشاء الله خامسها في بيان ان الحجة في معرفة الاحكام الشرعية في زمن الغيبة وانقطاع اليد عن الرجوع الى ارباب العصمة وانسداد باب العلم بالاحكام الواقعية هل هي ظن المجتهد فقط من اي طريق حصل الا ما قام الدليل على عدم جواز الاخذ به بخصوصه من غير فرق بين الطرق المفيدة للظن او ان هناك طرقا مخصوصة هي الحجة دون غيرها فيجب على المجتهد الاخذ بها دون ما عداها من الظنون الحاصلة من الطرق التي لم يقم على جواز الاخذ بها بخصوصها حجة

وهذا السبيل

وهذه المسألة وان لم تكن معنونة في كتب الاصول ولا تعرض لبيانها مستقلا احد من علماء المعقول والمنقول الا انه لا بد من بنائهم فيها على احد الوجهين واختيارهم لاحد المسلكين ويمكن استعلام مذهبهم من الرجوع الى طريقتهم وكيفية استنباطهم وملاحظة احتجاجاتهم كما سنشير اليه انشاء الله وكان كلهم او جلهم كانوا قاطعين باحد الوجهين المذكورين حيث لم يعنونوا لذلك بحثا ولا ذكروا فيه خلافا ولا فصلوا فيه قولا مع ما يترتب عليه من الثمرة العظيمة والفائدة المهمة في استنباط الاحكام الفرعية ولما كانت تلك المسألة من امهات المسائل الاصولية بل كان عليها اساس استنباط الاحكام الشرعية لم يكن بد من تفصيل الكلام فيها واشباع القول في وجوهها وبيان ادلتها وتمييز صحيح المذهب عن غيره فنقول ان الذي يستفاد من كلام المعظم هو البناء على الوجه الثاني بل لا يبعد دعوى اتفاقهم عليه حيث انه جرت طريقتهم على اثبات حجية كل من الظنون الخاصة بادلة مخصوصة ذكروها في الابواب المعدة له ولو بنوا على حجية مطلق الظن لاغناهم ذلك عما قرروه واعتنوا ببيانه ثم بنوا عليها تلك المسائل من غير ان يحتاجوا في اثبات حجية كل منها الى تجشم ذكر الادلة بل كان المتوقف على الدليل بعد تأصيل ذلك الاصل هو بيان عدم الحجية فيما لم يقولوا بالحجية من الظنون مع ان الامر بالعكس فانهم في بيان الحجج يفتقرون الى الاستناد الى الادلة لا في بيان عدم الحجية ولم يعرف منهم الاستناد في الحكم بحجية تلك الظنون الى المقدمة المذكورة ولو قالوا بها لكان ذلك رأس الادلة المذكورة في كلامهم واصلها المعول عليه عندهم نعم ربما يوجد الاستناد اليه في كلام احاد منهم في طي الادلة على سبيل الندرة كما في النهاية في بيان حجية اخبار الاحاد وذلك مما لا يثبت به المذهب فان طريقتهم مستمرة على ضم المؤيدات الى الادلة والاستناد فيه الى وجوه موهونة لا يقولون بحجيتها اصلا لغرض وانما يأتي بها تأييدا للمرام او من جهة ايراد الحجة على المخالفين ممن يقول بحجيته في مثل ذلك ومن هنا توهم بعض الافاضل ذهابهم الى حجية مثل تلك الوجوه ففتح باب الطعن عليه وعلى نظائره بانهم يعملون بقياسات عامية واستحسانات عقلية وليس الامر كما توهم بل ما يوجد من امثال ذلك في كلامهم مبني على احد الوجهين المذكورين كما لا يخفى على من مارس كلماتهم فاسناد القول المذكور الى العلامة ره لما ذكر كما يستفاد من بعضهم ليس على ما ينبغي وكذا اسناده الى صاحب المعالم نظرا الى ذكره ذلك في طي الادلة على حجية خبر الواحد وعدم تعرضه للمناقشة فيه مع ان كلامه في دفع حجية الشهرة وغيرها صريح في خلافه وكذا الحال في ملاحظة طريقته في العمل بالاخبار وكان مقصوده بالاحتجاج المذكور بيان حجية الظن في الجملة وان الظن الحاصل من خبر الواحد اولى بالحجية من غيره فيتعين كونه حجة وكيف كان فالقول بعدم حجية الظن الا ما قام الدليل على حجيته مصرح به في كلام جماعة من القدماء والمتأخرين من القدماء السيدان والشيخ ذكروا ذلك عند بيان المنع من العمل بالقياس حيث استندوا بعدم ورود العمل به في الشريعة فلا يكون حجة اذ الظن انما يكون حجة مع قيام الدليل عليه وقد يعزى القول بذلك الى الحلي والمحقق ومن المتأخرين المحقق الاردبيلي وتلميذه السيد وصاحب الذخيرة فيما حكي عنهم وبه نص صاحب الوافية حيث قال بعد ذكر احتجاج القائل بحجية الاستصحاب بانه مفيد للظن للمنع وفيه انه بناء على حجية مطلق الظن وهو عندنا غير ثابت واختار ذلك جماعة ممن عاصرناه من مشايخنا منهم الاستاذان الافضلان تغمدهما الله برحمته والمحكي عن جماعة اخرى من افاضل العصر هو حجية الظن المطلق الا ما خرج بالدليل منهم المحقق البهبهاني قدس سره وتلميذه السيد الافضل صاحب الرياض وشارح الوافية وتلميذه الفاضل صاحب القوانين قدس سرهم ولا نعرف القول به صريحا لاحد ممن تقدمهم نعم ربما يستظهر ذلك من الشهيد في الذكرى بل هو صاحب حسبما اشرنا اليه وقد عرفت ما فيه الا ان طريقة الاصحاب مستقيمة على الاول ولذا لا نرى منهم الاتكال على الشهرات ونحوها مما يقول به القائل بحجية مطلق الظن بل جماعة منهم يصرحون بخلافه حتى ان الشهيد مع استظهاره حجية الشهرة لا يعهد الاستناد اليها في المسائل مع كثرتها وحصولها في كثير من الخلافيات نعم ربما يوجد نادرا في بعض كلماتهم الاستناد اليها ولا يعرف منه الاتكال عليه بل الظاهر انه من قبيل ضم المؤيدات الى الادلة هذا وربما يوجد في كلام بعضهم ممن لا تحصيل له مخالفة القولين والبناء على عدم الوجهين بدعوى عدم حجية الظن مطلقا في استنباط الاحكام وعدم انسداد سبيل العلم بالتكليف فمادام التكليف باقيا وان الاخبار المعروفة الواردة عن اهل بيت العصمة سلام الله عليهم مما تداولته الشيعة قطعية الصدور والدلالة وانها كافية في بيان ما يرد علينا من الفروع المتجددة مفيدة للقطع بحكم الواقعة وهو من الاوهام الفاسدة التي لا يخفى وهنها على من له ادنى مسكة ولا علينا في المقام الاشارة الى بيان وهنها وابداء وجوه فسادها اذ ليس ذلك من الامور المهمة ولا مما يحتاج الى اعمال نظر وروية ولعلنا نشير اليه في مباحث الاجتهاد والتقليد انشاء الله وانما المعقود عليه البحث في المقام هو الكلام في تمييز الحق من القولين الاولين وبيان ادلة الجانبين ثم انه يقوم في كل من القولين وجهان فيحتمل ان يراد من حجية الظن مطلقا كون الحجة بعد انسداد سبيل العلم بالواقع هو الظن بالواقع فيكون حجية الادلة عند القائل به منوطة بالظن بالواقع بل لا تكون الحجة عنده اذن الا نفس الظن فمع عدم حصول الظن من الدليل لمانع يمنع منه لا ينهض حجة وان لم يكن المانع المفروض حجة اذ منعه من حصول الظن انما يتبع الوجدان دون الحجية وقضية عدم الحجية عدم الاتكال على الظن الحاصل من المانع ولا ربط له بالمنع من حصول الظن منه ويحتمل ان يراد به حجية ما يفيد الظن في نفسه سواء حصل به الظن بالحكم فعلا لانتفاء ما يمنع من حصوله او لم يحصل لحصول مانع منه والاول هو الذي يقتضيه ظاهر بعض كلماتهم وتعليلاتهم واما الثاني فلا يفي به ما قرروه من الادلة كما ستعرف انشاء الله ويمكن ان يقال بحجية الظن مطلقا سواء تعلق بالواقع او بالطريق الموصل الى حكم الشارع فلو قام دليل ظني على حجية امر خاص كظاهر الكتاب قام حجة ولو لم يحصل منه الظن بالواقع لمانع منه وكان الاظهر بناء على القول المذكور هو ذلك فانه اذا قام الظن مقام العلم قضى بحجية الظن المتعلق بالطريق ايضا فانه ايضا من جملة الاحكام الشرعية الا ان يقال ان المقتضي لحجية الظن في مسائل الفروع بعد انسداد سبيل العلم بها دون ما يتعلق بالاصول وبيان الطريق الى استنباط الاحكام من مسائل الاصول فلا يندرج تحت الاصل المذكور وفيه تأمل ويحتمل ايضا على القول الثاني ان يقال بحجية الظنون الخاصة ليكون الحجة نفس الظن الحاصل من الادلة فيناط حجية الادلة عنده بالوصف المذكور الا انه لا يوافقه بعض كلماتهم وان يقال بحجية طرق خاصة ودليلات مخصوصة افادت الظن بالواقع او لم تفده وهذا هو التحقيق في المقام اذ ليست حجية الادلة الشرعية منوطة بحصول الظن منها بالواقع وانما هي طرق مقررة لافادة الواقع على نحو الطرق المقررة للموضوعات في اجراء الاحكام المقررة لها والنسبة بين القولين على الوجهين الاولين عموم مطلق كما هو الحال في الوجه الثاني منهما في وجه وكذا الحال في الاحتمال الثالث من الاول مع الثاني وكذا من الثاني لو قيل باحد الاخيرين من الاول والاول من الثاني وفي عكسه يكون بينهما عموما من وجه هذا وقد يشكل في القول الاول بانه اذا كانت قضية حكم العقل بعد انسداد سبيل العلم حجية مطلق الظن وقيامه مقام العلم لزم القول به على الاطلاق فلا وجه لتخصيص بعض الظنون واخراجه عن العموم المذكور لقيام الدليل عليه لما تقرر من عدم ورود التخصيص على القواعد العقلية وانما وروده على العمومات اللفظية

في القواعد الشرعية ونحوها فكما ان لا تخصيص في الحكم بحجية العلم فكذا لا ينبغي ان يكون الحال في الظن القائم مقامه بعد انسداد سبيله وانت خبير بان الاشكال
المذكور مشترك الورود بين القولين فان القائل بحجية الظنون الخاصة يقول باصالة عدم حجية الظن وانه لا يقوم شيء من الظنون حجة في حكم العقل
الا ما قام الدليل على حجيته ففي ذلك ايضا التزام بالتخصيص في القاعدة العقلية وقد عرفت الجواب عنه فيما مر وانه ليس ذلك من التخصيص في شيء وانما هو
اختصاص في حكم العقل فان مفاد حكم العقل هو عدم حجية كل ظن لم يقم دليل على حجيته فالمحكوم عليه بحكم العقل هو الظن الخالي عن الدليل لا مطلقا وكذا
الحال في القول الثاني فان المحكوم عليه بالحجية هو الظن الذي لم يقم دليل على عدم حجيته والظن الذي قام الدليل على عدم حجيته خارج عن الموضوع لا
انه يخرج عنه بعد حكم العقل بحجية الظن مطلقا حتى يكون تخصيصا في حكم العقل نعم هو تخصيص بالنسبة الى ظاهر التعبير حيث يعبر بلفظ عام ثم يخرج عنه ما لم
يكن مراد من الحال في التخصيصات الواردة على العمومات النقلية اذ ليس ذلك الا بحسب ظاهر التعبير وفي نفس الامر كان من التخصيص البدائي فانه تخصيص بحسب الواقع ولا
يجري في حكم العقل ولا في شيء من التخصيصات الواردة في الشرع فظهر بما ذكرنا ان ما ذكر من امتناع التخصيص في الاحكام العقلية انما يراد به التخصيص الواقعي وهو بعينه
مستحيل في العمومات الشرعية والتخصيص في التعبير جائز في الصورتين اذ لا مانع من ابداء الحكم على وجه العموم ثم ايراد التخصيص عليه حتى يكون الباقي هو المحكوم
عليه بحكم العقل كما في المقام فظهر بذلك انه لا فرق بحسب الحقيقة بين ورود التخصيص على الحكم العقلي والشرعي غاية الامر انه لما كان المدار في الحكم الشرعي على
ظواهر الالفاظ كان علينا الاخذ بالظاهر حتى يتبين المخصص بخلاف حكم العقل فانه ان قضى بالعموم لم يرد عليه التخصيص وان لم يرد فلا تخصيص انما يلحظ
التخصيص بحسب تعبيرنا عن حكم العقل فهذا هو الفرق بينهما حيث حكموا بعدم جواز التخصيص في حكم العقل دون غيره ويستفاد من كلام بعض الافاضل
في الجواب عن الايراد المذكور وجوه اخر هو هو نشير اليها منها انا لا نلتزم بالتخصيص بل نقول بعد انسداد باب العلم بحجية جميع الظنون وما دل على عدم حجية القياس
ونحوه فانما هو قبل انسداد باب العلم واما بعده فلا فرق بين الظن الحاصل منه ومن غيره وانت خبير بما فيه اذ المنع من العمل بالقياس في عصرنا وما شابهه من الاعصار
عند الشيعة بل لا يبعد دعوى الضرورة عليه فالتزام العمل به مما لا يقول به احد والظاهر ان المجيب لا يعمل به ايضا ثانيها المنع من حصول الظن من القياس ونحوه وذلك
لمنع الشارع من الاخذ به وهو كما ترى اذ حصول الظن من القياس ونحوه من الامور الوجدانية التي لا مجال لانكارها ثالثها ان مورد القياس ونحوه لم يثبت
انسداد باب العلم بالنسبة الى مقتضاه فانا نعلم بالضرورة من المذهب حرمة العمل بمؤدى القياس ونعلم ان حكم الله غيره وان لم نعلمه في شيء هو فنفي تعيينه يرجع
الى ساير الادلة وان كان مؤداها عين مؤداه وملخص هذا الجواب خروج مورد القياس ونحوه عن محل الكلام فان البحث فيما انسد فيه باب العلم والمفروض
عدم انسداد باب العلم بالنسبة اليه فلا تخصيص ويمكن ان يرجع ذلك ايضا الى عدم افادته الظن نظرا الى قيام الدليل القاطع على عدم حجيته فكيف يفيد
الظن بمقتضاه مع قيام القاطع على خلاف ما يقتضيه وفيه ان الذي لم ينسد فيه باب العلم هو حرمة العمل بالقياس لا عدم موافقة مؤداه للواقع فالاخذ به اخذ
بغير العلم لا اخذ بخلاف الواقع فغير بين العلم بكون حكم الله غير مؤدى القياس على العلم الحاصل من الضرورة على حرمة العمل به ان اراد به حصول العلم من حرمة
العمل بالقياس ان حكم الله بالنسبة الينا عدم الاعتماد على القياس والاتكال عليه في استنباط الحكم فلا يجوز لنا الاخذ بمؤداه من حيث انه مؤداه وان جاز الاخذ
به من حيث كونه مؤدى دليل اخر فهو كذلك الا انه لا ربط له بالجواب عن الايراد المذكور فان ذلك عين مفاد عدم حجية القياس وحاصل الايراد انه اذا قضى العقل
بعد انسداد سبيل العلم بالواقع بنيابة الظن مقامه لم يتجه عدم الاعتماد على الظن الحاصل من القياس ونحوه ولا وجه لقيام الدليل على عدم الاعتداد به بعد قطع
العقل بما ذكر وهو على حاله لا ارتباط لما ذكر بالجواب عنه وان اراد ان نعلم بحرمة العمل بالقياس قاضية بكون الحكم في الواقع غير ما دل عليه القياس فهو واضح الفساد
واغرب كون الحكم مستفادا من القياس لا يقضي بنفي الحكم حتى يكون ان الحكم الواقعي من حيث كونه مستفادا من القياس غيره من حيث كونه مستفادا من دليل شرعي
حتى يعلم انتفاء الاول بعد العلم بحرمة العمل بالقياس وهو ظاهر ثم انه قد يورد على القول المذكور ايضا بانه اذا دل الدليل على حجية الظن من حيث هو وقيامه مقام
العلم فلا وجه لورود التخصيص عليه اذ المفروض كون المناط في الحجية بعد انسداد سبيل العلم هو الرجحان الحاصل فيه فلا وجه لاخراج بعض الظنون عنه والحكم
بعدم حجيته مع حصول المناط المذكور في الجميع وقد تخلص عنه الفاضل المذكور بالوجوه المتقدمة وقد عرفت ضعفها واجاب ايضا بانه مستثنى من الادلة المفيدة
للظن لا ان الظن الحاصل منه مستثنى من مطلق الظن وقال ان تكليف ما لا يطاق وانسداد باب العلم من جهة الادلة المفيدة للعلم والظن المعلوم الحجية مع بقاء
التكليف يوجب جواز العمل بما يفيد الظن في نفسه يعني مع قطع النظر عما يفيد ظنا اقوى بالجملة ما يدل على مراد الشارع ولو ظنا ولكن لا من حيث انه يفيد الظن
وهذا المعنى قابل للاستثناء فيقول انه يجوز العمل بكل ما يفيد الظن بنفسه الا القياس بعد استثناء القياس واما التعارض بين الادلة المفيدة للظن في نفسها
النفس الامري وبلاحظ القوة والضعف وانت خبير بما فيه فان ما ذكره من الادلة انما يفيد حجية نفس الظن دون الامور التي من شانها افادة الظن وان
لم يحصل منها ظن ولو سلم افادة تلك الادلة حجية تلك الامور فلا ريب ان حجيتها اذن منوطة بالظن فلا تكون حجة الا مع المناط المذكور ومتى وجد ذلك
حصلت الحجية ولا ارتباط للحجية على مقتضى تلك الادلة بشيء من خصوص تلك الموارد فلا وجه للتخلف فاي فرق بين ايراد التخصيص على الظن او الشيء المفيد
له نعم ان دل الدليل على حجية ما من شانه افادة الظن وان لم يحصل منه الظن كما قد يستفاد من ملاحظة طريقة الاستدلال اتجه الفرق الا انه لا يساعده الادلة
التي قررها لحجية مطلق الظن ثم لا يذهب عليك انه لا حاجة في دفع الايراد المذكور الى شيء من الوجوه المذكورة بل هو بين الاندفاع بعد ملاحظة ما سنقرره
انشاء الله في تقرير دليلهم فان قضية انسداد باب العلم وبقاء التكليف هو حجية الظن في الجملة على سبيل القضية المهملة وانما تصير كلية بملاحظة انتفاء الترجيح
بين الظنون وقيام الدليل القاطع على عدم جواز الرجوع الى بعض الظنون يكفي مرجحا في المقام ومعه لا اقتضاء في الدليل المذكور لحجيته اصلا فانه انما يقضي
بحجية الظن الذي لم يقم دليل على عدم حجيته حسبما اشرنا اليه نعم يرد ذلك على غير الدليل المذكور من بعض ادلتهم ويرد لانه على فساد ذلك الدليل حسب
ما ياتي الكلام فيه انشاء الله هذا ولنقدم اولا حجج المختار حسبما قررت في المقام ونذكر ما فيه من النقض والابرام ثم نبين ما تيسر لنا من وجوه الاحتجاج على
ذلك المرام فنقول قد احتجوا على ذلك بوجوه الاول الايات والاخبار المأثورة الدالة على النهي عن العمل بالظنون والمشتملة على ذم الاخذ بها الدالة على

منها قوله

فيجب ذلك خرج منها ما خرج بالدليل وبقي غيره تحت الاصل المذكور واما الآيات فمنها قوله تعالى وما يتبع اكثرهم الا ظنا ان الظن لا يغني من الحق شيئا ففي الفقرة
الاولى منها دلالة على ذم الاخذ بالظن وفي الثانية بعدم ايصاله الى الواقع وعدم الاكتفاء به فيفيد المنع من الاخذ به وقبح الاتكال عليه بل فيها اشارة الى
ان ذلك من الامور الواضحة المقررة في العقول حيث ذكره سبحانه في مقام الاحتجاج على الكفار المنكرين للشريعة ومنها قوله تعالى وما لهم به من علم ان يتبعون الا
الظن وفيها دلالة على ذم اتباع الظن وقبحه عند الشرع بل العقل ونحوه قوله تعالى ان يتبعون الا الظن وما تهوى الانفس وقوله تعالى ما لهم به من علم الا اتباع
الظن ومنها قوله تعالى في تعداد ما حرم الله سبحانه وان تقولوا على الله ما لا تعلمون فقد دل على المنع من القول في الشريعة بغير العلم سواء كان ظانا او شاكا او غيرهما و
منها قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وهو كسابقه دال على المنع من الاخذ بغير العلم سواء بناء على وجوب التاسي ولا مثال الاشتراك في التكاليف لا يخص الخواص
في امور مخصوصة [illegible] لم يذكر ذلك في جملتها او لكون الخطاب خطابا للامة حسبما ذكر في محله الى غير ذلك من الآيات الدالة على ذلك واما الاخبار فهي مستفيضة في ذلك جدا
بل لا يبعد دعوى تواترها كالاخبار الدالة على وجوب تعلم الاحكام فانها تفيد تعين تحصيل العلم بها وما دل من الروايات على عدم جواز الاخذ بغير العلم والافتاء بدون العلم
وخصوص ما رواه المفضل قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول من شك او ظن فاقام على احدهما فقد حبط عمله ان حجة الله هي الحجة الواضحة وخبر تحف العقول عن النبي صلى الله عليه وآله
قال اذا علمت فاعمل واذا ظننت فلا تقض ورواية مسعدة بن صدقة عن الصادق عن آبائه عليهم السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله اياكم والظن فان الظن اكذب الكذب وفي خبر سليم بن قيس
عن مولانا امير المؤمنين عليه السلام قال ومن عمي نسي الذكر واتبع الظن وبارز خالقه الى ان قال ومن نجا من ذلك فمن فضل اليقين الى غير ذلك من الاخبار مما يقف عليه المتتبع
في الآثار وقد اورد على الآيات المذكورة بوجوه منها ان معظم تلك الآيات واردة في اصول الدين والمنع من العمل بالظن فيها من الامور المسلمة عند المعظم ولا دلالة
فيها على المنع من العمل بالظن في الفروع كما هو المدعى ويدفعه انه ليس في تلك الآيات ما [illegible] فيها تعم الاصول والفروع فلا وجه للتخصيص وكون المقصود هناك خصوص الاصول غير ظاهر وورود ما
في شأن الكفار الآخذين بظنونهم في اصول الدين لا يقضي باختصاصها بالاصول بناء على ما تقرر عندنا من كونهم مكلفين بالفروع بل قد ورد عدة من الآيات
في خصوص الفروع مما يحكم به الكفار من الاحكام الباطلة ومع تسليمه فالعبرة بعموم اللفظ لا خصوص المورد والقول باختصاص القاعدة المذكورة بالعمومات اللفظية
دون الاطلاقات ومنها المفرد المحلى فان الدعوى المذكورة محل منع بالنسبة اليها لضعف دلالتها على العموم فتنصرف الى المورد ضعيف على اطلاقه نعم ان كان المقام
بحيث يصرف اللام الى العهد صح ما ذكره والا فلا وجه لتقييد الاطلاق بمجرد كون المورد خاصا اذ الظاهر ان القاعدة المذكورة في كلمات الاصوليين يعم العموم
وغيره ولذا امثلوا له في المشهور بقوله خلق الله الماء طهورا لا ينجسه بعد وقوع السؤال عن بئر بضاعة ولم نجد هناك من ناقش في ذلك بما ذكر مضافا الى ان عدة
من الآيات قد وردت في مقام الاحتجاج الظاهر في عموم الحكم واستظهار كون اللام في الآية الاولى للعهد نظرا الى تقدم ذكر الظن اولا على وجه التنكير مرادا به الظن
المتعلق بالاصول وقد تقرر عندهم كون النكرة المعادة معرفة عين الاول فيتعين اللام فيها للعهد موهون جدا سيما في الآية كما نص عليه في خلافه وورود ما في مقام
الاحتجاج ظاهر جدا في ارادة العموم كما يعرف ذلك من ملاحظة نظائرها كما اذا قلت فلان قتل مؤمنا متعمدا وان من قتل المؤمن متعمدا كان مخلدا في العذاب وفلان اعان
ظالما ومن اعان الظالم سلطه الله عليه الى غير ذلك وهو ظاهر والحاصل ان الظاهر من الآية الشريفة هو ارادة الاستغراق او الجنس الراجع اليه دون العهد والاحتجاج
المذكور مبني على الظن وقيام الاحتمال المرجوح لا يهدم الاستدلال بالظواهر ومنها ان مفاد الآيات والروايات لا يزيد على الظن فلا يجوز الاستناد اليها في المقام اما اولا
فلان هذه المسألة من عمدة مسائل الاصول فلا يصح الاتكال فيها على مجرد الظن واما ثانيا فلان قضية ظاهرها عدم حجية ظواهرها فلو صح الاحتجاج بتلك الظواهر يقضي
العمل بها وما يستلزم وجوده عدمه فهو باطل ويدفعهما ان الظن الحاصل من ظاهر الكتاب من الظنون التي دل القاطع على حجيتها فلا مانع من الاتكال عليها والقول بعدم
حجية ظاهرها انما يمنع من الاتكال عليها لو لم يقم دليل على اثبات ظواهرها مع ان ما ذكر من عدم جواز الاستناد الى الظن في المسائل الاصولية ونحوه من الظنون المفردة
من الاغلاط كما مر الكلام فيه مطردا وقضية ظاهرها بعدم حجية ظاهرها انما يمنع من الاتكال عليها لو لم يقم دليل على اثبات ظواهرها مما ذكر المذكور واما بعد قيام
الدليل عليه كما هو مبنى الاحتجاج المذكور فلا مانع منه اصلا ومع الغض عن ذلك نقول ان مفاد الظنون المذكورة عدم حجية الظن فلو كان الظن حجة لم يكن
حجة فليس المقصود من الاحتجاج بتلك الظواهر الاتكال على الظن الحاصل منها في عدم حجية الظن حتى يرد انه اذا لم يصح الاتكال على الظن لم يصح الاتكال على الظن في
ذلك ايضا بل المقصود انه لما قضى الدليل الظني بعدم حجية الظن قضى ثبوت الحجية بعينها [illegible] ما قضى وجوده بعدمه فهو باطل وقد يقرر ان المدعى حجية الظن في
الفروع وما دل على عدم حجية الظن في الفروع فانما هو مسألة اصولية فلا يقتضي القول بحجيتها عدمها ولم يرجع الامر في ذلك الى الفروع اذ مآل الظن بعد
ثبوت الحكم الفرعي شأننا من جهة الظن فلو كان الظن المتعلق بالفروع حجة لم يكن الظن بها حجة ثم ومنها ان الظن المذكور في الآيات الشريفة لا يراد بها العلم
الراجح بل هو مرادف للتردد والشك والتخمين وضعفه ظاهر اذ لا داعي لحمل الظن على ذلك مع بعده عن ظاهر اللفظ في العرف واللغة والتزام التخصيص فيه لو حمل على
معناه الظاهر اذ حجية ظنون خاصة قطعا بخلاف ما لو حمل على ذلك لا يقضي بالحمل عليه لو منع ترجيح التخصيص مضافا الى لزوم التخصيص مع الحمل عليه
ثم لجواز العمل في بعض صور الشك في الواقع كما اذا لم يفد البينة ظنا بالواقع او لم يحصل من الاستصحاب ظن به ومنها ان مفاد هذه الآيات عدم حجية الظن من حيث
هو واما اذا قام الدليل القاطع على حجيته فليس الاتكال على الظن بل على القاطع الذي دل على الاخذ بمقتضاه فمفاد هذه الآيات هو ما دل عليه العقل من عدم جواز
الاتكال على مجرد الظن على حسب ما بيناه سابقا ومنه يتضح فساد [illegible] بالمدعى من [illegible] يقول بحجية مطلق الظن انما يقول به من جهة قيام الدليل عليه كان مفاد هذه الآيات
مما اتفق عليه القائلون بالظنون الخاصة والقائل بحجية مطلق الظن الا ان القائل بحجية مطلق الظن انما يقول به بعد اقامة الدليل كما ان القائل بحجية الظنون الخاصة
فلا دلالة في هذه الآيات على ابطال شيء من الامرين ومنها ان هذه الآيات عمومات وما دل على حجية ظن المجتهد ظن خاص قد قام الدليل القاطع على حجيته فلا بد من
تخصيص تلك العمومات وفي هذين الوجهين ما سيأتي الاشارة اليه ان شاء الله تعالى ثم هنا ايرادات اخر على خصوص بعض تلك الآيات منها ما اورد على الآية الاولى
من ان المراد بالحق الثابت المعلوم فالمقصود ان المعلوم الثابت لا يترك بالمظنون اذ الظن لا يغني عنه حتى يترك لاجله وهو خارج عما هو الكلام فيه ولا يفيد عدم جواز
التمسك بالظن مطلقا وفيه انه خلاف ما يستفاد من ظاهر الآية فان الظاهر ان المراد بالحق هو الامر الثابت في الواقع والمراد بعدم اغناء الظن عنه عدم كون مظنونها موصلا

اليه كافيا في الحكم به وقد فسره بعضهم بذلك الرازي في تفسيره وانه لا يراد به العلم لان الظن لا يغني من العلم شيئا ولا يقوم مقامه وقد فسره الطبرسي به
في المجمع وعلى كل من الوجهين يفيد المقصود ومنها ما قد يورد على الاية الثانية من ان الذم هناك بمقتضى ظاهر الاية على حصرهم الامر في اتباع الظن فغاية الامر دلالة
الاية على لزوم تحصيل العلم في بعض المسائل وعدم جواز الاقتصار على الظن في الجميع ولا كلام لاحد فيه وغير ان ظاهر سياق الاية هو الذم على اتباع الظن مطلقا و
حملها على ارادة الحصر الحقيقي لا يخلو عن بعد بل قد يقطع بفساده على فرض حملها عليه فليس الذم واردا على خصوص الانحصار فيه بل ظاهر السياق كون اصل الذم على اتباع
الظن وان كان حصر الامر فيه اشنع كما تقول في مقام الذم لا يشتغل فلان الا بالمعاصي فانه يفيد شناعة اصل المعاصي كما لا يخفى ومنها ما قد يورد على الاية
الثالثة من انه لا عموم فيها حتى يشمل جميع الظنون غاية الامر دلالتها على عدم حجية بعض الظنون وعدم حجية الظن مطلقا في بعض الاشياء ولا كلام فيه انه اقصى
ما يستفاد من الاية عدم جواز اسناد الحكم اليه تعالى على سبيل الجزم مع حصول الظن به واما اداء الحكم على سبيل الظن كما هو الواقع فلا دلالة لها فيها على المنع
وكذا لا دلالة فيها على المنع من العمل به ويدفع الاول ان في الاطلاق كفاية في المقام سيما مع اشعاره بالعلية بل ودلالة لنه فيها والثاني انه لو جاز الاقتصار على
سبيل الظن جاز الحكم على وجه البت ايضا من غير تامل لاحد فيه فاذا دلت الاية على المنع منه دلت على المنع من الاقتصار ايضا ومع المنع من الاقتصار مطلقا لا يجوز العمل به
الا قائل بالفرق ومنها ما يورد على الاية الاخيرة وهو من وجوه احدها انها خطاب للنبي صلى الله عليه وآله فلا يعم غيره ومن البين انه مكلف بالعمل بالوحي ولا يجوز له الاخذ بالظن
نعم فيها دلالة على بطلان قول من يجوز عليه الاجتهاد وقد يجاب عنها تارة بان ما دل على وجوب التاسي قاض بجريان الحكم بالنسبة الى امته ايضا كيف والاصل الاشتراك
في التكاليف الا ان يعلم اختصاصه ولذا احصيت خواصه في امور معينة واخرى بانه لا تامل لاحد في شمول الحكم المذكور للامة اما لان الخطاب اليه خطاب لامته في الحقيقة
حسبما هو المتداول في اختصاص الخطاب بالرئيس مع كون المراد حقيقة فعل الاتباع او للاتفاق عليه نظرا الى انحصار خواصه في امور لم يذكر ذلك في جملتها
ويمكن دفع الوجهين بانا لا نسلم الاشتراك لكن مع الاتفاق فيما يحتمل اناطة الحكم به وليس الحال كذلك في المقام لوضوح الاختلاف حيث انه متمكن من العلم
ليس ذلك حاصلا لنا اذ المفروض انسداد سبيل العلم بالنسبة الينا فقضى الامران يجري ذلك بالنسبة الى المتمكنين من العلم من امته ولا كلام فيه ثانيها انه لا
عموم في الاية لتفيد المنع من جميع الظنون والنهي عن بعضها مما لا كلام فيه وقد فسرها جماعة من المفسرين بامور مخصوصة فقيل معناه لا تقل سمعت ولم تسمع ولا
رايت ولم تر ولا علمت ولم تعلم وقيل معناه لا تقل في قفاء غيرك شيئا وقيل هو شهادة الزور وقيل معناه لا ترم احدا بما ليس لك به علم وعلى كل من هذه التفاسير لا ترتبط
بالمدعى ثالثها انه على فرض كونه للعموم انما يفيد دفع الايجاب الكلي دون السلب الكلي فهي انما تدل على النهي عن العموم لا عموم النهي كما هو المدعى والجواب عن الاول
ان ما ذكر في افادة العموم لرجوع المطلق في المقام الى العام نظرا الى دليل الحكمة مضافا الى وقوعه في سياق النهي الذي هو بمنزلة النفي في افادة عموم ما يقع في سياقه
كما نقول لا تهن العالم وعلى كل من الوجهين فهو يفيد عموم النهي لا النهي عن العموم كما ظن وما ذكر من كلام المفسرين مبني على ارادة المثال ومع الغض عنه فلا
حجة فيه مع مخالفته لظاهر الاطلاق وما قررناه يظهر الايراد على الاية المذكورة ايضا فانه قد يناقش في انسياقها ودلالتها بان اقصى ما تفيده الظن وحجيته
اول الكلام بل نقول ان مفادها عدم جواز الاتكال على الظنون فلو صح مفادها لما جاز الاعتماد عليها ويمكن الجواب عنها بنحو ما قد يرد عليها ايضا ان
ما تفيده تلك الروايات عدم الاتكال على الظن من حيث هو حسبما ذكر في مفاد الايات وهو خارج عن محل الكلام وقد تواترت عن المنع منه لانها ما
فلا تدل على المدعى وايضا اقصى ما تفيده عموم المنع عن الاخذ بالظن وقد خرج ظن المجتهد للادلة القاطعة الدالة على حجيته فاقصى ذلك تخصيص العام
او تقييد المطلق لقيام الدليل عليه ويمكن دفع الوجهين بان ذلك لا ينافي ما هو المقصود من الاحتجاج بتلك الظواهر حيث ان المقصود من ذلك بيان
ان مقتضى الادلة القائمة من الكتاب والسنة هو عدم حجية شيء من الظنون الى ان يقوم دليل على حجيته فان تم الدليل على حجية خصوص ظن المجتهد مطلقا فلا
كلام ولو لم يتم شيء من ذلك لظواهر لما كان مقتضى الدليل المذكور المنع من الاخذ به كذلك وهو ظاهر وسيأتي ان شاء الله توضيح القول فيه الثاني الاجماع و
يتقرر بوجوه احدها الاجماع على عدم حجية الظن وان الحجة هي العلم وان على كل من الاحكام الشرعية دليلا قطعيا يصل اليه الطالب فلا فرق بينهما في ذلك
ولا وجه للرجوع الى الظن في الفروع كما هو الحال في الاصول يظهر ذلك من السيد فيما حكي عنه قائلا ان الخلاف في فروع الدين يجري مجرى الخلاف في اصوله وهذا
المخالف في الامرين على حكم واحد لان فروع الدين عندنا كاصوله في ان على كل واحد منها ادلة قاطعة واضحة لائحة وان التوصل الى العلم بكل من الامرين يعني
الاصول والفروع ممكن صحيح لان الظن لا مجال له في شيء من ذلك ولا الاجتهاد المفضي الى الظن دون العلم والشيعة الامامية مطبقة على ان مخالفها في الفروع
كمخالفها في الاصول في الاحكام انتهى والاجماع المذكور وان قضى ببطلان القول بحجية مطلق الظن الا انه مخالف للقول بحجية الظنون الخاصة ايضا نظرا الى مصير
بعدم حجية الظن مطلقا كما ذهب اليه الاخبارية فلا يصح التمسك به في المقام بل لابد من القطع بفساده قضية الضرورة على حجية الظن في الفروع في الجملة وقد يق
ان ما ذكره السيد انما كان بالنظر الى زمانه اذ لم يكن ينسد عليهم باب العلم وكان اخذ الاحكام من الادلة القطعية ممكنا حسبما ذكره السيد في مقام اخر ايضا من
البين انه مع عدم انسداد باب العلم لا داعي الى القول بحجية الظن بخلاف هذه الازمنة وما ضاهاها فلا يرتبط الاجماع المدعى بالمقام لكنا نقول ان الظاهر انقطاع اق
السبيل كذلك لم يكن حاصلا في عصره بل وما تقدم على عصره ايضا كيف ولو كانت الادلة القطعية قائمة واضحة لما وقع هذه الاختلافات بين الفقهاء الا
فيما يقصر عن الخلاف الحاصل بين المتاخرين ويشهد له ما نراه من اختلاف طرق اسنادهم ووجوه احتجاجهم على المسائل فانهم يتمسكون غالبا بوجوه لا تفيد العلم
بالواقع قطعا فالدعوى المذكورة من السيد بعيد جدا بل يكاد يقطع بخلافه ويومي اليه ما ذكره من قطع الامامية ان مخالفها في الفروع كمخالفها في الاصول
فانه لا يعني منه ان كلا منهم يقطع بان مخالفه في المسالة الفرعية ولو كان من الامامية كمخالفه في الاصول للقطع بخلافه كيف والاختلافات الواقعة بينهم معروفة
واضحة ولم يقطع احد منهم بضلال مخالفه ولا فسقه بل ولم يتحقق منهم ظن بذلك ولا الظن فيه كما هو الحال في مخالفة الاصول وهو من الامور الواضحة
بل الظاهر ... بعد الاختلاف طريقتهم والظاهر ان مقصوده بذلك قطعهم بكون مخالفهم في الفروع من سائر المذاهب الاخذين من غير الطرق المقررة في الشريعة
عند الشيعة كمخالفهم في الاصول وان كان المخالف على الوجه المذكور هو المخالف في الاصول الا ان الحيثية مختلفة والجهة متعددة والظاهر انه قد صرح بهذا المعنى

بقيام الدليل

بقيام الدليل القاطع على كل مسئلة من الفروع مما يعم القطع بالواقع والقطع بوجوب العمل لاشتراكهما في القطع بالتكليف فلا بد ان يكون الدليل مفيدا للقطع بالواقع او القطع بالتكليف بقيام القاطع على حجيته حسبما نص عليه في مقام آخر فلا يكتفى بمجرد ما يفيد الظن بالواقع كما هو الحال في الاجتهاد المتداول بين العامة ولذا حكم بالمنع من الاجتهاد المفضي الى الظن دون العلم والحاصل ان القطع بالطريق الموصل الى القطع بالواقع في قطع عذر المكلف ووضوح التكليف عنده وبلوغ الحجة بالنسبة اليه فان قلت ان مطلق الظن عند من يعمل به ويقول بحجيته بتلك المثابة ايضا فليس بناء العامة على العمل بالظن الا مع القطع بحجيته ولذا قالوا ان ظنية الطريق لا تنافي قطعية الحكم قلت مقصود السيد من الاجماع المذكور هو دفع ذلك والرد عليهم بان الظن مطلقا مما لا دليل على حجيته بل لا بد من الاخذ بالعلم او طريق قام الدليل العلمي على حجيته مما ادعاه من الاجماع انما هو على اصالة عدم حجية الظن وان الحجة انما هي الطرق الخاصة التي دلت عليها الادلة القاطعة فمن اخذ الفروع من غير تلك الطرق العلمية يكون ضالا له كالمخالف في اصول الدين والمذهب وعلى هذا فيرجع ما ذكره من الاجماع الى الوجه الثاني في تقرير الاجماع وهو ان يدعى الاجماع على ان الاصل الثابت بعد انسداد سبيل العلم هو عدم حجية الظن مطلقا وانما الحجة كل واحد من الطرق الخاصة التي قامت عليها الادلة القاطعة في الشريعة وسيظهر دعوى الاجماع عليه كل من الشريف الاستاد قدس سره حيث ذكر في بعض تحقيقاته في دفع حجية الشهرة ان اعتبارها مبني على حجية الظن مطلقا وليس ذلك من مذهبنا وان اوهم بعض العبارات والحجة عندنا ليس الا اليقين او الظن المعتبر شرعا وهو المنتهي الى اليقين كظواهر الكتاب وهو المطابق لما ادعاه السيد حسبما عرفت فيتأيد به الدعوى المذكورة مضافا الى ملاحظة طريقة العلماء خلفا عن سلف فانه لا زال علماؤنا يستدلون على حجية الادلة الظنية والطرق الخاصة بالادلة القائمة عليها من الكتاب والسنة وغيرهما ولم نجدهم يستندون الى مجرد كونه مفيدا للظن ولم يزالوا يتمسكون في غير القطعيات بالظنون الحاصلة من الكتاب والسنة او القواعد المأخوذة عنهما دون غيرها وعلى ذلك جرت طريقتهم من لدن اعصار الائمة الى يومنا هذا كما يظهر لك من ملاحظة الكتب الاستدلالية ومناظراتهم المحكية كيف ولو كان مطلق الظن حجة عندهم لاقاموا الدليل على ذلك واستراحوا عن مؤنة الادلة الخاصة على الظنون المخصوصة بل الذي يظهر ان ذلك من طريقة العامة حيث انهم يركنون الى سائر ما يفيد الظن كما يشعر به كلام الشريف الاستاد وربما يشير اليه ما عرفت من السيد ره وعليه مبنى الاجتهاد عندهم حيث انهم يطلبون به الظن بالحكم الشرعي ولذا ورد ذم الاجتهاد في الاخبار وانكره علماؤنا يعنون به ذلك دون مطلق الاجتهاد فانه مطلوب عندنا ايضا وانما يراد به بذل الوسع في تحصيل تلك الادلة التي يقطع بحجيتها والعمل بمؤداها وتحصيل ما هو الاقوى منها عند تعارضها واين ذلك من الاجتهاد المطلوب عند العامة فمطلق الظن عندنا انما يعتبر في الترجيح الحاصل بين ما يقطع بحجيتها دون نفس الادلة والحاصل ان الحكم بانعقاد الاجماع على ما ذكرنا غير بعيد من ملاحظة طريقتهم والتتبع في مطاوي كلماتهم حسبما قررناه وقد ادعاه السيد الاجل الافضل حسبما عرفت وربما يدعى الاجماع على عكس ذلك لبعض ما قد يتوهم ذلك من كلماتهم وهو توهم فاسد كما سيجيء الاشارة اليه ثم انه ليس ان يدعى الاجماع على ان الظن ليس بحجة الا ما قام الدليل القطعي والمنتهي الى القطع على اعتباره فان قام ذلك فلا كلام والا بني على عدم حجيته والظاهر انه لا مجال لاحد في انكاره حسبما عرفت بل هو مما اتفق عليه العقلاء كافة وان فرض خلاف شاذ فيه فهو من قبيل الخلاف في الضروريات على نحو ما يقع من السوفسطائية وحكاية اجماع المسلمين عليه مذكورة في كلام غير واحد من الافاضل وقد اورد عليه بان غاية ما يستفاد مما ذكر ان الظن ليس بحجة من اول الامر والاصل الاولي فيه عدم الحجية على عكس العلم فلا يجوز التمسك بشيء من الظنون الا ما قام الدليل على حجيته من مطلق الظن او الظنون الخاصة وهذا كما عرفت خارج عن محل الكلام انما البحث في ان الاصل المذكور هل انقلب بعد انسداد باب العلم فصار الاصل الثانوي حجية الظن الا ما قام الدليل على خلافه او ان الاصل فيه ايضا عدم الحجية وانما قام الدليل على حجية ظنون مخصوصة ولا ربط للاجماع المذكور باثبات ذلك وبقية انقلاب الاصول الى اصول اخر بحالها شايع في الفقه كحجية شهادة العدلين واخبار ذي اليد ودلالة يد المسلم على الطهارة بعد العلم بنجاسته مع ان الاصل الاولي في الجميع على خلاف ذلك والكلام هنا في اثبات هذا الاصل ولا يثبت بالاجماع المدعى على ثبوت الاصل في التقدير الآخر قلت المقصود من التمسك بالاجماع المذكور بيان هذا الاصل المسلم وان قضيته الاصل عدم حجية شيء من الظنون الا ما قام الدليل عليه فالقائل بحجية مطلق الظن حينئذ لا بد له من اقامة دليل على عليه فان تم له ذلك فلا كلام والا لم يكن له بد من القول بنفي حجية الظن بمقتضى الاجماع المذكور الا ما قام الدليل القاطع على حجيته بالخصوص من الظنون والاجماع القائم على الاصل الاولي كاف حجة على ثبوت الاصل في المقام الثاني بعد المناقشة في الدليل القائم على خلافه فالمتمسك به ينهض دليلا للقائل باصالة حجية مطلق الظن بالاصل الثانوي حجة في المقام انحصر الدليل بمقتضى الاجماع المذكور في الظنون الخاصة من غير حاجة في اثبات هذا الاصل الى اقامة دليل آخر وهذا هو المقصود من الاحتجاج المذكور فيرجع هذا الدليل الى الوجه السابق الا ان التفاوت بينهما ان ذلك الاصل قد يستدل عليه بعمومات الكتاب والسنة وقد يستدل عليه بالعقل حسبما مرت الاشارة اليه فالادلة الاربعة مطابقة على اثبات الاصل المذكور وهو عدم حجية مطلق الظن وعدم جواز الاتكال عليه الا ما قام دليل على حجيته فاذا نوقش فيما يستنهض دليلا على ذلك لم نجد دليلا آخر سوى تمام الاحتجاج المذكور فيكون ان يقرر ذلك بالملاحظة المذكورة دليلا واحدا على المقصود ويمكن ان يقرر بادلة اربعة نظرا الى تعدد الادلة القاضية به ولا مشاحة فيه الثالث انه لو كان مطلق الظن حجة في الشريعة وكانت العبرة في استنباط الاحكام بعد انسداد باب العلم بالواقع بمطلق المظنة لورد ذلك في الاخبار المأثورة ونص عليه صاحب الشريعة بل تواترت فيه الروايات الواردة اذ هو من المطالب المهمة وينوط به بقاء الشريعة وبه يتعلق تكاليف الامة فكيف يقع من صاحب الشريعة اهمال البيان مع انا لا نجد في الكتاب والسنة دلالة على ذلك ولا بيانا من صاحب الشريعة بل ولا اشارة اليه في الروايات المأثورة بل نجد الامر بعكس ذلك حيث ورد في الاخبار ذم ذلك الاخذ بالظن والمنع من التعويل عليه فعدم قيام الدليل من الشرع على حجيته مع كون المسألة مما يعم به البلية اقوى دليل على عدم ثبوت الحكم بل قد ورد عنهم طريق آخر لاستنباط الاحكام غير مطلق الظن قد وقع التنصيص عليه في اخبار كثيرة وهو الاخذ بالكتاب والسنة والاخبار المأثورة عن اهل بيت العصمة وقد ورد الحث الاكيد على الرجوع الى ذلك فهو دليل قوي دال على عدم الرجوع الى مطلق الظن مع التمكن من الرجوع الى ذلك نعم الرجوع الى ما ذكر انما يكون غالبا على سبيل الظن الا انه ظن خاص لا مدخل له بمطلق الظن ومن الغريب ما اورد في المقام انه قد ورد الامر بالعمل بالظن في الاخبار فلا وجه لما يدعى من عدم وروده

في الاخبار مشيراً بذلك الى الاخبار الدالة على الامر بالاخذ بالكتاب والسنة نظراً الى ان الاخذ بهما غالباً انما يكون على سبيل الظن اذ من الواضح ان ذلك امر
بالاخذ بالظن الخاص دون المطلق فهو يؤيد مقصد المستدل ويؤيده ايضاً ما قدمنا حسبما ذكرنا الاشارة اليه وقد يورد على الاحتجاج المذكور بانه لو لم يكن
سبيل العلم منسداً في ازمنة المعصومين وانما الانسداد بعد ذلك ولو كان كذلك لكان حاصلاً في ازمنتهم فيتم ما ذكر في الاحتجاج واما اذا حصل بعد تلك
الازمنة فلا ولا لزم في خلو الاخبار عنه على عدم كونه طريقاً وعموم البلوى بها بعد ذلك لا يقضي بذكرها في الاخبار مع عدم الاحتياج اليها وهذا هو الوجه في خلو
الاخبار عن بيانه ويدفعه انه لو سلم جواز اهمال الشارع لحال التكليف في زمن الغيبة مع اشتداد الحاجة اليه نقول ان بعد انسداد باب العلم كان حاصلاً بالنسبة الى كثير
ممن كان في اعصارهم سيما من كان منهم في البلدان البعيدة والاقطار النائية مع شدة التقية وفي ملاحظة احوال الرجال وما يحصل من اختلافهم في الفتاوى
اقوى دلالة عليه فمع حصول الانسداد في تلك الازمنة وانكار شدة الحاجة الى حكمه ضعيف فكيف يصح القول باهمالهم في بيان حكم المسئلة وكونهم الى مجرد حكم العقل
مع ما يشاهد من اختلاف العقول في الادراكات الرابع ان الظنون مما يختلف الحال فيها بحسب اختلاف السلائق والافهام فكيف يصلح ان يجعل مطلق الظن مناطاً
الاحكام والا لزم الهرج والمرج في الشريعة وعدم انضباط الاحكام الشرعية نعم ما كان من الطرق الظنية مضبوطة بعيدة عن الاضطراب كظنون الكتاب والسنة لم
يكن مانع من حجيتها والاتكال عليها وفيه ان ذلك ان تم فانما يتم بالنسبة الى الظنون التي لا معيار لها كالاهواء والآراء والاستحسانات العقلية والوجوه النحوية
ولا كلام عندنا في عدم صحة الاستناد اليها وقضاء الاجماع بل الضرورة بعدم الاعتماد عليها واما ما سوى ذلك من الظنون فلا يجري فيها الوجه المذكور ويمكن
دفعه بان ذلك خلاف ما اختاروه فانهم انما يقولون بقضاء العقل بحجية الظن مط وانما قالوا بعدم جواز الاستناد الى الظنون المذكورة لوجود المانع عنه
والا فالمقتضي لجواز الاتكال عليها موجود عندهم حسبما قرروه والوجه المذكور يدفعه نعم يمكن ان يقال انه ليس الكلام في بناء الشريعة على الظنون الا حين انسداد
سبيل العلم وحصول الضرورة الملجئة اليها واختلافها في الانضباط وعدمه انما يقضي بقوة المنضبط وضعف غيره وذلك انما يقضي بعدم جواز الاخذ بالضعيف مع
التمكن من الاقوى ولا كلام فيه لتعين الرجوع الى الاقوى ح واما مع عدم حصول الاقوى فلا ريب ان الاخذ بالضعيف اولى من الاخذ بخلافه واقرب الى اصابة الواقع
فهو في حال الضرورة بالترجيح احرى والمفسدة اللازمة في الاخذ بخلافه اقوى فهذا وربما استدل بعضهم في المقام بانه لا دليل في الشرع على حجية مطلق الظن حين
انسداد باب العلم وانما الدليل عليه عند القائل به هو العقل وهو لا يفيد الا الاخذ به شرعاً كما هو المقصود اذ الوجوب الشرعي لا يثبت الا بحكم الشرع دون العقل وهذا
الوجه موهون جداً لانه مبني على اصل فاسد مقطوع بفساده اعني نفي الملازمة بين العقل والشرع وانكار كون العقل القاطع من ادلة الشرع وتفصيل وهنه في محله
مستقصى ثم ان لنا طرقاً اخرى في المقام ووجوهاً شتى في تصحيح هذا المرام نوضح القول في بيانها ونشير الى ما يرد عليها وما به يمكن دفعها احدها انه لا ريب
في كوننا مكلفين باحكام الشريعة وانه لم يسقط عنا التكاليف والاحكام الشرعية في الجملة وان الواجب علينا اولاً هو تحصيل العلم بتفريغ الذمة في حكم المكلف
بان يقطع معه بحكمه بتفريغ ذمتنا عما كلفنا به وسقوط التكليف عنا سواء حصل منه العلم باداء الواقع اولا حسبما مر تفصيل القول فيه فح نقول ان صح لنا تحصيل
العلم بتفريغ الذمة في حكم الشارع فلا اشكال في وجوبه وحصول البراءة به وان انسد علينا سبيل العلم به كان الواجب علينا تحصيل الظن بالبراءة في حكمه اذ هو
الاقرب الى العلم به فيتعين الاخذ به عند التنزل من العلم في حكم العقل بعد انسداد سبيل العلم والقطع ببقاء التكليف دون ما يحصل معه الظن باداء الواقع كما
يدعيه القائل باصالة حجية الظن وبينهما بون بعيد اذ المعتبر في الوجه الاول هو الاخذ بما يظن كونه حجة لقيام دليل ظني على حجيته سواء حصل منه الظن بالواقع
اولا وفي الوجه الثاني لا يلزم حصول الظن بالبراءة في حكم المكلف اذ لا يستلزم مجرد الظن بالواقع ظناً باكتفاء المكلف بذلك الظن في العمل سيما بعد ما ورد
من النهي عن العمل بالظن والاخذ به فاذا تعين تحصيل ذلك بمقتضى حكم العقل حسبما عرفت لزم اعتبار امر آخر يظن معه برضا المكلف بالعمل به وليس ذلك الا الدليل
الظني الدال على حجيته فكل طريق قام دليل ظني على حجيته واعتباره في نظر الشرع يكون حجة دون ما لم يقم عليه ذلك فان قلت ان قام او لا طريق مقرر من الشرع في الوصول
الى الحكم والحكم معه بتفريغ الذمة عن التكليف فلا كلام وان لم يقم فالواجب ولا تحصيل العلم بالواقع فمع تعذره ينوب منابه الظن بالواقع او نقول انه ان لم يقم طريق
مقرر من الشارع للوصول الى الواقع كان المسلم هو الطريق الواقع وان قام اكتفى بما جعله طريقاً فان لم يثبت عندنا ذلك ويثبت وانسد سبيل العلم به كان المرجع
هو العلم الواقع اذ القدر المسلم من التكليف بالرجوع الى الطريق انما هو مع العلم به وبعد انسداد سبيل العلم به يرجع الى الظن بالواقع حسبما قرروه قلت
لا ترتيب بين تحصيل العلم بالواقع والعلم الذي بالطريق المقرر من الشرع وليس تعين الرجوع الى العلم مع عدم الطريق المقرر او عدم العلم به قاضياً بترتب العلم
بالواقع عليه ولا تعين الرجوع الى العلم بالواقع الى ان يقوم دليل على الاكتفاء بغيره من الطريق الذي قرره دليلاً على ترتبها الآخر عليه بل الجميع في مرتبة واحدة وانما يتعين الرجوع
الى العلم مع انتفاء الطريق المقرر او عدم العلم به لانحصار العلم بالخروج عن عهدة التكليف في ذلك ولذا يجوز الرجوع الى العلم مع وجود الطريق المقرر ايضاً ويتخير المكلف
في الرجوع الى ايهما شاء والحاصل ان القدر اللازم اداء الفعل وحصول البراءة بحسب حكم الشارع وهو حاصل بكل من الوجهين وتعين تحصيل العلم بالواقع مع فرض
انتفاء العلم بحجية الطريق المقرر او انتفائه ذاتاً ليس لكونه متعيناً في نفسه بل لحصول البراءة به على النحو الذي ذكرناه وفرق بين بين كون الشيء مطلوباً بذاته وكون المطلوب
حاصلاً به فهو احد الوجهين في تحصيل تفريغ الذمة فاذا انسد باب العلم بتفريغ الذمة على الوجه المفروض بكل من الوجهين المذكورين بان لم يحصل هناك
طريق قطعي من الشارع يحكم معه بتفريغ الذمة وانسد سبيل العلم بالواقع القاضي بالقطع بتفريغ الذمة كان مرجع الامر بعد القطع ببقاء التكليف الى الظن بتفريغ
الذمة في حكم الشارع حسبما عرفت وهو يحصل بقيام الادلة الظنية على حجية الطرق المخصوصة حسبما يقام الدليل عليها في محالها من غير ان يكتفى في افادة حجيتها بمجرد
كونها مفيدة للظن بالواقع كما هو قضية الوجه الآخر فان قلت ان الظن باداء الواقع يستلزم الظن بتفريغ الذمة على الوجه المذكور لولا قيام الدليل على خلافه
كما في القياس ونحوه اذ اداء المكلف به واقعاً يستلزم تفريغ الذمة بحسب الواقع قطعاً لقضاء الامر بالاجزاء على الوجه المذكور والظن بالملزوم قاض بالظن باللازم
فكلما يفيد الظن بالواقع يفيد الظن بتفريغ الذمة في حكم الشرع لولا قيام الدليل على خلافه اذ ليس مقصود الشارع حقيقة الا الواقع واذا قام الدليل على خلافه
فان كان قطعياً فلا اشكال في عدم جواز الرجوع اليه لعدم مقاومة الظن المفروض للقطع وان كان ظنياً وقعت المعارضة بين الظنين المفروضين حيث ان الظن

بالواقع نسلم

بالواقع يستلزم الظن بتفريغ الذمة على الوجه المذكور حسب ما عرفت والدليل القاضي بعدم حجية ذلك الظن خاص بالظن بعدم تفريغ الذمة كما فرع
ح اقوى الظنين كما هو الشأن في سائر المتعارضين بل الفوح هو الظن والاخر وهم في مقابله ولا يتحاشى عنه القائل باصالة حجية الظن بل ذلك مصرح
في كلام جماعة منهم نعم غاية ما يلزم من التقرير المذكور وان لم يق بحجية ما لا يفيد ظنا بالواقع كالاستصحاب في بعض الموارد اذا قام دليل ظني على كونه طريقا
الى الواقع لحصول الظن منه ح بتفريغ الذمة في حكم الشرع وان لم يحصل منه الظن باداء الواقع والظاهر انه لا يأبى عنه القائل بحجية مطلق الظن فغاية الامر انه يوجب
بحجية كل ظن بالواقع ويضيف في حجية ما يظن كونه طريقا الى الواقع شرعا وان لم يفد ظنا بالواقع والحاصل ان القول بحجية ذلك لا ينافي مقصود القائل بحجية
مطلق الظن سواء التزم به في المقام او لم يلتزم به لبعض الشبهات قلت قد عرفت بما ذكرنا ان الظن بما هو ظن ليس مما يتعلق به الحكم بتفريغ الذمة بمجرد الظن بالواقع ليس قاضيا
بالظن بتفريغ الذمة في حكم الشرع مع قطع النظر عن قيام دليل على حجية ذلك الظن لوضوح عدم حصول التفريغ به كذلك وانما يحتمل حصوله من جهة قيام الدليل على
حجيته ومن البين تساوي احتمالي قيام الدليل المذكور وعدمه في نظر العقل فتساوى نسبة الحجية وعدمها اليه فدعوى الاستلزام المذكور فاسدة جدا كيف ومن الواضح
عدم الاستلزام المذكور فاسدة جدا كيف ومن الواضح عدم استلزام الظن بالواقع الظن بحجية ذلك الظن ولا اقتضائه له فكيف يعقل حصول الظن به من جهته نعم
انما يستلزم الظن بالواقع الظن بتفريغ الذمة بالنظر الى الواقع لا في حكم المكلف الذي هو مناط الحجية والمقصود في المقام هو حصول الظن به في حكمه اذ قضية الدليل
المذكور حجية ما يظن من جهته بتفريغ الذمة في حكم الشارع بعد انسداد سبيل العلم به وهو انما يتبع الدليل الظني القائم على حجية الطرق الخاصة ولا يحصل من
مجرد تحصيل موضوع الظن بالواقع لما عرفت من وضوح كون الظن بالواقع شيئا والظن بحجية ذلك الظن شيئا اخر ولا ربط له بنفس ذلك الظن وقد عرفت ان ما يرى
من استلزام الظن بالواقع الظن بتفريغ الذمة نظرا الى ان المكلف به هو الواقع انما يصح بالنسبة الى الواقع حيث انه يساوق الظن بالواقع الظن بتفريغ الذمة
بالنسبة اليه عند اداء كذلك وذلك غير الظن بتفريغ الذمة في حكم المكلف كيف والظن المفروض حاصل في القياس ايضا بعد قيام الدليل على عدم حجيته فانه
اذا حصل منه الظن بالواقع فقد حصل منه الظن بفراغ الذمة بالنظر الى الواقع عند اداء الفعل كذلك الا ان الظن المفروض كالظن المتعلق بنفس الحكم مما لا
لم ينفعه قد قام الدليل الشرعي هناك ايضا على عدم اعتباره فقضى بالقطع بعدم حصول التفريغ به في حكم الشرع فظهر مما قررناه ان الايراد المذكور انما
جاء من جهة الخلط بين الوجهين وعدم التمييز بين الاعتبارين ومما يوضح ما قلنا ان الظن بالملزوم لا يمكن ان يفارق الظن باللازم فبعد دعوى الملازمة
بين الامرين كيف يعقل استثناء ما لو قام الدليل على خلافه من القول بانه بعد قيام الدليل القطعي يعلم الانفكاك ومع قيام الدليل الظني يظن ذلك وهل
ذلك الا تفكيك بين اللازم والملزوم فظهر مما قررناه ان اللازم اولا في حكم العقل هو تحصيل العلم بالتفريغ في حكم الشارع وبعد انسداد سبيله ينتقل الى
الظن بالتفريغ في حكمه لا مجرد الظن بالواقع وقد عرفت عدم الملازمة بين الامرين وحصول الانفكاك من الجانبين نعم لو كان الحاصل بعد انسداد سبيل العلم بحصول
التفريغ في حكمه امور مفيدة للظن بالواقع من غير ان يكون هناك دليل قطعي او ظني على حجية شيء منها وتساوت تلك الظنون في ذلك كان الجميع حجة في
حكم العقل وان لم يحصل من شيء منها ظن بالتفريغ اولا وذلك لعدم امكان تحصيل الظن بالتفريغ من شيء منها على ما هو المفروض فينتقل الحال الى مجرد تحصيل
الظن بالواقع ويحكم العقل من جهة الجهل المذكور وتساوي الظنون في نظره بالنسبة الى الحجية وعدمها حيث لم يقم دليل على ترجيح بعضها على بعض بحجية الجميع والاخذ
باقويها عند التعارض من غير فرق بينها فما المحصل ان اللازم تحصيل العلم بالتفريغ في حكم الشارع كما هو القول فيه بعد انسداد سبيله يتعين تحصيل الظن بالتفريغ
في حكمه تنزلا من العلم به الى الظن فينزل الظن به منزلة العلم واذا انسد سبيله ايضا تعين الاخذ بمطلق ما يظن معه باداء الواقع حسب ما ذكر في المقام فهناك مراتب ثلث
ودرجات ثلث ولا يتدرج الى الوجه الثالث الا بعد انسداد سبيل الاولين والمختار عندنا حصول الدرجة الاولى وعدم انسداد سبيل العلم بالتفريغ من اول الامر
كما سيأتي الاشارة اليه في الوجه الاخير لكنا نقول انه بعد تسليم انسداد سبيله انما ينتقل الى الوجه الثاني دون الثالث وانما ينتقل اليه بعد انسداد سبيل الثاني
ايضا وتساوي الظنون من كل وجه وانى لهم باثبات ذلك بل من البين خلافه اذ لا اقل من قيام الادلة الظنية على حجية ظنون مخصوصة كافية في استنباط
الاحكام الشرعية وهي كافية في وجوب الاخذ بها وعدم جواز الاتكال على غيرها مضافا الى قيام الدليل القطعي المذكور وغيره على ذلك من الاتكال على الظن في اثبات
الظن ليدور كما ظن فان قلت ان معرفة الطريق المقرر من الشرع للوصول الى الاحكام اعني ظن المجتهد مطلقا سوى ما استثني او خصوص الظنون المخصوصة والطرق
الخاصة ليس من مسائل الفروع وانما هو من مسائل الكلام فيتعين الاخذ فيها بالعلم ولا يمكن القول بانسداد سبيل العلم بالنسبة اليها وعلى فرض عدم انسدادها
في مسائل الكلام فليس سبيل العلم منسدا بالنسبة اليها كيف والقائل بحجية مطلق الظن يتمسك فيها بالبرهان القاطع العقلي فلا وجه للقول بعد انسداد
سبيل العلم فيها ليرجع بعد الى الظن فيها قلت كون هذه المسئلة من مسائل الكلام ممنوع ومن الكلام اذ لا ربط لها بما هو المطلوب من علم الكلام بل هي من مسائل
اصول الفقه لكونها بحثا عن الدليل وبيانا لما يناط به حجية الدليل وبملاحظة حد الاصول يتضح كونها من اوضح المسائل المندرجة فيه نعم لو صح اعتبار
القطع في اصول الفقه صح القول باعتبار القطع فيها الا ان ذلك فاسد جدا اذ لا دليل على اعتبار تحصيل القطع فيها اولا وان ادعيه بعضهم فلا ينتهي الى القطع فهو
مما لا اختصاص له بالاصول ولا ربط له بالمقام لوضوح حصول الانتهاء اليه هنا ايضا وما ذكر من قيام البرهان القاطع على حجية الظن عند القائل به فكيف يسلم انسداد
باب العلم فيها او من شيء فان الدليل العقلي المذكور على فرض صحته انما يتفرع على فرض انسداد باب العلم بالواقع وبالطريق المقرر من الشرع كيف ولو كان عنده طريق
خاص قطعي مقرر من الشارع لاستفادة الاحكام لما تم عنده الدليل المذكور قطعا لابتنائه على انتفائه حيث اخذ ذلك من جملة مقدماته كما سيجيء بيانه ان شاء الله ولا يدعي
ايضا قيام الدليل القطعي اولا على حجية كل ظن والا لما احتاج الى الدليل المذكور بل انما يقول بانسداد سبيل العلم بالواقع وبالطريق المقرر من الشرع اولا للوصول
الى الواقع وبناء على ذلك يقضي العقل بعد الانسداد المذكور بالرجوع الى مطلق الظن فالبرهان الذي يدعيه انما هو بعد فرض الجهل فيستكشف به حال
الجاهل وان قضيته جهله مع علمه بثبوت التكليف ماذا ونحن نقول ان قضية ذلك هو الانتقال الى الظن على الوجه الذي قررناه دون ما ادعوه فالكلام المذكور
مما قطع به الثاني انه كما قرر الشارع احكاما واقعية كذا قرر طريقا للوصول اليها اما العلم بالواقع او مطلق الظن او غيرهما مع انسداد باب العلم وبعد

سبيل العلم بذلك الطريق مفتوحا فالواجب الاخذ به والجري على مقتضاه ولا يجوز الاخذ بغيره مما لا يقطع معه بالوصول الى الواقع من غير خلاف فيه بين
الفريقين وان انسد سبيل العلم به تعين الرجوع الى الظن به فيكون ما ظن انه طريق مقرر من الشارع طريقا قطعيا حينئذ الى الواقع نظرا الى القطع ببقاء التكليف
بالرجوع الى الطريق وقطع العقل بقيام الظن حينئذ مقام العلم حسبما عرفت ويأتي فالحجة اذن ما يظن كونه حجة وطريقا الى الوصول الى الاحكام وذلك انما يكون
لقيام الادلة الظنية على كونه كذلك ليس ذلك اثباتا للظن بالظن حسبما قد يتوهم بل انه لا من العلم بما جعله الشارع طريقا الى ما يظن كونه كذلك بمقتضى حكم العقل
حسبما مرت الاشارة اليه نظيره في الوجه المتقدم وقد يورد عليه بوجوه سخيفة نشير الى جملة منها احدها ما اشرنا الى نظيره سابقا من ان هذه المسئلة من المسائل
الكلامية وانسداد سبيل العلم فيها معلوم البطلان وقد عرفت وهنه ثانيها ان سبيل العلم بهذه المسئلة مفتوح فان كل من سلك مسلكا في المقام يدعي العلم
به من البناء على مطلق الظن او الظن الخاص وقد اشرنا سابقا الى وضوح فساده ثالثها ان الانتقال الى الظن بما جعله طريقا انما يكون مع العلم ببقاء التكليف
بالاخذ بالطريق المقرر بعد انسداد باب العلم به وهو ممنوع اذ لا ضرورة قاضية ببقاء التكليف في تلك الخصوصية لو سلم انسداد باب العلم بها خلاف الاحكام الواقعية
فان بعد انسداد باب العلم بها فقامت الضرورة ببقاء التكليف والا لزم الخروج عن الدين وهو ايضا في الوهن نظيره سابقه اذ من الواضح ان للشارع حكما في شان
من انسد عليه سبيل العلم من وجوب عمله بمطلق الظن او الظن الخاص ولا يعقل تخلفه بالطريق المقرر الا ذلك وح كيف يمكن منعه مع ان الضرورة القاضية به بعد
القطع ببقاء التكليف وضح من الضرورة القاضية ببقاء التكاليف الى مع البناء عليه لامجال الان يسترتب ومسكة فيه مع قطع النظر عن ضرورة الدين القاضية
ببقاء الاحكام فاذا ثبت علم ثبوت طريق للشارع في شانه من الاخذ بمطلق الظن او غيره تعين تحصيل العلم به اولا فان قام عليه دليل قطعي من قبل ما يدعيه
القائل بالظنون الخاصة فلا كلام والا تعين الاخذ بما يظن كونه طريقا ولا يصح القول بالرجوع الى مطلق الظن بالواقع من جهة الجهل المفروض بل تعينه علم
بتعين طريق عند الشارع في شانه بجملة من جهة انسداد سبيل العلم به هو الرجوع الى الظن به اعني الاخذ بمقتضى الدليل الظني الدال عليه حتى يحصل له القطع
من ذلك بكونه الحجة عليه بضميمة الدليل المذكور وذلك حاصل في جملة الظنون الخاصة دون مطلق الظن نعم لو لم يكن هناك طريق خاص يظن حجيته مما يكتفى به في
استنباط القدر اللازم من الاحكام وتساوت الظنون بالنسبة الى ذلك مع القطع بوجوب الرجوع الى الظن في الجملة كان الجميع حجة حسبما مر وبحن نسلمه الا انه ليس
الحال كذلك في المقام رابعها انه ان اريد بذلك حصول العلم الاجمالي بان الشارع قد قرر طريقا لادراك الاحكام الواقعية والوصول اليها فكلفنا في كل واقعة بالبناء
على شيء كما هو مقتضى الاجماع والضرورة فمسلم لكن نقول هو ظن المجتهد مط من اي سبب كان من الاسباب التي لم يعلم عدم الاعتداد بها وان كان المراد القطع بان الشارع
قد وضع طريقا تعبديا كالبينة للوصول الى الاحكام فهم واين القطع به بل خلافه من المسلمات لقيام الاجماع والضرورة على توقف التكليف على الادراك والفهم واقله
الظن بالواقع وهذا واضح فساده من الوجوه المتقدمة اما اولا فلان ما سلمه من تعيين طريق من الشارع للوصول الى الاحكام مدعيا قضاء الضرورة به هو
عين ما انكره اولا وح فقوله انا نقول ان ذلك الطريق هو مطلق الظن بين الفساد فانه ان كان ذلك من جهة اقتضاء انسداد سبيل العلم وبقاء التكليف له فهو
خلاف الواقع فان مقتضاه بعد التم فيما قررناه هو ما ذكرناه دون ما توهمه وان كان لقيام دليل اخر عليه فلا كلام لكن انى له بذلك واما ثانيا فبانه لا مانع
من تقرير الشارع طرقا تعبدية للوصول الى الاحكام كما قرر طرقا بالنسبة الى الموضوعات بل نقول ان ادلة الفقاهة كلها من هذا القبيل بل وكذا كثير من ادلة
الاجتهاد حسبما فصلنا القول فيها في محل اخر واما ثالثا فبان ما ذكره من الترديد مما لا وجه له اصلا فان المقصود من المقدمة المذكورة تعين طريق الى ذلك
عند الشارع في الجملة من غير حاجة الى بيان الخصوصية فما ذكره من الترديد خارج عن قانون المناظرة ويمكن الايراد في المقام بانه كما انسد سبيل العلم بالطريق
المقرر كذا انسد سبيل العلم بالاحكام المقررة في الشريعة وكما ننتقل من العلم بالطريق المقرر بعد انسداد سبيله الى الظن به فكذا ننتقل من العلم بالاحكام الشرعية
الى الظن بها نظرا الى قضاء العقل بالتنزل في المقامين لكون العلم طريقا قطعيا الى الامرين فبعد انسداد طريقه يؤخذ بالظن بهما فغاية ما يستفاد اذن من الوجه المذكور
كون الظن بالطريق ايضا حجة كالظن بالواقع ولا يستفاد منه حجية خصوص الظنون الخاصة دون مطلق الظن بل قضية ما ذكر حجية الامرين ولا يأبى عنه القائل
بحجية مطلق الظن فيثبت ذلك مقصوده من حجية مطلق الظن وان اضيف اليه شيء اخر ايضا ويدفعه انه لما كان المط اداء ما هو الواقع لكن من الطريق الذي
قرره الشارع فان حصل العلم بذلك الطريق واداه كذلك فلا كلام وكذا ان اداه على وجه يقطع معه باداء الواقع فان العلم طريق اليه قطعا سواء اعتبره الشارع
بخصوصه في المقام اولا وسواء حصل له العلم بالطريق الذي قرره الشارع اولا للاكتفاء بالعلم باداء الواقع فقط بل يتعين الاخذ به على تقديره انسداد سبيل العلم
بالطريق المقرر وانفتاح سبيل العلم بالواقع واما اذا انسد سبيل العلم بالامرين تعين الاخذ بالظن بالطريق دون الظن بالواقع لاداء التكليف المتعلق
بالطريق بذلك واداء الواقع به على حسب الطريق واما الاخذ بمطلق الظن بالواقع فليس فيه اداء التكليف المتعلق بالطريق لا علما ولا ظنا وكون اداء الواقع
على سبيل القطع اداء لما هو الواقع من طريقه قطعا لا يستلزم ان يكون الظن باداء الواقع اداء للواقع على سبيل الظن مع الظن بكونه من طريقه لوضوح
ان كون العلم طريقا قطعيا لا يستلزم ان يكون الظن طريقا ظنيا اذ قد لا يكون طريقا اصلا فليس اذا اتى به كان علم باداء ما هو الواقع ولا باداء على الوجه
المقرر ولا ظن باداءه على الوجه المقرر وانما هناك ظن باداء الواقع لا غير فلا يؤدي به التكليف المتعلق بالطريق مط ويبقى الخروج عن عهدة التكليف
المتعلق بالطريق في محل الشك فلا يعلم ولا يظن اداء التكليف المتعلق بالطريق فلا علم ولا ظن باداء الفعل على الوجه الذي قرره الشرع ولا يمكن معه الحكم
بالبراءة فان قلت انه كما قام الظن بالطريق مقام العلم به من جهة الانسداد فاي مانع من قيام الظن بالواقع مقام العلم به ح واذا قام مقامه كان بمنزلة
العلم باداء الواقع كما ان الظن بالطريق بمنزلة العلم به فكما يحصل البراءة بالعلم مع انفتاح سبيله يحصل ايضا بالظن مع انسداد سبيله قلت لو كان اداء التكليف
المتعلق بكل من الفعل والطريق المقرر مستقلا تم ذلك لقيام الظن في كل التكليفين مقام العلم به مع قطع النظر عن الاخر واما اذا كان احد التكليفين
منوطا بالاخر مقيدا له فلا يجدي حصول الظن باحدهما من دون حصول الظن بالاخر الذي قيد به اذ لا يقتضي الحكم بالبراءة وحصول البراءة في صورة العلم باداء
الواقع انما هو لحصول الامرين به نظرا الى اداء الواقع وكونه من الوجه المقرر لكون العلم طريقا الى الواقع في حكم العقل والشرع فلو كان الظن بالواقع ظنا بالطريق

ايضا

ايضاً جرى الكلام المذكور في صورة الظن ايضاً لكنه ليس كذلك فلذا لا يحكم بالبراءة حسبما قلنا الثالث ان قضية بقاء التكليف وانسداد سبيل العلم مع
كون قضية العقل اولاً تحصيل العلم به هو الرجوع الى الظن قطعاً على سبيل القضية المهملة وح فان قام دليل قاطع على حجية بعض الظنون مما فيه الكفاية في استعلام
الاحكام انصرف اليه تلك القضية المهملة من غير اشكال فلا يفيد حجية ما زاد عليه لو تساوت الظنون من كل وجه قضى ذلك بحجية الجميع نظراً الى انتفاء الترجيح
في نظر العقل وعدم امكان رفع اليد عن الجميع ولا العمل بالبعض دون البعض لبطلان الترجيح بلا مرجح فيجب الاخذ بالكل حسبما يدعيه القائل بحجية مطلق الظن
واما اذا قام الدليل الظني على حجية بعض الظنون مما فيه الكفاية دون بعضها فاللازم البناء على ترجيح ذلك البعض اذ لا يصح القول بانتفاء المرجح بين الظنون
بالحجية في بعض تلك الظنون دون البعض وتوضيح المقام ان الدليل الظني القائم على بعض الظنون اما ان يكون مثبتاً لحجية عدة منها كافية في استنباط الاحكام
من غير ان يقوم هناك دليل ظني على نفي الحجية عن غيرها ولا اثباتها واما ان يكون نافياً للحجية عدة منها من غير ان يكون مثبتاً لحجية ما عداها ولا نافياً لحجيتها
واما ان يكون مثبتاً لحجية عدة منها كذلك نافياً لحجية الباقي واما ان يكون مثبتاً لحجية البعض على الوجه المذكور ونافياً لحجية عدة اخرى مع خلو الباقي عن الامرين
ويجب حكم العقل الاخذ بمقتضى الظن في الجميع مقام الترجيح وان اختلف الحال فيها بالقوة وغيرها والضعف عن تمييز في القسم الثاني لا بد من الحكم بحجية غيرها
فقضى الظن بعدم حجيته نظراً الى انتفاء المرجح بينها فان قلت ان اقيم الدليل على حجية الظن مطلقاً فقد ثبت ما يدعيه الخصم وان لم يقم عليه دليل فلا وجه للحكم
بمقتضى الدليل الظني من البناء على الحجية او نفيها فانه رجوع الى الظن واتكال عليه ان كان في مقام الترجيح والاتكال عليه مما لا وجه له قبل قيام القاطع عليه
بل نقول ان لم يكن الدليل الظني القائم في المقام من الظنون المخصوصة لم يعقل الاتكال عليه من المستدل اذ المختار عنده عدم حجيته وان وجوده كعدمه وان
كان من الظنون المخصوصة كان الاتكال في المقام دوراً قلت ليس المقصود في المقام اثبات حجية تلك الظنون بالادلة الظنية القائمة عليها ليكون الاتكال في الحكم
بحجيتها على مجرد الظن بل المثبت لحجيتها هو الدليل العقلي المذكور والحاصل من تلك الادلة الظنية هو ترجيح بعض تلك الظنون على البعض فيمنع ذلك
من ارجاع القضية المهملة الى الكلية بل يقتضي صرف مفاد المهملة المذكورة على تلك الجهة فالظن المفروض انما يبعث على صرف مفاد الدليل المذكور الى ذلك وعدم
صرفه الى سائر الظنون نظراً الى حصول القوة بالنسبة اليها لانضمام الظن بحجيتها الى الظن الحاصل منها بالواقع بخلاف غيرها حيث لا ظن بحجيتها في نفسها فاذا
قطع العقل بحجية الظن بالقضية المهملة ثم وجد الحجية متساوية النسبة بالنظر الى الجميع فلا محالة يحكم بحجية الكل حسبما مر واما ان وجدها مختلفة وكان جملة
منها اقرب الى الحجية من الباقي نظراً الى الظن بحجيتها مثلاً دون الباقي فلا محالة يقدم المظنون على المشكوك او الموهوم والمشكوك على الموهوم في مقام الحجية
والحاصل انه ليس الدليل الظني المفروض مثبتاً لحجية تلك الظنون حتى يكون ذلك اتكالاً على الظن في ثبوت مظنونه وانما هو قاض بقوة جانب الحجية في تلك الظنون
فيتعين اليه ما قضى به الدليل المذكور من حجية الظن في الجملة فان قلت ان صرف مفاد الدليل المذكور الى ذلك ان كان على سبيل اليقين تم ما ذكر وان كان ذلك
ايضاً على سبيل الظن كان ذلك ايضاً اتكالاً على الظن فان النتيجة يتبع اخص المقدمات والظاهر انه من القبيل الثاني لتقوم الظن بقيام احتمال الخلاف فاذا قام
تحقق ذلك الاحتمال كان الظن المذكور كعدمه فتساوى الظنون المفروضة بحسب الواقع ولا يتحقق ترجيح بينها فيتعين صرف الدليل المذكور الى الراجح منها او
الحاصل انه لا قطع ح بصرف الدليل المذكور الى خصوص تلك الظنون من جهة ترجيحها على غيرها لاحتمال مخالفة الظن المفروض للواقع ومساواتها لغيرها من
الظنون بحسب الواقع بل احتمال عدم حجيتها بخصوصها فلا قطع بحجيتها بالخصوص بوجه من الوجوه حتى يكون الاتكال هنا على اليقين وغاية الامر حصول
الظن بذلك فالمحذور على حاله قلت ليس الاتكال في حجية تلك الظنون ليس على الظن الدال على حجيتها بحسب الواقع ولا على الظن بترجيح تلك الظنون على غيرها
بعد اثبات حجية الظن في الجملة بل التعويل فيها على القطع بترجيح تلك الظنون على غيرها عنده ودوران الحجية بينها وبين غيرها وتوضيح ذلك ان قضية الدليل
القاطع المذكور هو حجية الظن على سبيل الاجمال فيدور الامر بين القول بحجية الجميع او البعض ثم الامر في البعض يدور بين البعض المظنون وغيره والتفصيل
وقضية حكم العقل في الدوران هنا بين حجية الكل والبعض هو الاقتصار على البعض اخذاً بالمتيقن ولذا قال علماء الميزان ان القضية المهملة في قوة الجزئية
واعترف الجماعة بانه لو قام الدليل القاطع على حجية ظنون خاصة كافية للاستنباط لم يصح التعدي عنها في الحجية الى غيرها من الظنون وانه لا يثبت بالقضية
المهملة المذكورة ما يزيد عليها ولو لم يتعين البعض الخاص بحجية في المقام ودار الحجية بين سائر الابعاض من غير تفاوت بينها في نظر العقل لزم الحكم بحجية
الكل لبطلان ترجيح البعض من غير مرجح الى اخر ما مر واما لو كانت حجية البعض مما فيه الكفاية مظنونة بخصوصه بخلاف الباقي كان ذلك اقرب الى الحجية من غيره مما
لم يقم على حجيته كذلك دليل فيتعين عند العقل الاخذ به دون غيره فان الرجحان ح قطعي وجداناً والترجيح من جهته ليس ترجيحاً بمرجح ظني بل قطعي وان كان الحجية
تلك الظنون فان كون المرجح ظنياً لا يقتضي كون الترجيح ظنياً والحاصل ان العقل بعد حكمه بحجية الظن في الجملة ودوران الامر عنده بينها القول بحجية خصوص
ما قام الدليل الظني على حجيته من الظنون والبناء على حجية ذلك وغيره مما لم يقم دليل على حجيته من سائر الظنون لا يحكم الا بحجية الاول لترجيحه على غيره في نظر العقل
قطعاً فلا يحكم بحجية الجميع من غير قيام دليل على التعميم الرابع انه بعد قضاء المقدمات الثلث بحجية الظن على سبيل الاجمال اذا اكتفينا بالمرجح الظني كما مر في
الوجه السابق كان ما دل على حجيته الدليل الظني هو المتبع دون غيره حسبما قرر في الوجه المتقدم واذا سلمنا عدم العبرة بتساوي الظنون ح بالملاحظة
المذكورة بالنسبة الى الحجية وعدمها فاللازم ح حجية الجميع الا ما قام الدليل المعتبر على عدمه ومن الدليل المعتبر هو الدليل الظني القائم مقام العلم فاذا قضى
الدليل الظني بكون الحجة هي الظنون الخاصة دون غيرها تعين الاخذ بها دون ما سواها فانه بمنزلة الدليل القاطع الدال عليه كذلك فان قلت اذا قام الدليل القاطع
على حجية بعض الظنون مما فيه الكفاية كانت القضية المهملة الثابتة بالدليل المذكور منطبقة عليه فلا يتعدى الحكم منها الى غيرها حسبما مر واما اذا قام الدليل
الظني على حجية بعض الظنون كذلك لم يكن الحال فيه على ما ذكر لانا قلنا بقيام الظن مقام العلم وتنزيله منزلته ولا وجه ح للاقتصار عليه فان الدليل الدال على حجيته
هو الدال على حجية الباقي غاية الامر ان يكون الدال على حجيته ما هو الدليل القاطع العام والدليل الظني المفروض دال على حجية غيره هو الثاني خاصة قلت الحال
ح على ما ذكر فان المقصود في المقام تنزيل الدليل الظني القائم على خصوص بعض الظنون منزلة الدليل القاطع الدال عليه فينطبق القضية المهملة المذكورة عليه

لوضوح الفرق بين الامرين بل المعكس اذ قيام الدليل الظني على عدم حجية بعض الظنون الخاصة قاض بسقوطها من الحجية فان نزول الدليل الظني منزلة
القطع قاض بعدم حجية غيرها من الظنون فان قلت انه يقع التعارض حينئذ بين الظن المتعلق بالحكم والظن المتعلق بعدم حجية ذلك الظن لقضاء الاول بالظن
بان المكلف به الفاضي بحصول الفراغ وقضاء الثاني بالظن بتبعة الاشتغال فيه فلا بد من الرجوع الى اقوى الظنين المذكورين لا القول بسقوط
الاول ح قلت لا تعارض بين الظنين المفروضين اصلا نظرا الى اختلاف متعلقيهما مع انتفاء الملازمة بينهما ايضا لوضوح امكان حصول الظن بالواقع مع
الظن بعدم حصول البراءة الشرعية وانما العلم به كما هو الحال في القياس ونظائره بل لا مقتضى فيه لذلك كما مرت الاشارة اليه وايضا قضية ما قرر في المقام
ان يكون الظن بالواقع مقتضيا للظن بحصول البراءة الشرعية وهو لا يلازم الدليل الظني القائم على خلافه حتى يتبادر ان ويرجع الامر الى ملاحظة الترجيح
بل مع ملاحظة حصول الثاني لا يحصل من الاول الا مجرد الظن بالواقع من غير حصول الظن بالبراءة الشرعية فان قلت على هذا يقع التعارض بين الدليل الظني
المفروض والدليل القاطع المذكور الدال على حجية مطلق الظنون لقضاء ذلك بعدم حجية الظن المفروض فهو دليل ظني خاص معارض لما يقتضيه القاعدة القطعية
المذكورة ومن البين ان الظني لا يقاوم القطعي فلا وجه لالتزام التخصيص فيها واخراج ذلك عن القاعدة من جهة قيام الدليل المفروض قلت لا تعارض في المقام
بين الدليلين حتى يكون قطعية احدهما قاضية بسقوط الاخر في المقام بل نقول ان ما يقتضيه الدليل القاطع مقيد بعدم قيام الدليل على خلافه حسبما بيناه فاذا
قام الدليل عليه لم يعارض ذلك ما يقتضيه الدليل المذكور بل ينتهي عنده الحكم المدلول عليه فالظن الذي قام الدليل المذكور على عدم حجيته خارج عن موضوع
الحكم المذكور وقد عرفت سابقا ان خروج الظنون التي قام الدليل القاطع على عدم حجيتها ليس من قبيل التخصيص ليلزم التخصيص في الادلة العقلية فكذا ما
جعل بمنزلته من الدليل الظني اذ المدار في عدم حجية بعض الظنون ملاحظة المقام اصلا فان قلت ان قام هناك دليل على عدم حجية بعض الظنون كان الحال فيه على ما ذكرت
واما مع قيام الدليل الظني عليه فلا يتضح كونه مخرجا عن موضوع القاعدة المقررة اذا كانت حجيته معلومة وهي انما تبتني على القاعدة المذكورة وهي غير قابلة
للتخصيص فنسبتها اذن الى الظنين على نحو واحد سواء فنقول ان مقتضى الدليل المذكور حجية الظنين معا ولما كانا متعارضين لا يمكن الجمع بينهما كان
اللازم مراعاة اقويهما والاخذ به في المقام على ما هو شان الادلة المتعارضة من غير ان يكون احد الظنين مستندا الى القاعدة المذكورة كما هو مبنى الجواب
اذ لا يجوز تخصيصها لنفسها والحاصل ان المخرج عن حكم تلك القاعدة في الحقيقة هو الدليل الدال على حجية الظن المفروض اذ الظن بنفسه لا ينهض حجة
بتخصيص القاعدة الثابتة والمفروض ان الدليل عليها هي القاعدة المفروضة فلا يصح جعلها مخصصة لنفسها اقصى الامر مراعاة اقوى الظنين المفروضين
قلنا الحجة عندنا هي كل واحد من الظنون الحاصلة وان كان المستند في حجيتها شيئا واحدا ح فالحكم بحجية كل واحد منها مقيد بعدم قيام دليل على خلافه من
البين ح كون الظن المتعلق بعدم حجية الظن المفروض دليلا قائما على عدم حجية ذلك الظن فلا بد من ترك العمل به والحاصل ان العقل قد دل على حجية كل
ظن حتى يقوم دليل شرعي على عدم حجيته فاذا تعلق ظن بالواقع وظن اخر بعدم حجية ذلك الظن كان الثاني حجة على عدم جواز الرجوع الى الاول ح فخرج
بذلك عن الاندراج تحت الدليل المذكور فليس ذلك تخصيصا لتلك القاعدة اصلا فان قلت ان العقل كما يحكم بحجية الظن الاول الا ان يقوم دليل على خلافه
كذا يحكم بحجية الاخير كذلك وكما يحتمل الثاني باعتبار كونه حجة دليلا على عدم حجية الاول فليحتمل الاول باعتبار حجيته دليلا على عدم حجية الثاني اذ لا يمكن
الجمع بينهما في الحجية فاي مرجح للحكم بتقديم الثاني على الاول قلت نسبة الدليل المذكور الى الظنين بانفسهما على نحو سواء لكن الظن الاول متعلق بحكم المسألة
بالنظر الى الواقع والظن الثاني متعلق بعدم حجية الاول فان كان مؤدى الدليل حجية الظن مط لزم ترك احد الظنين ولا ريب ح في لزوم ترك الثاني فانه حينئذ
معارض للدليل القاطع القائم على حجية الظن مط لا للظن المفروض ح فلا ظن بحسب الحقيقة بعد ملاحظة الدليل القطعي المفروض واما ان كان مؤدى
حجية الظن الا ما دل الدليل على عدم حجيته فلا مناص من الحكم بترك الاخذ بالظن الاول اذ قضية الدليل المفروض حجية الظن الثاني فيكون دليلا على عدم
حجية الاول ولا معارض فيه للدليل القاضي بحجية الظن لكون الحكم بالحجية هناك مقيدا بعدم قيام الدليل على خلافه ولا للظن الاول لاختلاف متعلقيهما
ولو اريد الاخذ بمقتضى الظن الاول لم يمكن جعل ذلك دليلا على عدم حجية الظن الثاني لوضوح عدم ارتباطه به وانما يعارضه بظاهره في نفس الحكم لا حجيته
وقد عرفت انه لا معارضة بينهما بحسب الحقيقة ولا يصح ان يجعل حجية الظن الاول دليلا على عدم حجية الثاني اذ الحجية في المقام هي نفس الظنين والدليل
المذكور في المقام دال على حجيتهما وهو امر واحد بالنسبة اليهما بانفسهما على نحو سواء كما عرفت وليست حجية الظن بل الحجة في المقام نفس الظن وقد عرفت
انه بعد ملاحظة الظنين وملاحظة حجيتهما على الوجه المذكور ينهض الثاني دليلا على عدم حجية الاول دون العكس فيكون قضية الدليل القائم على
حجية الظن الا ما قام الدليل على عدم حجيته بعد ملاحظة الظنين المفروضين حجية الثاني وعدم حجية الاول من غير حصول تعارض بين الظنين حتى يؤخذ
باقويهما حسبما توهم مما قررناه فان قلت ان مقتضى الدليل المذكور حجية الظن المتعلق بالفروع والظن المذكور انما يتعلق بالاصول حيث ان عدم حجية
الظنون المفروضة من مسائل الاصول العقلية فلا دلالة فيه على عدم حجيتها فيرجع ملك الظنون تحت القاعدة المذكورة ويكون الدليل المذكور
حجة قاطعة على حجيتها قلت لو لا ان قضية الدليل المذكور حجية الظن فيما انسد فيه سبيل العلم مع العلم ببقاء التكليف فيه ولا اختصاص لها بالفروع ولا كلام
عند البحث لما يستند اليها المفروض انسداد سبيل العلم في هذه المسألة وعدم المناص عن تحصيل العمل ثانيا ان مرجع الظن المذكور الى الظن في الفروع اذ مفاد
عدم جواز العمل بمقتضى الظنون المفروضة والا ● التي هو من جملة اعمال المكلف فيها الحاصل ان مبنى البناء على حجية الظن في الجملة على سبيل القضية المهملة
كما اقتضيه المقدمات الثلث المذكورة اذا دار الامر فيه بين حجية جميع الظنون الخاصة ومن غير قيام مرجح لاحد الوجهين لزم البناء على حجية الجميع لفساد
الظنون فاذن في نظر العقل وبطلان الترجيح من غير مرجح فان التعيين ذا كانت الظنون المخصصة للبعض من تلك الظنون مقطوعا بحجيته على فرض حجية الظن في الجملة دون البعض
الاخر تعين ذلك البعض للحكم بالحجية دون الباقي فان العقل اللازم من المقدمات المذكورة دون ما عداه والحكم العقلي بحجية الكل انما كان من جهة انتفاء
الترجيح بينها بحسب الواقع حتى يحيل الحكم بحجية الجميع كذلك بل انما هو من جهة عدم علمه بالمرجح فلا يصح له تعيين البعض للحكم بالحجية دون البعض من غير علمه

لا بجهة عن حمله الا ان الظن ثاني

مكاتبه

يرجح عنده فيتعين عليه الحكم بحجية الكل بعد القطع بعدم المناص عن الرجوع اليه في الجملة فهو الحكم انما يجيء ح من جهة الجهل بالواقع ولا يجري ذلك عند
دوران الامر بين الاخص والاعم على نحو ما هو المفروض في المقام لثبوت حجية الاخص وانما التردد في الحكم بحجية الباقي وح فكيف يسوغ للعقل في مقام الجهل ان يحكم
بجواز الرجوع الى الباقي مع الاكتفاء بتلك الظنون في استعلام الاحكام والمفروض كون حجية الاخص ح مقطوعا بها عند العقل وحجية الباقي مشكوكة بل القضية
العقلية اذن قاضية بترجيح الاخص والاقتصار عليه في مقام الجهالة حتى يتبين حجية غيره من الظنون فان قلت ان الظنون الخاصة لا معيار لها حتى يؤخذ بها على مقتضى
اليقين المفروض لحصول الخلاف في خصوصياتها ودوران الامر بين الاخذ بالكل والبعض المبهم لا ينفع في المقام لوضوح عدم امكان الرجوع الى المبهم والمفروض
انه لا دليل على شيء من خصوص الظنون ليكون مرجحا بالخصوص فيلزم الحكم بحجية الجميع لانتفاء المرجح عندنا قلت لا مجال لنفي حكم العقل ح من الاخذ بالمتيقن [illegible]
ما اتفق عليه القائلون بالظنون الخاصة بان لا يحتمل الاقتصار على ما دونه بناء على القول المذكور ان اكتفى به في دفع الضرورة وترك الباقي مما وقع فيه الخلاف [illegible]
على القول المذكور فلا يثبت القضية المهملة الحاكمة بحجية الظن حجة زائدة على ذلك وان لم يكتف بالقدر المعلوم ح لاستنباط الاحكام اخذ بالاخص بعد الخلاف
بمقتضى المقدمات المذكورة وجريا على مقتضى الدليل المذكور بعينه بالنسبة الى ما بعده فان لم يكتف ايضا بالاخص بعده تعين ما ذكر الى ان يدفع به الضرورة ويترك
الباقي بعد ذلك هذا اذا كانت الظنون متداخلة واما اذا كانت متباينة بان كان ارباب الظنون الخاصة مختلفين من غير ان يكون هناك ظن متفق عليه
بينهم او كان ولم يكن وافيا بالاحكام كان اللازم الحكم بحجية جميع تلك الظنون لدوران البعض المحكوم بحجيته قطعا بين تلك الظنون ولا ترجيح بينها فيجب
الاخذ بجميعها من غير ان يتسرى الى غيرها فانما يتعدى عن تلك المرتبة فالقدر الثابت من تلك المقدمات القاضية بحجية الظن على سبيل الاجمال هو الحكم بحجية ذلك
البعض ولما دار البعض بين ظنون عديدة كان قضية انضمام المقدمة الرابعة اعني عدم الترجيح بينها وبطلان الترجيح بلا مرجح هو حجية جميع تلك الظنون
ولا يتعدى الى غيرها من سائر الظنون فان قلت ان المرجح للاخذ بالبعض انما هو الاخذ بالمتيقن بعد اثبات حجية الظن في الجملة واما اذا دار البعض بين ظنون
عديدة وقع الاختلاف فيها انتفى المرجح المذكور فلا قاضي اذن بترجيح البعض بل تساوى تلك الابعاض وغيرها من الظنون لوقوع الخلاف في الجميع قلت ان هنا
وجهين لتسرية الحجية الى الظنون احدهما ان يحكم بحجية تلك الابعاض الخاصة بعد العلم بحجية الظن في الجملة ودوران الحجية بين جميع تلك الابعاض وبعضها
نظرا الى انتفاء الترجيح بين تلك الابعاض وعدم المناص عن العمل وثانيهما ان يتسرى الى جميع الظنون بنفسها من غيرها ومن البين ان العقل حاكم بالتقديم ودوران
الامر عنده بين الوجهين انما يأخذ بالاخص فان المهملة انما تكون كلية على قدر ما قام الدليل القاطع عليه دون ما زيد عليه والحاصل انه بعد قيام الاحتمالين المذكورين
اذا لم يقم دليل خاص على شيء منهما كان قضية حكم العقل في شأن الجاهل بالحال هو الاقتصار على الاقل وعدم تسرية الحكم الى ما عدا تلك الظنون اخذا بالمتيقن
على التقدير المفروض وبتقرير اخر واوضح ان العقل بعد علمه بحجية الظن في الجملة والتزامه بالعمل بالظن المعين اذ لا يعقل العمل بالمبهم يتعين عليه الحكم بحجية المعين
وحيث لم يقم عنده دليل خاص على تعيين ما هو الحجة من الظنون لا كلا ولا بعضا ودار الامر عند العقل بين حجية البعض المعين اعني الظنون المفروضة و
حجية الكل ووقع الخلاف بين العلماء في ذلك لم يجز له الحكم بحجية ما زيد على ذلك البعض فان القدر الملجئ للعمل به يندفع به فلا داعي لضم غيره من الظنون
اليه والحكم بحجية الكل من دون ضرورة قاضية به وعدم قيام دليل خاص على التعيين لا يقضي بتسرية الحكم للجميع من جهة انتفاء المرجح لما عرفت من ان ضم
احد الوجهين في مثل هذا المقام من اعظم المرجحات للحكم بالاخص ولا يجوز عند العقل حين جهله بالحال التعدي منه الى غيره قطعا وهو ظ فان قلت ان تم
ما ذكر من البيان فانما يتم لو لم يعارض الظن الخاص غيره من الظنون واما مع المعارضة ورجحان الظن الاخر فلا يتم ذلك لعدم دوران الامر بين الاخذ باحد
الظنين فيتوقف الرجحان على ثبوت المرجح بالدليل ولا يجري فيه الاخذ بالاخص ولا الاتفاق على الاخذ بالظن الخاص ليتم الوجه المذكور فيتساوى الجهتان في
الحجية وقضية بطلان الترجيح بلا مرجح هو حجية الكل حسب ما قرر ولا بد من الاخذ بالاقوى على ما يقتضيه قاعدة التعارض قلت لما لم يكن تلك الظنون مجمع
الخلو عن المعارض حسب ما ذكر نعم وجوده لا يكون حجة بالاولى فلا يعقل اذن معارضتها لما هو حجة عندنا فان قلت انا اخذنا بذلك نقول لذا احكم اذن بحجية الكل
نظرا الى بطلان الترجيح بلا مرجح لزم القول بحجيته مع انتفاء المعارض بالاولى وتعين الاخذ به لكن دون فكذلك قضية الدليل المذكور وثبوت الحجية في الصورة
المفروضة بخلاف ما اقتضاه الوجه الاخر من دفع الحجية في الصورة الاخرى فانه انما يقول به من جهة الاصل وانتفاء الدليل على الحجية لعدم وفاء الدليل المذكور باثباتها فيكون
اثباتها هنا حاكما على نفيها فيثبت الحجية اذن في جميع الظنون قلت يمكن ان يقال في دفعه ان القائل بحجية الظن مطلقا لا يمنع من حجية [illegible] الا اذا عارضه الاشهر وكانت
اقوى منها فالامر انه مرجح جانب الاشهر ح لقوة الظن في جهتها فيرجح عنده اقوى الحجتين فيتعين العمل بها عند المعارضة وترك الاخرى لوجود المعارض الاقوى فانه من المعلوم
بالحجية الا انه يسقطها عن الحجية بالمرة وفرق بين انتفاء الحجية من اصلها وثبوتها وحصول مانع عن العمل بها لوجود المقتضي في الثاني لا في الاول مضافا الى وجود المانع بخلاف
الاول اذ لا حجية هناك حتى يلاحظ التعارض بينه وبين غيره اذا تقرر ذلك فنقول انه على ما قررنا يكون بين القول بحجية الظنون الخاصة ومطلق الظن عموم مطلق
كما هو احد الوجهين المتقدمين في اول المسألة فكل ظن يقول بحجيته من يقول بحجية الظنون الخاصة يقول بحجيته القائل بحجية مطلق الظن الا ان يقوم عنده
دليل على خلافه دون العكس وبذلك يتم المطلوب اذ بعد تسليم حجية الخبر في الصورة المفروضة لا دليل على حجية الشهرة حتى يصادم بها تلك الحجة المسلمة فضلا
عن ترجيحها عليها فان الحكم بالترجيح فرع الحجية فاذا كانت منتفية لعدم قيام الدليل عليها لم يعقل الترجيح ويتم ما قررناه فان المفروض [illegible] على حجية الخبر
وجواز العمل به في نفسه لولا وجود المعارض الاقوى لان القائل بحجية مطلق الظن يقول ح بوجود المعارض فلا يجوز عنده العمل بالخبر من تلك الجهة وانما يتم له
ذلك لو تم على فرض اثباته وقد عرفت انه لا دليل عليه ح فيتعين العمل بالخبر هذا غاية ما يمكن تقريره في تصحيح هذا الوجه ولا يخ عن تامل كما سيتضح انشاء الله
الاخبار القطعية والاجماع المعلوم من الشيعة على وجوب الرجوع الى الكتاب والسنة بل ذلك مما اتفقت عليه الامة وان وقع الخلاف بين الخاصة والعامة في
موضوع السنة وذلك مما لا ريب فيه بالمقام وح نقول ان امكن العلم بحصول الحكم الواقعي من الرجوع اليهما الى اخبار الرجوع اليهما على الوجه المذكور
حملا لما دل على الرجوع اليهما على ذلك وان لم يحصل ذلك بحسب الغالب وكان هناك طريق في كيفية الرجوع اليهما تبين لا [illegible]

ان انسد سبيل العلم بها ثم وكان هناك طريق ظني في كيفية الرجوع اليهما لزم الانتقال اليه والاخذ بمقتضاه وان لم يفد الظن بالواقع تنزلا من العلم الى
الظن مع عدم المناص عن العمل ولا لزم الاخذ بهما والرجوع اليهما على وجه يظن منهما بالحكم على اي وجه كان لما عرفت من وجوب الرجوع اليهما حينئذ الى
الظن وحيث لا يظهر ترجيح لبعض الظنون المتعلقة بذلك على بعض يكون مطلق الظن المتعلق بهما حجة فيكون المتبع هو الرجوع اليهما على وجه يحصل الظن
منهما والحاصل ان هناك درجتين احدهما الرجوع اليهما على وجه يعلم معه بأدائنا التكليف من ذلك الامر لكون الرجوع اليهما مفيدا للعلم بالواقع او لقيام دليل
اولا على الرجوع اليهما على وجه مخصوص سواء افاد اليقين بالواقع او الظن به او لم يفد شيئا منهما ثانيهما الرجوع اليهما على وجه يظن معه بذلك ومع تعذر
الثاني لانسداد سبيل العلم الى الاول مع العلم ببقاء التكليف المذكور فيتنزل في حكم العقل الى الظن به فان سلم انسداد سبيل الوجه الاول على وجه يكتفى به في استعلام الاحكام
كما يدعيه القائل بحجية مطلق الظن فالمتبع في حكم العقل هو الوجه الثاني سواء حصل هناك ظن بالطريق او الواقع وان ترتب الوجهان على حسب ما قرر من التفصيل
ثم فالواجب الاخذ بمقتضى الظن المذكور بخصوص في استنباط الاحكام من غير تعد الى سائر الظنون فان قلت انا نمنع وجوب الاخذ بالكتاب والسنة مطلقا ولو مع عدم
افادتهما اليقين بالحكم ولم يقم عليه دليل قاطع وقيام الاجماع على وجوب الرجوع اليهما من القائل بحجية مطلق الظن والظن المخصوص لا يفيد حجيتهما بالخصوص
اذ القائل بحجية مطلق الظن لا يقول بحجيته من حيث الخصوصية وانما يقول به من جهة اندراجه تحت مطلق الظن والقائل بحجية الظن الخاص لا يثبت بقوله
اجماع مع مخالفة الباقين ولم يقم دليل اخر قاطع عليه حتى يثبت به ذلك والقول بدلالة الاخبار القطعية عليه اقصى الامر دلالتها على حجية ذلك بالنسبة الى
المشافهين المخاطبين بتلك الخطابات ومن بمنزلتهم ممن يتمكن من تحقيق بحصول العلم بالنسبة اليهم اذ لا بعد اذن في حجيتهما اذن بالقرائن القاطعة مع تسليم عدم
مغايرة الامر حجية الظن الحاصل بالنسبة اليهم وذلك غير الظن الحاصل لنا اذ لا احتياج في تمام ظنون عديدة لم تكن محتاجا اليها ولا دليل على حجيتها عندنا
الا ما دل على حجية مطلق الظن قلت المناقشة فيما ذكرناه واهية اذ انعقاد الاجماع على وجوب الرجوع الى الكتاب والسنة بالنسبة الى زماننا هذا وما قبله من الامور
الواضحة الجلية بل مما يكاد يلحق بالضروريات الاولية وليس مبنى الاجماع على انكار حيث نعرفه بل للمنع والمنازعة ولذا نوقش فيه من جهة اختلاف المجمعين في المبنى
فان منهم من يقول به من جهة كونه من جزئيات ما يفيد الظن لا لخصوصية فيهما فلا يقوم اجماع على اعتبار الظن الحاصل منهما بالخصوص وفيه انه بعد قيام
الاجماع عليه لا عبرة بالخلاف المذكور فيما نحن بصدده اذ ليس المقصود دعوى الاجماع على وجوب الرجوع الى الكتاب والسنة باعتبار خصوصيتهما بل المدعى قيام الاجماع
بالخصوص على وجوب الرجوع اليهما ليكون الظن الحاصل منهما حجة ثابتة بالخصوص اذ لا حاجة اذن في اثبات حجيتهما الى ملاحظة الدليل العقلي المذكور
بل هو ثابت بالاجماع القطعي فيكون هو نفسا ثابتا بالدليل وليس يعني بالظن الخاص الا ما يكون حجيته ثابتة بالخصوص لا ما يكون حجيته بحسب الواقع بملاحظة الخصوصية
الحاصلة فيه لا من جهة عامة وهو واضح لا خفاء فيه فاذا ثبت حجية الظن الحاصل منهما في الجملة ووجوب العمل بهما وعدم سقوط ذلك عنه ولم يتعين عندنا
طريق خاص في الاحتجاج بهما كان قضية حكم العقل حجية الظن المتعلق بهما مطلقا حسب ما قررناه واما المناقشة في الاخبار الواردة في ذلك فان كان من حيث الاسناد
فهو واه جدا وكذا من جهة الدلالة اذ من البين بعد ملاحظة فهم الاصحاب وعملهم شمولها لهذا العصر ونحوه قطعا وليس جميع تلك الاخبار من قبيل الخطابات الشفاهية
ليختص بالحاضرين ويتوقف شمولها للباقين على قيام الاجماع ومع الغض عن ذلك ففيما ذكرناه من الاجماع المعلوم كفاية في المقام وكيف كان فمن سلم عدم
قيام الدليل القاطع من الشارع اولا على حجية الظن المتعلق بالكتاب والسنة على وجه يتم به نظام الاحكام حسب ما ندعيه كما سيأتي الاشارة اليه فقضية حكم
العقل هو حجية الظن المتعلق بهما من اي وجه كان على ما يقتضيه الدليل المذكور والمقصد بالاحتجاج المذكور بيان هذا الاصل وبعد ثبوته لا وجه للرجوع
الى شيء من سائر الظنون اذ لا ضرورة اليها ولم يقم عليها دليل خاص فان قلت ان القدر المسلم وجوب الرجوع الى الكتاب والسنة في الجملة ولا يقتضي ذلك
حجية الظن الحاصل منهما مطلقا بل القدر الثابت من ذلك هو ما قام الاجماع عليه فيقتصر من الكتاب على نصوصه ومن السنة على الخبر الصحيح الذي يتعدد
مزكي رجاله فلا يتم سائر وجوه الظن الحاصل من الكتاب والسنة قلت نقول انه لا يكفي الظن المذكور فان المعلوم باجماع الشيعة بل الامة والاخبار القطعية وجوب
الرجوع الى الكتاب والسنة الواقعية التي هي قول المعصوم وفعله او تقريره ولا فرق في ذلك بين ان يفيد ذلك القطع بالحكم الواقعي او الظن به او لم
يفد احدهما وليس شيء من ذلك بالنسبة من باب الظن المطلق الثابت بدليل الانسداد فاذا انسد طريق العلم بالنسبة الواقعية فاللازم الاخذ بالظن بكونها
سنة ومن المعلوم ان الظن الحاصل من الشهرة واخواتها من الظنون المطلقة مساوية مع الاخبار في كونها كاشفة ظنا عن السنة الواقعية اعني القول والفعل او
التقرير الصادر من المعصوم فهذا هو الاستدلال المشهور لحجية الظن المطلق في الاحكام الواقعية مع اختلال ونقصان في تقريره من جهة ان وجوب الرجوع الى الكتاب
والسنة ليس لذاته بل لاجل ثبوت التكليف بالاحكام الواقعية الموقوفة معرفتها على الرجوع الى الكتاب والسنة فهذا بعينه دليل المشهور على مطلق الظن من شيخنا الشيخ
المرتضى دام اقباله في استنباط الاحكام فيتوقف الامر على الرجوع الى ظن اخر ويؤول الامر الى وجوب الرجوع الى كل ظن لانتفاء المرجح على حسب ما مر فلا يتم
التقريب المذكور قلت بناء على اختيار الوجه المذكور ولا نسلم قيام الدليل القاطع على حجية خصوص شيء من الاخبار كيف ومن البين ان غالب الوارد في التوثيقات
من علماء الرجال ليس من قبيل الشهادة حتى يقوم تعديل معدلين مقام العلم ومع ذلك فقيام الدليل القاطع على قيام شهادة الشاهدين مقام العلم في المقام سهو
محل منع ومع الغض عنه فحجية خبر الثقة مطلقا مما لم يقم عليه دليل قطعي واذا لم يقم دليل قاطع على حجية خصوص شيء من الاخبار كان الحال على نهج واحد فكان الامر دائرا
مدار الظن حسب ما قررناه ولو فرض قيام قاطع على حجية بعض امثالها فهو اقل قليل منها ومن البين انه لا يكتفى به في الخروج عن عهدة تلك التكاليف ومن المعلوم مقابل
كون التكليف بالرجوع الى الكتاب والسنة في نحو زماننا هذا زائدا على القدر المفروض بملاحظة ذلك يتم التقريب المذكور والفرق في ذلك بين نصوص الكتاب وظواهره
ان كان الملحوظ فيه حصول القطع من الاول دون الثاني فهو فاسد اذ نمنع حصول القطع من النصوص مطلقا غير ظاهر حسب ما قرر في محله وان كان المقصود هو
القطع بحجيتها دون الظواهر نظرا الى حصول الاتفاق على حجية النصوص دون غيرها ففيه انه لا فرق في ذلك بين الامرين لقيام الاتفاق في المقامين والسيرة
الجارية في فهم الفاظ الكتاب كالفاظ السنة والتفصيل المذكور وان ذهب اليه شذوذ الا انه موهون جدا حسب ما قرر الكلام فيه في محله كيف والرجوع

الى الكتاب والسنة والتمسك بهما وما بمعناهما فانما وردت الروايات بتعميم الامرين كما يعلم الحال منه من ملاحظة نظاير تلك العبارات في ساير المقامات فان قلت
ان قضية ما ذكر من وجوب الرجوع الى الكتاب والسنة هو الرجوع الى ما علم كونه كتابا او سنة وان كان الاخذ منهما على سبيل الظن تحقيقا للمرجوع كما هو قضية الامر
فلا عبرة بالكتاب الواصل الينا على سبيل الظن حسبما اشاروا اليه في مباحث الكتاب كذا لا ينبغي ان لا يعتبر من السنة الا ما ينقل الينا على وجه اليقين من المتواتر
المحفوف بقرينة القطع وح فلا يتم ما قرر في الاحتجاج لظهور عدم وفاء المقطوع به منهما بالاحكام وان كان استنباط الحكم منهما على سبيل الظن فلا بد اذن من
الرجوع الى مطلق الظن قلت لا ريب ان السنة المقطوع بها اقل قليل وما يدل على وجوب الرجوع الى السنة في زماننا هذا يفيد اكثر من ذلك للقطع بوجوب عملنا
اليوم في تفاصيل الاحكام الى الكتب الاربعة وغيرها من الكتب المعتمدة في الجملة باجماع الفرقة واتفاق القائل بحجية مطلق الظن والظنون الخاصة فلا وجه للقول
بالاقتصار على السنة المقطوعة وبذلك يتم التقريب المذكور فان قلت لما كان محصل الوجه المذكور ارجاع الامر بعد القطع ببقاء التكليف الى الرجوع الى الكتاب
والسنة وانسداد سبيل تحصيل العلم منهما وعدم قيام دليل على تعيين طريق خاص من الطرق الظنية تخيرا في الرجوع اليهما والى مطلق الظن الحاصل منهما كان هذا
الوجه بعينه هو ما قرروه لحجية مطلق الظن فان محصله ان هذا التكليف جزئي من جزئيات التكاليف التي انسد سبيل العلم بها وقضية العقل في الجميع هو الرجوع الى
الظن بعد العلم ببقاء التكليف حسبما مر فلا اختصاص اذن للظن المذكور بل يندرج على ما عرفت تحت القاعدة الكلية التي ادعوها قلت لا حاجة بالرجوع
الى الظن في المقام الى ملاحظة الدليل العام بل العلم ببقاء التكليف المذكور بالرجوع الى الكتاب والسنة في الجملة بعد انسداد سبيل العلم بالتفصيل حسبما مر
يقضي بحكم العقل بتعين الرجوع الى الظن في ذلك فيكون الظن المذكور قائما مقام العلم قطعا ومعه فلا حاجة الى الرجوع الى غيره من الظنون ولا يتوقف على
ما دل عليه العقل من حجية الظن في الجملة فان قلت ان الوجه المذكور الدال على الانتقال من العلم الى الظن في المقام كما يجري فيما ذكر كذا يجري في التكاليف
عند انسداد باب العلم بها وكما لا يكون اغتشاش في كل منهما منفردا قاضيا بتعدد الدليل فخروجه عن الاندراج تحت الاصل المذكور فكذا هنا قلت ليس المقصود
بالظن الخاص الا ما قام الدليل الخاص على حجيته مع قطع النظر عن قيام الدليل على حجية مطلق الظن وذلك حاصل بالنسبة الى الظن الحاصل من الرجوع
الى الكتاب والسنة لقيام الدليل على وجوب الرجوع اليهما مع عدم حصول العلم منهما بالواقع وعدم ثبوت طريق خاص في الرجوع اليهما كما هو المفروض فذلك موضـ
ح بحجية الظن الحاصل منهما مط ولا ربط لذلك بالقول بحجيتها من جهة انسداد باب العلم بالحكم المستفاد منهما وانحصار الامر في الوصول اليه بالرجوع الى الظن
حسبما قرروه في الاحتجاج فلا وجه لاندراج ذلك في مصاديق الاصل المذكور ولما عرفت من وضوح خلافه فان قلت ان المراد من القول باندراجه تحت الاصل المذكور
ان جهة حجية الظن المستفاد منهما مط هو العلم ببقاء التكليف بالرجوع اليهما وانسداد سبيل العلم بالطريق الذي يجب الاخذ به في الرجوع اليهما فجهة حجية هذا
الظن في المقام هي بعينها جهة حجية مطلق الظن بساير الاحكام فلا يكون لخصوصيته مدخلية في ذلك قلت كون الدليل المذكور على طبق ذلك الدليل العام
لا يقضي بكون ذلك من جزئيات ذلك الدليل وكون الاخذ به من جهة الاندراج تحت الاصل العام ليكون المناط في حجيته هي الجهة العامة وهو ظ ومع
الغض عن ذلك نقول ان كون الطريق بعد القطع ببقاء التكليف وانسداد سبيل العلم به وعدم ثبوت طريق اخر هو الظن بذلك امر واضح في نظر العقل
لا مجال لانكاره فاذا لوحظ ذلك بالنسبة الى نفس الاحكام قضى بحجية الظن المتعلق بها من اي طريق كان ان لم يثبت هناك طريق خاص واذا لوحظ بالنسبة
الى الطريق المقرر لاستنباط الاحكام كالرجوع الى الكتاب والسنة بعد ثبوت مطلوبية الاخذ بذلك الطريق بعد انسداد سبيل العلم بتفصيل ما هو الحجة
منه قضى ذلك بحجية الظن المتعلق به مط ان لم يثبت هناك خصوصية لبعض الوجوه ح نقول انه اذا ثبت بذلك حجية الظن بحجية بعض الطرق لاستنباط
الاحكام اذا كان كافيا في الاستنباط قضى بانصراف ما دل على حجية الظن في الجملة الى ذلك فان ما يستفاد منه هو حجية جميع الظنون المتعلقة بالواقع الا اذا ثبت
هناك طريق للاستنباط والمفروض هنا ثبوت الطريق المذكور فلا يثبت من ملاحظة الوجه الاول ما يزيد على ذلك فان حجية الظن على خلاف الاصل وانما
يقتصر منه على القدر الثابت وحيث لا يكون ترجيح بين الظنون يحكم بحجية الكل لعدم المناص عن الاخذ به وعدم ظهور الترجيح بين الظنون وبعد ثبوت
هذا الوجه الخاص والاكتفاء به في الاستنباط لا يحكم قطعا بعد ملاحظة الوجه الاول بحجية ما عدا ذلك من الظنون التاسع انه لا شك في كون المجتهد بعد
انسداد باب العلم مكلفا بالافتاء وانه لا يسقط عنه التكليف المذكور من جهة انسداد سبيل العلم ومن البين ان الافتاء فعل كساير الافعال يجب بحكم الشرع
على بعض الوجوه ويحرم على اخرى فح ان قام عندنا دليل على تمييز الواجب منه عن الحرام فلا كلام في تعين الاخذ به ووجوب الافتاء بذلك الطريق المعلوم وحرمة
الافتاء على الوجه الاخر وان انسد سبيل العلم بذلك يتعين الرجوع في التمييز الى الظن ضرورة بقاء التكليف المذكور وكون الظن هو الاقرب الى الواقع
فاذا دار الامر بين الافتاء بمقتضى الظن او بمقتضى الظنيات الخاصة دون مطلق الظن لم يجز له ترك الفتوى مع حصول الاول ولا الاقدام عليه بمجرد قيام الثاني
اذ هو ترك الظن وتنزل الى الوهم من دون باعث عليه فان قلت ان الظن بثبوت الحكم في الواقع في معنى الظن بثبوت الحكم في شأننا وهو منشأ الظن بتعلق
التكليف بنا في الظ فكيف يتعلق بالانفكاك بين الظن بالحكم والظن بتعلق التكليف في الظ المرجح للحكم والافتاء قلت ان اقصى ما يفيده الظن بالحكم هو الظن
بثبوت الحكم في نفس الامر وهو لا يستلزم الظن بجواز الافتاء او وجوبه بمجرد ذلك ضرورة جواز الانفكاك بين الامرين حسبما مر بيانه في الوجوه السابقة الا
ترى انه يجوز قيام الدليل القاطع او المفيد للظن على عدم جواز الافتاء من دون العارض في ذلك الظن المتعلق بنفس الحكم ولذا يبقى الظن بالواقع مع
حصول القطع او الظن بعدم جواز الافتاء بمقتضاه ودعوى ان قضية الظن بثبوت الحكم في الواقع هو حصول الظن بتعلق التكليف بنا في الظ والظن بجواز
الافتاء بمقتضاه الا ان يقوم دليل قاطع او مفيد للظن بخلافه غريبة عنا لبيان كيف وضرورة الوجدان قاضية بانتفاء الملازمة بين الامرين ولو مع تسليم
المفروض نظرا الى احتمال ان يكون الشارع قد منع من الاخذ به نعم لو لم يقم هذا الاحتمال كان الظن بالحكم مستلزما للظن بتعلق التكليف في الظ فان قلت انه
مع قيام الاحتمال لا ينافي حصول الظن سيما بعد انسداد سبيل العلم بالواقع وحكم العقل بالرجوع الى الظن قلت الكلام ح في مقتضى حكم العقل فانه
يتنصيص العقل بتوقف الافتاء على قيام الدليل القاطع على جوازه وبعد انسداده ينتقل الى الظن به وبمجرد الظن بالواقع لا [illegible] بعد قيام الدليل الظني عليه

جواز الافتاء بمجرد حصوله فاذا قام الدليل الظني على جواز الافتاء بقيام ظنيات مخصوصة لزم الاخذ بمقتضاها واذا لم يقم على جواز الافتاء بحصول الظن لم يجز الافتاء بها نعم لو لم يقم دليل ظني على الرجوع الى بعض الطرق مما يكتفي به في استنباط القدر اللازم من الاحكام او على جواز الرجوع الى بعضها وكانت الظنون متساوية من حيث المدرك في نظر العقل كان مقتضى الدليل المذكور القطع بجواز العمل بالجميع وجواز الافتاء بكل منها لوجوب الافتاء وانتفاء المرجح بينها واما مع قيام الدليل الظني على احد الامرين المذكورين وكليهما فلا ريب في جواز الرجوع الى مطلق الظن بالواقع والحاصل ان الواجب اولا بعد انسداد سبيل العلم بالطريق المجعول للافتاء هو الاخذ بمقتضى الدليل القاضي بالظن بجواز الافتاء سواء افاد الظن بالواقع اولا ومع انسداد سبيل الظن به يؤخذ بمقتضى الظن بالواقع ويتساوى الظنون في الحجية ويكون ما قررناه دليلا قاطعا على جواز الافتاء بمقتضاها ثم انه لا يذهب عليك ان ما قررناه بالنسبة الى جواز الافتاء وعدمه يجري بعينه لو قررناه بالنسبة الى العمل بالظن بالواقع وتركه فيقال ان الاخذ بالظن والعمل به حين انسداد سبيل العلم بالواقع يتوقف على قيام الدليل القاطع عليه فان قام دليل قاطع عليه من اول الامر فذاك ومع انسداد سبيله يتنزل بحكم العقل الى الدليل الظني القاضي بالعمل به والجري على مقتضاه ومع انسداد سبيله يؤخذ بما يظن منه ثبوت الحكم في الواقع فيتساوى الظنون جميعا من حيث المدرك لا في ذلك ولا ريب اذن في حجية الجميع اين ذلك من القول به قبل حصول الانسداد المذكور وفيما لحظ الواقع من الجماعة القائلين باصالة حجية الظن بعد انسداد سبيل العلم بالواقع انما وقع من جهة عدم التمييز بين المرتبتين المذكورتين وعدم اعطاء التامل حقه فيما يقتضيه العقل من الامرين المفروضين ولا ريب في حصول الترتيب بين الصورتين وذلك بحمد الله تع واضح لا سترة عليه لمتامل ثم ان الدليل القاطع قائم على حجية الظنون الخاصة والمدارك المخصوصة وقد دل على ان هناك طريقا خاصا مقررا من صاحب الشريعة لاستنباط الاحكام الشرعية لا يجوز التعدي عنه في الحكم والافتاء ما دام التمكن منه حاصلا وما ذكره من اعتبار القطع في الاصول لا بد من حمله على ارادة هذه المسائل ونحوها من مسائل الاصول لو اراد بذلك ما يعم اصول الفقه فكيف يلتزم بانسداد سبيل العلم فيها والطريق عندنا هو الرجوع الى الكتاب والسنة حسب ما دلت النصوص المستفيضة بل المتواترة على اخذ الاحكام منهما والرجوع اليهما والتمسك بهما وهناك اخبار كثيرة متجاوزة عن حد التواتر دالة على حجية الكتاب كما ان اخبارا اخر دالة على حجية الاخبار المأثورة على حسب ما فصل القول فيه في محله ويدل عليه نص جريان الطريقة المألوفة من لدن زمان الائمة عم على العمل بالامرين بين الشيعة واخذ الاحكام منهما دون سائر الوجوه حسب ما تراه العامة الضالة والامر في رجوعهم الى الاخبار اوضح من الشمس في رابعة النهار فان عليها مدار المذهب ولا زال عمل الشيعة من زمن الائمة عم على الاخبار المأثورة بتوسط من يوثق به من الرواة ومع قيام القرينة الباعثة على الاعتماد عليها والظن بصدقها وان كان راويها مخالفا لاهل الحق كالسكوني واضرابه حسب ما نشاهده من طريقتهم ويؤيده حكاية الشيخ اتفاق العصابة على العمل باخبار جماعة ممن شأنهم كالسكوني وابن الدراج والطاطريين وبني فضال واضرابهم ويشير اليه الاجماع المحكي عن الجماعة المخصوصين وفيهم فاسد العقيدة ومن البين ان الصحيح في اصطلاح القدماء هو المعول عليه عندهم وقد ذكر الصدوق ان كل ما صححه شيخنا محمد بن الحسن بن الوليد فهو صحيح ظ في العادة ان مجرد تصحيحه لا يقتضي القطع بصدق الرواية فلا بد من حمله على حصول الاعتماد عليها من اجله فيما لاحظه ذلك وغيره مما يقف عليه المتتبع في كتب الرجال وغيرها مما ليس هنا موضع ذكره لا يبقى ريب وشبهة في كون الطريقة المستقيمة الجارية بينهم الكاشفة عن تقرير الائمة عم او قولهم على كون المدار في حجية الاخبار على حصول الوثوق والاعتماد بصدقها وحصول الظن الغالب بصدورها عنهم عم ويأتي ان شاء الله تفصيل القول فيه في محله فظهر ان الظن الخاص الذي نقول بالعمل به جعله الشارع طريقا الى معرفة احكامه هو الظن الحاصل من الرجوع الى الكتاب والسنة ولا نقول بحجية ظن سوى ذلك نعم هناك قواعد مستنبطة من الشرع واصول مقررة في الاخبار المأثورة يستفاد منها الاحكام حسب ما نصوا عليهم السلام عليه في الروايات من ان علينا القاء الاصول وعليكم بالتفريع فتلك ايضا مندرجة في السنة واما العقل والاجماع فهما مفيدان القطع وليسا من الادلة الظنية والمنقول بخبر الواحد انما نقول بحجيته لما دل من السنة على الحجية فقول الثقة والاعتماد عليه في الشريعة فهو ايضا مستفاد من السنة مأخوذ منها فان قلت ان حجية الكتاب قد وقع الخلاف فيها عن جماعة من الاخبارية مط ومن اخرى منهم بالنسبة الى ظواهره فغاية الامر تحصيل الظن الاجتهادي بحجيته مط ولا وجه لدعوى القطع فيها مع شيوع خلافهم والخلاف في حجية اخبار الآحاد معروف حتى ان السيد ره ادعى اجماعنا على عدم حجيتها بل وربما يدعى كونه من ضروريات مذهبنا كالمنع من العمل بالقياس عندنا ومع الغض عنه فالخلاف في تفاصيلها متداول بين الاصحاب سيما المتأخرين منهم فان منهم من يقتصر على العمل بالصحيح ومنهم من يقول بحجية الحسان ايضا ومنهم من يقول بحجية الموثق ايضا الى غير ذلك من الآراء المتفرقة ومع هذه المعركة العظمى من فحول العلماء كيف يعقل دعوى القطع فيهما هذا بالنسبة الى اصل الحجية واما بالنسبة الى الدلالة فالامر اظهر لوضوح ابتناء الامر فيها على الظن تارة من جهة ثبوت معاني الفاظها وتحصيل الاوضاع الحاصلة لها حين صدور الخطابات كوضع الفاظ العموم للعموم ووضع الامر للوجوب والنهي للتحريم مثلا الى غير ذلك من المباحث الخلافية المتعلقة بالاوضاع سواء كانت شخصية او نوعية وكثير من اوضاع الالفاظ مأخوذة من نقل الآحاد وتارة من جهة عدم التصرف في استعمال تلك الالفاظ بارادة خلاف حقائقها او طرو الاضمار او التخصيص والتقييد عليها الى غير ذلك وما يتخيل من قيام الاجماع على حجية الظنون المتعلقة بمباحث الالفاظ حتى على اطلاقه فمم وانما المسلم منه ما تعلق باستعمال المستعمل بارادة ظواهرها وعدم الخروج عن مقتضى اوضاعها بعد ثبوت الوضع الى ان يقوم القرينة على خلافه وليس ذلك ايضا على اطلاقه بل انما المسلم منه خصوص صورتين لا يتعدى عنهما لاختصاص الدليل بهما احدهما بالنسبة الى المخاطب بذلك الخطاب اذ عليه بناء اللغات وعليه يجري المخاطبات والمحاورات الدائرة بين الناس في جميع الالسنة من لدن آدم الى يومنا هذا كيف ولولا ذلك لكان تقرير اللغات لغوا اذ ليس مفادها غالبا الا الظن واما غيره ممن القي اليه الكلام سواء كان في ذلك العصر او الاعصار المتأخرة فلا يفيد الوجه المذكور حجية ظنه في فهم مراد ذلك المتكلم لعدم وقوع المخاطبة اياه وعدم كونه مقصودا بالافادة من العبارة فلا بد له من تحصيل فهم المخاطب فان امكن تحصيله على وجه اليقين فلا كلام والا كان الاعتماد على الظن موقوفا على قيام حجية الظن اذ لا دليل عليه بالخصوص يفيد القطع بحجيته والدليل المتقدم لا يجري بالنسبة اليه فينحصر الامر في الاعتماد عليه في الاندراج تحت ذلك الاصل ثانيهما ان يكون الكلام موضوعا لافهام من يصل اليه مط او لافهام من يصل اليه من صنف خاص فيكون مقصود المتكلم افادته والاستفادة منه ولا فرق بين من وقعت المخاطبة معه من الحاضرين الذين القي اليهم الكلام والغائبين والمعدومين

ممن يأتي في الاعصار اللاحقة الذين قصد استفادتهم من ذلك الكلام وان لم يكونوا مخاطبين بذلك الخطاب على جهة الحقيقة وذلك كصيغة التصنيف فان الظن الحاصل لهم من ذلك الكلام حجة بالنسبة الى الجميع في الوقوف على مراد المتكلم والطريقة المستمرة من اهل العرف قاضية بذلك بحيث لا مج ايم ولا ريب فيه وعليه يبتني في العادة فهم الكتب المصنفة والرسائل الواردة ونحوهما وشيء من الامرين المذكورين لا ينفعنا في المقام اما الاول فلعدم وقوع المشافهة معنا في شيء من الخطابات الواردة في الشريعة نعم لو قيل بعموم الخطاب للشفاهي لربما امكن القول به الا ان القول المذكور ضعيف حسبما تبين في محله اما الثاني فلعدم قيام دليل عليه كيف ولو فرض في المقام حصول القطع بالحجية ولا يتم ذلك الا مع قيام الدليل القاطع على كون تلك الخطابات من هذا القبيل بل من الظاهر خلافه بالنسبة الى الاخبار فان الظاهر ان خطابهم عليهم السلام لزرارة ومحمد بن مسلم مثلا لا يشمل غيره ولا يريد بحسب المخاطبة الا تفهيمه وان كان غيره مشاركا له في الحكم معه فان مجرد المشاركة لا يقتضي ارادة تفهيمه بذلك الخطاب حتى يكون الكلام الوارد منه بمنزلة كلام المصنفين وخطابهم المقصود منه افهام الجميع هذا الوجه وان لم يكن بعيدا بالنسبة الى الكتاب فان الظاهر كونه موضوعا لافهام الامة واستفادتهم منه بالتدبر فيه والتأمل في معانيه الى يوم القيمة على ما هو الظاهر من وضع الكتب ويستفاد من بعض الاخبار ايضا الا انه لم يقم عليه دليل قاطع فلا ايضا من دائرة الظن المطلق ولا دليل على حجية ذلك الظن المخصوص فلا فائدة في ادراج خطاباته تحت القسم المذكور الا مع اقامة الدليل القاطع عليه ولا بد دونه كما هو الواقع فظهر بما ذكرنا انه ليس شيء من الظنون الحاصلة عندنا مما قام الدليل على حجيته على سبيل السلب الكلي ولا يتم القول بحجية شيء منها الا بالدليل العام القاضي بحجية ظن المجتهد مطلقا هذا كله بالنسبة الى السند والدلالة ثم يأتي بعد ذلك ملاحظة التعارض الحاصل بينهما فانه لا يحصل دليل ظني خال عن المعارض بالمرة وعلاج التعارض بين الادلة من الامور الظنية في الاغلب والاخبار الواردة فيه مع كونها ظنية معارضة ايضا ولا يستفاد المقصود منها الا بالظن فهو ظن في ظن قلنا اما المناقشة في قطعية حجية الكتاب من جهة وقوع الخلاف فيها فهو وهن شيء لوضوح ان مجرد وقوع الخلاف في مسألة لا يقضي بكونها ظنية كيف واغلب المطالب الكلامية مما وقع الخلاف فيها من جماعة من العقلاء ومع ذلك فالحكم فيها من القطعيات وليس المدرك لحجية الكتاب منحصرا في الاجماع حتى يناقش فيه من جهة وجود الخلاف وعلى فرض انحصار دليله القطعي فيه ووجود الخلاف فيه من الجماعة فثبوت الاجماع بل قد يدعى قيام الضرورة عليه قد بلغت تلك المسألة في الوضوح مبلغا لا يلتفت معه الى الخلاف المذكور ولا الى الشبهة الواردة فيها واما السنة المروية والاخبار الواردة عن النبي والائمة عليهم السلام وان امكن المناقشة في بادي الرأي في كون حجيتها قطعية نظرا الى شيوع الخلاف فيها بيننا من قديم الزمان الا ان الطريقة التي قررناها في الرجوع اليها والاخذ بها هي التي استقرت عليه الشيعة من لدن زمان الائمة عليهم السلام بحيث يحصل القطع من التتبع فيها بكون ذلك ناشئا عن اجماع وان خالف فيه من خالف فان مجرد وجود الخلاف من جهة بعض الشبهات والتباس الامر على المخالف لا يقضي بكون المسألة ظنية حتى ان الاخباريين توهموا من ملاحظة ذلك كون الاخبار المأثورة عن الائمة عليهم السلام قطعية الصدور معلومة الورود عنهم عليهم السلام بحسب الواقع وهو خطأ في مقابلة التوهم المذكور الا انهم خلطوا بين معلوم الحجية ومعلوم الصدور والذي يثبت من ملاحظة طريقة السلف وعملهم الكاشف عن تقرير الائمة او تصريحهم هو القطع بالحجية وتقرير صاحب الشريعة تلك الطريقة موصلا الى الاحكام كما قررنا والاثبات الموضوعات الا العلم بالصدور انا ليس شيء من الوجوه المذكورة مفيدة له وقد فصل القول فيه في محله واما ما ذكر من المناقشة في حجية الظن المتعلق بالالفاظ فهو من شيء اذ جريان السيرة المستمرة من اصل اللغات على ذلك ايضا فكما ان المخاطب يحمل الكلام على ظاهره حتى يتبين المخرج عنه كذا غيره حسبما هو ظاهر من ملاحظة طريقة الناس في فهم ما يسمعونه من الاقوال المحكية والخطابات المنقولة وقد ملئت منه كتب التواريخ وغيرها ولا يتوقف احد في فهمها وحملها على ظواهرها فحجة القول بحجية مطلق الظن وجوه احدها وهو اقواها واظهرها ما اشار اليه جماعة منهم وتقريره على ما ذكره بعض المحققين منهم ان باب العلم بالاحكام الشرعية منسد في امثال زماننا الا في نادر من الاحكام مما نص به الضرورة وقام عليه اجماع الامة او الفرقة او ثبت بالتواتر المعنوي عن النبي او الائمة عليهم السلام وليس ذلك الا في قليل من الاحكام ومع ذلك فلا يثبت بها في الغالب الا الامور الاجمالية فلا بد في معرفة التفصيل من الرجوع الى سائر الادلة وشيء منها لا يفيد العلم غالبا لعدم خلوها عن الظن من جهة او جهات ح فيتعين العمل بالظن لقيام الاجماع بل الضرورة على مشاركتنا مع الحاضرين في التكاليف وكونه اقرب الى العلم قلت وتوضيح ذلك ان هناك مقدمات يتفرع عليها حجية مطلق الظن احدها ان التكاليف الشرعية ثابتة بالنسبة الينا ولم يسقط العمل بالاحكام الشرعية عنا فنحن مكلفون بالاحكام مشاركون للموجودين في زمن النبي والائمة عليهم السلام وهذه المقدمة قد قام عليها اجماع الامة بل قضت به الضرورة الدينية ثانيها ان الطريق الى معرفة تلك الاحكام هو العلم مع امكان تحصيله ولا يجوز الاخذ بمجرد الظن والتخمين وسائر الوجوه ماعدا اليقين كما عرفت وذلك مما نص عليه مقتضى العقل والنقل ثالثها ان طريق العلم بالاحكام الشرعية منسد في امثال هذه الازمنة الا في نادر منها لوضوح ان معظم ادلة الاحكام ظنية وما يفيد القطع منها انما يدل غالبا على امور اجمالية يفتقر تفاصيلها الى اعمال الادلة الظنية وقد فرضنا اصل المسألة في هذه الصورة رابعها انه لا ترجيح عند العقل بين الظنون من حيث المدرك والمستند لو فقد الرجوع الى الادلة الشرعية اذ لم يقم دليل قاطع على حجية شيء منها بالخصوص ولو سلم قيام الدليل القاطع على حجية البعض كنصوص الكتاب وبعض اقسام اخبار الاحاد فليس في ذلك ما يكتفى به في معرفة الاحكام بحيث لا يلزم مع الاقتصار عليه الخروج عن الدين فلا بد اذن من الرجوع الى غيرها وليس هناك دليل قاطع على حجية ظن بالخصوص فيتساوى بقية الظنون في ذلك اذا تمهدت هذه المقدمات فنقول قضية المقدمة الاولى والثالثة انتقال التكليف الى العمل بغير العلم والا لزم التكليف بغير المقدور وقضية المقدمة الثانية كون المرجح هو الظن اذ هو الاقرب الى العلم في تحصيل الواقع بل نقول انه بمنزلة بعض منه اذ الاعتقاد يتكامل الى ان ينتهي الى حد اليقين فاذا تعذر القدر الزائد وجب الاخذ بما دونه وهكذا ولذا يجب مراعاة اقوى الظنون فالاقوى من غير فرق بين الظنون المخصوصة وغيرها اذ تخصيص بعض بالحجية دون الباقي ترجيح من غير مرجح فيتساوى الجميع الا ان يقوم دليل على المنع من العمل ببعضها فان قلت ان قضية الدليل المذكور حجية اقوى الظنون مما يمكن تحصيل اكثر الاحكام به بحيث لا يلزم من الاقتصار عليه الخروج عن الدين لكونه الاقرب الى العلم فلا يثبت به حجية ما دونه من مراتب الظنون فان نسبتها الى ذلك الظن كنسبة الظن الى العلم فالقائم مقام العلم هو تلك المرتبة من الظن دون ما دونه من المراتب وعدم حصول تلك المرتبة في خصوص بعض المسائل لا يقضي بحجية ما دونها انه ليس في ترك العمل بها اذن خروج عن الدين وايضا بعد بطلان احتمال الترجيح بين الظنون نظرا الى انتفاء المرجح لا يتعين الاخذ بالجميع لجواز البناء على التخيير وايضا الاخذ بالجميع ترجيح لاحد المحتملات من غير مرجح اذ كما يحتمل

بحجية البعض دون البعض كذا يحتمل حجية الجميع فكما انه لا مرجح لحجية البعض كذا لا مرجح لحجية الكل قلت اما الاول فمدفوع بوضوح بطلان الاحتمال المذكور لاتفاق العلماء على خلافه فلذا لم يؤخذ بطلانه في الاحتجاج لكونه مفروغا عنه في المقام ومع ملاحظة ذلك يتم ما ذكرناه من التفريع واما الثاني فبان احتمال التخيير بين الظنون مدفوع باستحالته فان تعارض الظنين كتعارض العلمين غير ممكن اذ مع رجحان احد الجانبين يكون الآخر وهما وانما يعقل التعارض بين المظنين وهو غير محل الكلام ومع الغض عن ذلك فالبناء على التخيير بين الظنون مما لم يقل به احد في المقام فهو مدفوع ايضا بالاجماع ولو اريد به التخيير في القول بحجية انواع الظنون المتعلقة بالمسائل المختلفة بان يكتفى ببعضها مما يتم به نظام الاحكام بحيث لا يلزم معه الخروج عن الدين فيتخير في تعيين ذلك البعض وترك غيره فهو وان امكن تصوره في الخارج الا انه بين الفساد ايضا بالاجماع بل الضرورة واما الثالث فبان الثابت من الدليل المذكور مع قطع النظر عن المقدمة الاخيرة هو حجية الظن في الجملة وحيث لا دليل على اعتبار خصوص بعض الظنون دون غيره وكانت الطرق الظنية متساوية في نظر العقل مع قيام الضرورة على الاخذ بالظن لزم مراعاة نفس المظنة من غير اعتبار الخصوصية مأخذا لعدم امكان اعتبارها من جهة بطلان الترجيح من غير مرجح فلو لم اعتبر كل ظن حسبما ورد ناولنا في ذلك ترجيحا لحجية الجميع عنده ودوران الامر بينها وبين حجية البعض من غير مرجح بل قول به من جهة قيام الدليل عليه كما عرفت هذا ويمكن الايراد على الدليل المذكور بوجوه احدها منع المقدمة الاولى بان يقال المراد ببقاء التكليف والمشاركة مع الحاضرين في التكليف اما التكاليف الواقعية الاولية او التكاليف الظاهرية المتعلقة بالمكلفين بالفعل في ظاهر الشريعة بان يكونوا مخاطبين فعلا على نحو خطابهم والاول مسلم الا انه لا يفيد كوننا مكلفين بها فعلا وانما يفيد تعلقها بنا على فرض اطلاعنا عليه وعلمنا بها اذ ليست التكاليف الواقعية الا خطابات شأنية وانما يتعلق بالمكلفين فعلا اذا استجمع شرائط التكليف حسبما فصل في محله والثاني ممنوع بل فاسد ضرورة اختلاف تلك التكاليف باختلاف الآراء الا ترى ان كل مجتهد ومقلده مكلف بما ادى اليه اجتهاده مع ما بين المجتهدين من الاختلافات الشديدة في المسائل فلسنا مكلفين فعلا بجميع ما كلفوا به كذلك قطعا والحاصل ان المشاركة في التكاليف الواقعية الاولية لا يفيد تكليفنا بها فعلا حتى تدرج بعد انسداد باب العلم بها الى الظن والمشاركة في التكاليف الظاهرية الفعلية ممنوع بل ما علم من كونهم مكلفين ظاهرا بالتكاليف الواقعية لتمكنهم من تحصيل العلم لا يقتضي بكوننا مكلفين بتلك الاحكام حتى يتنزل بعد انسداد باب العلم بها الى ظنها اذ قد يكون تكليفنا الظاهري امرا آخر فيه ان الحكم الظاهري التكليفي هو الحكم الواقعي في نظر المكلف وبحسب معتقده وليس حكما آخر متعلقا بالمكلف مع قطع النظر عن انطباقه مع الواقعي لبقائه بل سقوط الاول لثبوت الثاني بل انما يثبت الحكم الظاهري من جهة ثبوت التكليف بالواقع وعدم سقوطه عن المكلف فيضطر الى تحصيل الواقع فيكون ما حصله حكما ظاهريا متعلقا به فعلا فان طابق الواقع بحسب الواقع كان واقعيا ايضا والا كان ظاهريا محضا قائما مقام الواقع وبه يسقط تكليفه بالواقع بالنظر الى الواقع وان كان مكلفا به في الظاهر معتقدا كونه ما يأتي به الواقع فليس الحكم الظاهري امرا ثابتا استقلالا مع قطع النظر عن ثبوت التكليف بالواقع وكونه هو الواقع والا لكان ذلك ايضا حكما واقعيا مستقلا نعم قد يكون الحكم الظاهري بالنسبة الى المكلف امرا مخالفا للواقع مع العلم بمخالفته كما اذا لم يتمكن من استعلام الحال ولم يكن له طريق في الخروج عن عهدة التكليف فانه يرتفع عنه ذلك التكليف في الظاهر ويحكم ببراءة ذمته مع علمه بخلافه وقد يكون مع الظن او الشك في المخالفة كما اذا دار العمل بين الوجوب والندب وظن كونه واجبا من غير طريق شرعي او شك فيه فانه ينفي الوجوب بالاصل ويحكم بالاستحباب مع عدم الظن بكونه واقعيا لكن ذلك كله في مقام رفع الحكم والتكليف لا في مقام اثبات الحكم وان لزم ثبوت حكم شرعي ظاهر في الاخيرين وذلك في الحقيقة طريق شرعي للحكم بكونه الواقع بالنسبة الى ذلك المكلف وان لم يثبت به الواقع لا علما ولا ظنا فان الطريق الى الحكم بالشيء شرعا غير الطريق الى نفس ذلك الشيء ويعرف ذلك بملاحظة الطرق المقررة للموضوعات فانه انما يستفاد منها الحكم شرعا بثبوتها الا انه يحصل هناك اعتقاد بحصولها في الواقع والمقصود هو الاول وهو المراد بكونه شيء طريقا الى الواقع وانما يتفرع عليه الحكم المنوط بالواقع من جهة الحكم بثبوت ذلك في الواقع اذا تقرر ذلك فنقول لما كانت التكاليف الواقعية ثابتة على المكلفين بالنظر الى الواقع ولم يمكن القول بسقوطها عنا بالمرة كان الواجب حصول الطريق لنا اليها ولما لم يكن هناك طريق قطعي ثابت عن الشارع وجب الاخذ بالظن بمقتضى العقل الى آخر ما ذكرنا فان كان المظنون مطابقا للواقع فلا كلام والا كان التكليف بالواقع ساقطا عنا بحسب الواقع وكان ذلك حكما ثانويا قائما مقام الاول بالنظر الى الواقع ايضا وان كان مكلفا به في الظاهر من حيث انه الواقع فالقول بان الاشتراك في التكاليف الواقعية لا يقتضي ثبوتها بالنسبة الينا وتعلقها بنا ان اريد به عدم اقتضائها الحكم باشتغال ذمتنا بالواقع ولزوم تفريغها عنه فهو بين الفساد كيف والمفروض قضاء الاجماع والضرورة به وان اريد به عدم اقتضائه تعيين تلك التكاليف علينا بحسب الواقع مع عدم ايصال الطريق المقرر في الظاهر الايصال اليها بالنظر الى الواقع فمسلم ولا منافاة فيه لما نحن بصدده بما نحن في المقام بان الانتقال من العلم الى غيره من جهة انسداد سبيل العلم انما يلزم في حكم العقل اذا سلم بقاء تلك التكاليف بعد فرض انسداد سبيل العلم بها وهو في محل المنع لاحتمال القول بسقوطها مع عدم التمكن من العلم بها لانتفاء الطريق الى الوصول اليها وعدم ثبوت كون الطريق شرعيا قاضيا بثبوتها وهو بمكان من الوهن والسقوط اذ المقدمة القائمة ببقاء التكاليف الشرعية في الجملة وعدم سقوطها عن المكلفين بالمرة قد دل عليها اجماع الامة بل الضرورة والاقتصار على القدر المعلوم من التكاليف يوجب هدم الشريعة وسقوط معظم التكاليف عن الامة ويمكن ان يقرر المقدمة المذكورة بتقرير ابين واوضح لا مجال فيها للمنع المذكور ويقوم مقام المقدمتين المفروضتين بان يقال انه قد دل الاجماع القطعي بل الامة بل الضرورة الدينية على ثبوت الاحكام بالنسبة الينا يزيد تفصيلها عما قامت عليها الادلة القطعية التفصيلية على خصوصها بحيث لو اقتصرنا على مقدار المقطوع به من التفاصيل وتركنا العمل بالباقي لتركنا كثيرا مما كلفنا به قطعا اذ ليس المقطوع به من الاحكام على سبيل التفصيل الا اقل قليل وثبوت هذا القدر من التكليف كاف في اثبات المقصود وان منع مانع من توجه جميع الاحكام الواقعية الثابتة في اصل الشريعة الينا فلا حاجة الى اخذ هذا مقدمة في الدليل ليتمسك في دفعه بالوجه المتقدم هذا ويمكن الايراد في المقام بانه كما قرر الشارع احكاما واقعية كذا قرر طرقا للوصول اليها عند انسداد باب العلم بها او قيام الحرج في التكليف بتحصيل اليقين بخصوصياتها فيكون مؤداها هو المكلف به في الظاهر سواء حصل بها الايصال الى الواقع او لا وتقرير تلك الطرق المذكورة مما لا ينبغي الريب بعد الحكم ببقاء التكليف سواء كان ذلك هو مطلق الظن كما يقوله المستدل او الظن الخاص كما

ذهب اليه

ذهب اليه غيره وح فلا بد من تحصيل العلم بذلك الطريق مع الامكان كما هو الشان في غيره من الاحكام المقررة فاذا انسد سبيل العلم بما قرره حسبما يدعيه المستدل من عدم قيام دليل قاطع على حجية شيء من الظنيات الخاصة وعدم افادة شيء من الادلة المنصوبة لزم الرجوع الى الظن بتحصيل ما هو الاقرب الى العلم حسبما قررناه فيجب الاخذ بما يظن كونه طريقا منصوبا من الشارع لا بمستنبطات الواقع ويكون مؤداه هو الحكم الظاهري في الظ فالواجب علينا اولا تحصيل العلم بما جعله طريقا عند انسداد باب العلم وبعد انسداد سبيل العلم به يجب الانتقال الى الظن به واين ذلك من الانتقال الى الظن بالواقع في خصوصيات المسائل كما ذكره المستدل فالحاصل انه لا تكليف بالاحكام الواقعية الا بالطريق المقرر عند صاحب الشريعة سواء كان هو العلم او غيره فالمكلف به في الظ ليس سوى الطريق فاذا انسد سبيل العلم بالطريق كما اعترف به المستدل فلا بد من الانتقال الى الظن بما هو مؤداه دون الظن بالواقع كما هو متعلق المستدل كذا لا ملازمة بين الامرين كما لا يخفى فان قلت ان الانتقال الى الظن بما جعله طريقا الى الواقع انما يلزم في حكم العقل اذا علم بقاء التكليف بالاخذ بالطريق المقرر ولا دليل عليه بعد انسداد سبيل العلم به اذ لا ضرورة قاضية به كما قضت ببقاء التكليف في الجملة قلت الاخذ بطريق ما مما لا مناص عنه في استنباط الاحكام فلا بد من طريق مقرر عند الشارع بحسب الواقع لمعرفة الاحكام والوصول اليها ولو مع انسداد باب العلم بنفس الطريق الى الاستنباط اذ لا مناص عن العمل ولا عن الاخذ بطريق من الطرق وح فاذا لم يمكن العلم بذلك الطريق تعين الاخذ بظنه حسبما قرر في الدليل المذكور والحاصل ان للشارع ح طريقا لمعرفة الاحكام اذ المفروض عدم سقوط التكليف بها فاذا انسد سبيل العلم به تعين الاخذ بظنه فما ذكر في الايراد من احتمال سقوط التكليف بالاخذ بالطريق المقرر ان اريد به سقوط الاخذ بالطريق المقرر مط فهو واضح الفساد فانه لا يقوم ذلك الاحتمال الا اذا احتمل سقوط التكليف بغير المعلومات واما مع بقائه فلا يعقل سقوط التكليف بالاخذ بطريق موصل اليها في حكم الشرع اذ لا بد من طريق يوافق رضاه وهو المراد من الطريق المقرر مضافا الى انه بعد تسليم طريق مقرر من الشارع من اول الامر وعلم المكلف به اجمالا لا يجوز عند العقل ترك الاخذ به مط مع عدم ثبوت سقوط الاخذ به بل يحكم ح بتقديم الاخذ بالظن به عند انسداد سبيل العلم اليه على ترك الاخذ بمجرد احتمال سقوطه مع ظن خلافه فيقدم الظن ح عند انسداد باب العلم قطعا اخذا بما هو الاقوى والاحرى والاقرب الى الواقع مع عدم امكان العلم به ثانيهما ان ما ذكر في المقدمة الثانية من ان الطريق الى الوصول الى الاحكام هو العلم مع الامكان ان اريد به ان الطريق اولا الى الواقع هو ما يعلم معه باداء التكليف في ظ الشريعة وحصول الفراغ عن الاشتغال في حكم الشرع فمسلم ولا يلزم منه بعد انسداد طريق العلم به ولو باعتبار اداء المكلف به بحسب الواقع نظرا الى توقف اليقين بالفراغ عليه مع عدم قيام دليل على الاكتفاء بغيره من ساير الطرق الا الرجوع الى الظن بما جعله الشارع طريقا الى معرفة ما كلف به فيقوم ذلك مقام العلم به بل يحصل منه العلم ايض بعد ملاحظة ذلك وان كان في المرتبة الثانية ولا ربط لذلك بحجية الظن المتعلق بخصوصيات الاحكام كما هو مقصد المستدل وان اريد ان الطريق اولا هو العلم بالاحكام الواقعية فينتقل بعد انسداد سبيله مع العلم ببقاء التكليف الى الاخذ بالظن بها فهو ممنوع بل القدر اللازم اولا هو ما عرفت من العلم باداء التكليف شرعا كما مر تفصيل القول فيه وكون الطريق المقرر اولا في الشريعة هو العلم بالاحكام الواقعية ممنوع وليس في الشرع ما يدل على لزوم تحصيل العلم بكل الاحكام الواقعية بل الظ انه مما لم يقع التكليف به مع انفتاح طريق العلم لما في اناطة التكليف به من الحرج التام بالنسبة الى عامة الانام بل المقرر من الشارع طرق خاصة لاخذ الاحكام كما قرر طرقا خاصة للحكم بالموضوعات التي اناط بها الاحكام ونزلها منزلة العلم بها وقد مر تفصيل القول في تضعيف ما قد يتوهم من اناطة التكليف بالواقع وانه لا بد من القطع بالواقع في خصوصيات المسائل وعدم الاكتفاء بالطرق الظنية الا بعد انسداد سبيل العلم كما هو مبنى الاحتجاج المذكور ومحصل الكلام ان الطريق اولا الى الواقع هو ما قرره الشارع وجعله طريقا الى العلم بتفريغ الذمة لا نفس العلم باداء الواقع ولذا اذا علمنا ذلك صح البناء عليه قطعا ولو مع انفتاح باب العلم بالواقع فعدم وجوب مراعات القطع بالواقع اذا حصل القطع بتفريغ الذمة في ظ الشريعة اقوى شاهد على ما قلنا نعم اذا انسد علينا الطريق المذكور تعين العمل بما يعلم معه باداء الواقع مع امكانه نظرا الى عدم قيام دليل على حصول البراءة بغيره وقضاء اليقين بالشغل باليقين بالفراغ في حكم العقل لا لتعين ذلك بخصوصه بالاصالة لما بانه لك من جهة الجهل بحصول الفراغ من حكم الشرع بغيره فاذا انسد علينا ذلك تعين الاخذ بالطريق الذي يظن كونه طريقا الى تفريغ الذمة ومرجع في نظر العقل جعله الشارع سبيلا الى معرفة التكليف وثبوت الحكم في ظ الشريعة فيقدم ذلك على مطلق الظن المتعلق بالواقع الخالي عن الظن بكونه المكلف به في الظ فكما انه لو علم هناك طريق مقرر من الشرع في معرفة تفريغ الذمة كان ذلك هو المتبع في اداء التكليف وصح تقديمه على الاخذ بما يفيد العلم بالبراءة الواقعية فكذا لو كان هناك ظن بالطريق المقرر قدم على ما يظن معه الاتيان بما هو الواقع غاية ان هناك فرقا بينهما من حيث ان الاخذ بالطريق المعلوم جائز هناك ايض مع عدم منع الشرع من الاخذ به نظرا الى استقلال العقل في الحكم برجحان الاخذ بالاحتياط ما لم يمنع منه مانع وهنا لا يجوز الاخذ بمجرد الظن المتعلق بالواقع من دون ظن بكونه الطريق الى تفريغ الذمة لما عرفت من ان الملحوظ في نظر العقل اولا هو المعرفة بفراغ الذمة في ظ الشريعة وحيث تعذر العلم به كان باب الظن به مفتوحا لا وجه لعدم الاتيان بمقتضاه والاخذ بالمشكوك او الموهوم من حيث الاخذ وان كان هناك ظن باداء الواقع والحاصل ان الاتيان بما هو معلوم يقضي بالعلم باداء تكليفه بحسب الشرع ولو مع العلم بما جعله الشارع طريقا الى الواقع بخلاف الاتيان بما يظن مطابقته للواقع بعد انسداد باب العلم اذ لا يستلزم ذلك الظن باداء ما كلف به في ظ الشريعة من الرجوع الى الطريق المقرر لكشف الواقع لما عرفت من جواز حصول الظن بالواقع والقطع بعدم كونه طريقا في الشريعة الى الواقع كما في ظن القياس وقد يظن عدمه كما في ظن الشهرة لقيام الشهرة على عدم الاعتداد به في الشريعة وقد يشك فيه كما في بعض الظنون المشكوك حجيتها وجواز الاخذ بها ولا ترجيح في نظر العقل لجواز الاعتماد عليها في الشريعة على عدمه فظهر انه لا ملازمة بين الظن بالواقع والظن بكون الاخذ بذلك المظنون هو المكلف به في الشريعة والحجة علينا في استنباط الحكم الشرعي بمقتضى الدليل المذكور هو الظن الثاني دون الاول كما يقتضي الدليل المذكور وسيأتي تتمة الكلام في ذلك انش ثالثها المنع من المقدمة الثالثة لامكان المناقشة فيها بانه ان اريد بانسداد سبيل العلم بالاحكام انسداد سبيل المعرفة بنفس الاحكام الشرعية على سبيل التفصيل فمسلم ولا يقضي ذلك بالانتقال الى الظن اذ الواجب على المكلف بعد تعين الاشتغال بالاحكام الشرعية في الجملة هو تحصيل اليقين بالفراغ منها ولا يتوقف ذلك على تحصيل اليقين بحكم المسألة لينتقل بعد انسداد سبيله الى الظن به وان اريد به انسداد سبيل العلم باداء التكاليف الشرعية والخروج

زعمنها

بحكمه

عن عهدته فانه كما يمكن العلم بالفراغ بتحصيل العلم بالمسئلة والجري على مقتضاه كذا يمكن بتحصيله بمراعاة الاحتياط في الغالب ولو بتكرار العمل وكثير مما لا يمكن فيه ذلك لا مانع من القول بسقوط التكليف بالنسبة اليه اذ لا يلزم من البناء عليه خروج عن الدين فان معظم الواجبات والمحرمات معلومة بالضرورة او الاجماع غاية الامر عدم قيام الدليل القاطع على تفاصيل تلك الجهات وتحصيل القطع باداء الواجبات ممكن في الغالب اذ الامر يقطع باندراجه في الطبيعة المطلوبة وفي ترك المحرمات قد يبنى ايضا على الاحتياط وقد يقتصر على القدر المتيقن على اختلاف المقامات ومع عدم جريان الاحتياط في بعض المقامات مع العلم ببقاء التكليف فلا اقل من لزوم مراعاته فيما يمكن فيه المراعات لامكان تحصيل اليقين بالنسبة اليه فلا وجه للرجوع فيه الى الظن لما عرفت من ان المناط في تحصيل اليقين هو اليقين باداء التكليف دون اليقين بحكم المسئلة لينتقل الى الظن به بعد انسداد سبيله فلا يتم القول بلزوم الرجوع الى الظن بالحكم بعد انسداد سبيل العلم به كما هو المدعى ولو سلم توقف الخروج عن عهدة التكليف على العلم بالحكم في بعض المقامات مع القطع ببقاء التكليف فغاية الامر القول بحجية الظن هناك واين ذلك من المدعى ودعوى عدم القول بالفصل بعد ثبوت حجية الظن فيه مط محل تامل على انه غير ماخوذ في الاحتجاج مضافا الى ان مقتضى ما سلمنا من لزوم تحصيل العلم بالفراغ هو الانتقال بعد انسداد سبيله الى ما هو الاقرب الى اليقين بالفراغ فيجب مراعات الاحرى في تحصيل الواقع ولا ملازمة بينه وبين الاخذ بما يظن من الاحكام فغاية الامر ان يكون الواجب فيما لا يمكن فيه تحصيل العلم بالفراغ من مراعاة الاحتياط او العلم بالحكم والجري على مقتضاه ان ينتقل الى ما يكون الظن بالفراغ معه اقوى ويكون الحكم بتحصيل الواقع مع مراعاته احرى وهو غير الاخذ بما هو المظنون في حكم المسئلة كما هو المدعى نعم لو توقف حصوله على مراعاته في بعض المقامات فغاية الامر ثبوت حجية الظن في ذلك المقام لو تحقق حصوله في الخارج وثبت بقاء التكليف به من ضرورة او اجماع وما قد يق من عدم قيام دليل على وجوب الاحتياط مدفوع بان هذا الدليل على فرض صحته كاف فيه فان مقتضاه كما عرفت وجوب تحصيل القطع بالفراغ مع الامكان ولا ريب في حصوله بمراعات الاحتياط وما قد يتراءى من وقوع الاختلاف في جواز الاحتياط المخالف للحلي فيه حيث عزى اليه القول بكونه تشريعا محرما فكيف يكون القطع بكونه بجنسه مع مخالفته ومن انه لا يمكن مراعاته في معظم العبادات لوقوع الخلاف في وجوب كثير من اجزائها واستحبابها فلا بد مع مراعاته القول باعتبار الوجه من تكرار العمل وهو موصل في الغالب الى حد لا يمكن الفراغ منه موهون بان طريق العلم غير منسد في هاتين المسئلتين لقطع العقول بحسن الاحتياط في تفريغ الذمة بل والقطع به بملاحظة ما ورد في الشرع ومجرد وقوع الخلاف في مسئلة لا يقضي بعدم امكان تحصيل القطع فيها على انه خلافه في حال الفرض اعني ما اذا انسد باب العلم بالحكم وانحصر طريق العلم بتفريغ الذمة في الاحتياط مع عدم قيام الدليل على حجية الظن بل الظ خلافه وكذا الحال في المسئلة الثانية فان القول بوجوب نية الوجه في الاجزاء موهون جدا بل مقطوع بفساده سيما بعد عدم امكان تحصيل القطع وعدم قيام دليل على الاكتفاء بالظن ومع الغض عن ذلك فبعد وجوب تحصيل العلم بالفراغ وكون الاحتياط طريقا الى العلم لانحصار الطريق فيه يجب البناء عليه معه يكون الاتيان بالاجزاء الدائرة بين الوجوب والندب مثلا واجبا فلا بد على القول باعتبار نية الوجه من ادائها على جهة الوجوب فلا حاجة الى التكرار وما قد يتخيل من اتفاق الاصحاب على عدم وجوب الاخذ بالاحتياط في جميع المقامات اعني في مقام الجهل بالتكليف الايجابي والتحريمي او الشك في المكلف به ايجابا او وضعا فكيف يمكن الالتزام في الجميع مدفوع بالالتزام به في محل الاجماع فيتمسك فيه بالاصل والحاصل ان الامر دائر في المقام بين القول بسقوط التكليف من جهة الاصل او الاخذ بالاحتياط فيما دل على خلافه الادلة الظنية في الجملة لاتفاق القائل باصالة الظن والقائل بالظنون المخصوصة عليه الا ان كون الاتفاق المذكور حجة شرعية محل تامل لوضوح المناقشة في كشفه عن قول الحجة كما لا يخفى على انهم انما قالوا به من جهة قيام الادلة عندهم على حجية ما سواه من وجوه الادلة فاذا فرض عدم قيام دليل عليه عندنا وعدم صحة ما ذكروه من الادلة فكيف يجعل الاتفاق المذكور دليلا على المنع مع اختلاف الحال اذ عدم حجيته مع قيام الدليل غير عدمها مع عدم قيامه وهو ظ والقول بان الاخذ بالاحتياط موجب للعسر والحرج محل منع كيف والعمل به متعين بالنسبة الى من لم يتمكن من الرجوع الى الطرق المقررة للاستنباط ولا الى العالم المستنبط للاحكام عن تلك الادلة اذا امكنه تحصيل الاحتياط في المسئلة كما فصل القول فيه في مباحث الاجتهاد والتقليد فلو كان ذلك حرجا منفيا في الشريعة لما وقع التكليف به ومع عدم تسليمه فالقول برفع العسر والحرج مط مبني على العمل باطلاق ما دل عليه من الادلة الشرعية وهو استناد الى الظن وقد تقرر ان الرجوع الى الاصل في غير ما يمكن فيه تحصيل القطع ولو بمراعات الاحتياط رجوع الى الظن ايضا فكيف يصح الرجوع اليه في التخلص عن الاخذ بالظن ويدفعه ان الاخذ بالاصل ليس من جهة حصول الظن به اذ قد لا يحصل منه الظن في المقام وانما الاخذ به من جهة انسداد طريق الوصول الى التكليف على العلم وعدم قيام دليل على الرجوع الى غيره فيندفع التكليف لانتفاء السبيل اليه فهو في الحقيقة دفع للتكليف لا اثبات له ومع ذلك فهو رجوع الى العلم نظرا الى الوجه المذكور دون الظن وبعد الغض عن ذلك فالملحوظ في المقام هو الايراد على الدليل المذكور والماخوذ فيه ابطال الرجوع الى الاصل من جهة ان فيه خروجا عما علم ثبوته في الدين وقد قررنا انه لا يلزم ذلك والقول بانه رجوع الى الظن على فرض تسليمه كلام اخر غير ماخوذ في الاحتجاج وبما قررنا يظهر الجواب عما قد يتوهم انا ان سلمنا جريان الاحتياط في اعمال نفسه فلا يمكن جريانه بالنسبة الى بناء الحكم لغيره اذ من البين وجوب ذلك ايضا ولا اقتضاء في ذلك على بيان الاحتياط من غير بيان للحكم مع طلب السائل له وطلبه بالحكم من الادلة الظنية مشكل على انه قد لا يتمكن من ذلك ايضا كما اذا دار مال بين يتيمين او غائبين او يتيم وغائب ونحو ذلك والسكوت عن الفتوى وترك التعرض له مشكل ايضا اذ قد يكون محرما باعثا على تلف مال اليتيم او الغائب فان الالتزام بجميع ذلك في خصوص تلك المقامات لا يوجب الخروج عما يقطع به من التكليف المتعلق بها في الشريعة مما دلت عليه الضرورة ونحوها حسبما بني عليه تقرير الدليل المذكور نعم لو قرر الاحتجاج بنحو اخر امكن جريان الكلام المذكور وسيشير اليه تتمة هذا وقد ذكر ايضا في المقام ايرادا على الدليل المذكور بان تسليم انسداد باب العلم غير مفيد في ثبوت المرام والانتقال الى الظن في تحصيل الاحكام لامكان الاقتصار على المعلوم مما دل عليه الضرورة والاجماع وينفي ما عداه بالاصل لا لافادته الظن بل لحكم العقل بانه لا يثبت علينا تكليف الا بالعلم او بظن قام عليه دليل علمي وفيما انتفى الامران يحكم العقل ببراءة الذمة قال ويؤكد ذلك ما ورد من النهي عن اتباع الظن وعلى هذا فاذا لم يحصل العلم به على احد الوجوه وكان لنا مندوحة عنه كغسل الجمعة فالامر سهل للحكم اذن بجواز تركه وان لم يكن

كذا وجد والظاهر [illegible] لاختلاف فيه ظاهرا

لكن

كك كالجهر بالتسمية او الاخفات بها في الصلوة الاخفاتية فانه مع وجوب اصل التسمية بالاجماع وقع الخلاف في تعيين احدى الكيفيتين وح نقول ان
قضية حكم العقل هو البناء على التخيير لعدم ثبوت الخصوصية عندنا فلا حرج علينا في فعل شيء منهما الى ان يقوم دليل على التعيين قلت وانت خبير
بانه ليس مبنى الاستدلال على الانسداد الى مجرد انسداد باب العلم حتى يورد عليه بان انسداد طريق العلم لا يوجب العمل بالظن بل اعتبر معه قيام الاجماع والضرورة
على بقاء الدين والشريعة والمفروض في المقدمة القائلة بانسداد باب العلم بالاحكام على نحو يحصل به نظام الشريعة ويرتفع به القطع الحاصل من الاجماع
كان الظاهر هكذا من باب القطع
والضرورة المفروضة مسدود وقطعا وح بعد تسليم الانسداد وعدم التعرض لدفعه في المقام كيف يقال بل ذلك بالاكتفاء بما دل عليه الضرورة والاجماع والرجوع
فيما عداها الى الاصل والمفروض لزوم انهدام الشريعة مع الاقتصار على ذلك كما عرفت ويمكن ان يقال ان ذلك انما يتم اذا قلنا بعدم جريان الاصل المذكور في العبادات
المجملة مطلقا او فيما اذا كان اجزاء بعضها منوطا بالبعض مع تعين اجزائها وشرائطها على سبيل التفصيل اذ لا يصح الاقتصار على القدر المتيقن من الاجزاء لعدم
العلم بكونه هو المكلف به ولا الحكم بسقوط الكل من جهة عدم تعين المكلف به لما فيه من الخروج عن ضرورة الدين واما ان قلنا بجريان الاصل فيها كما هو
مختار البعض بناء على ان التكليف انما يتعلق بالمكلف بمقدار علمه ولا يتعلق بنا التكليف بالمجهول الا بمقدار ما وصل الينا من البيان فلا يجب علينا الا
الاتيان بما يفي به الادلة القاطعة من الاجزاء والشرائط اذ المفروض كون القطع هو الطريق في البيان وعدم ثبوت حصول البيان بغيره ولا قطع لنا بعد الاقتصار
على ذلك بوجوب جزء او شرط اخر اذ لم يقم ضرورة ولا اجماع ونحوهما من الادلة القاطعة على اعتبار شيء مما وقع الخلاف فيه من الاجزاء والشرائط ولو في الجملة وما فيه
من حصول القطع اجمالا بوجوب اجزاء اخر غير ما دلت عليه الادلة القاطعة بين السقوط بعد ملاحظة الحال في العبادات من الطهارة والصلوة والصوم والزكوة
وغيرها ومع الغض عن ذلك وتسليم حصول علم اجمالي بذلك فانما المعلوم اعتبار جزء او شرط كك بحسب الواقع واما تعلق ذلك بنا مع عدم ظهور طريق
اليه مما لم يقم عليه اجماع ولا غيره فاي مانع من نفيه بالقاعدة المذكورة وان علم كون الحكم الواقعي الاولي خلافه لوضوح جريان اصالة البراءة مع العلم الاجمالي
باشتغال الذمة بحسب الواقع اذا لم يكن هناك طريق اليه وقد يشكل الحال في المقام في القضاء والافتاء سيما في مسائل المعاملات لدوران الامر بين محذورين
لكن الذي يقتضيه القاعدة المذكورة هو الحكم بعدم تعلق وجوب القضاء والافتاء بنا الا فيما ثبت وجوبه علينا بالدليل القاطع اخذا بمقتضى القاعدة
العقلية وليس في الالتزام به خروج عن مقتضى الادلة القاطعة القاضية بكوننا مكلفين فعلا باحكام الشريعة في الجملة فانها لا تفيد كوننا مكلفين بالعمل
المذكورة
بجميع التكاليف الواقعية وان كانت معلومة اجمالا حسبما مرت الاشارة اليه فظهر مما قررنا اندفاع ما يقرر من ان الاقتصار على القدر المتيقن من التكليف لا يكفي
في الخروج عن عهدة التكليف للقطع الاجمالي ببقاء تكاليف اخر غيرها يقطع به على جهة التفصيل نعم قد يشكل الحال في الطوارى الواردة كاحكام الشكوك ونحوها
مما يقطع بتعلق التكليف هناك على احد وجهين او وجوه ويمكن دفعه بناء على الوجه المذكور بالتزام التخيير فيها بعد العلم بتعلق التكليف في الجملة وعدم قيام
دليل على التعيين حيث ان المقطوع به ح هو احد الوجهين او الوجوه فيقتصر في ثبوت التكليف بذلك المقدار ويتخير في ادائه بين ذينك الوجهين او الوجوه
وبتقرير اخر اذا دار الواجب من اصله بين الامرين لا القطع باحدهما معين القطع بتعلق التكليف باحدهما كما لو دار الصلوة يوم الجمعة بين الظهر والجمعة لكن
البناء على جريان الاصل في مثل ذلك بعيد جدا اذ كون الاتيان بكل منهما اداء للمأمور به غير ظاهر بعد دوران التكليف هناك بين الامرين وكون القدر المعلوم
من المكلف به هو احد الامرين لا انه تعلق هناك امر بالقدر الجامع بين الامرين ليكون الشك في الخصوصية قاضيا بدفعها بالاصل فيبقى التكليف بالمتيقن
هو القدر الثابت من المكلف به فالموافق للقاعدة ح هو البناء على تحصيل اليقين فيجب الاتيان بالفعلين ولا مانع من الالتزام بالاحتياط في مثل الصورة
المفروضة ولا يقع ذلك الا في صورة نادرة ثم انا نقول انه لو قرر الاستدلال على نحو اخر بان يكون الاستناد فيه الى مجرد انسداد باب العلم بعد ثبوت التكليف
في الجملة كان ما اورد من قيام ما ذكر من الاحتمال غير ناهض في هدم الاستدلال اذ نقول ح ان قضية حكم العقل بعد العلم بحصول التكليف في الجملة ولزوم
الاتيان بالواجبات وترك المحرمات هو التخيير بين متعلق الوجوب وغيره ومتعلق المنع والاباحة ليتمكن من الامتثال بالفعل والترك لتوقف دفع الخوف
من الضرر عليه كما انه يوجب النظر الى المعجزة بمجرد ادعاء النبوة لاحتمال كونه نبيا في الواقع وترتب الضرر على مخالفته في الاجل وح فكما ان ثبوت الحكم
يحتاج الى الدليل القاطع فكك نفيه ايضا فنقول ان قضية انسداد باب العلم في المقام هو الرجوع الى الظن اذ هو الاقرب الى العلم فما ذكره من جواز ان
يكون المرجع في الاثبات هو العلم ويحكم فيما عدا المعلوم وان كان مظنونا بالنفي لا وجه له اذ هو اخذ بالوهم وتنزل من العلم الى ما دون مرتبة الظن نعم ان
قام الدليل عليه كك صح الايراد المذكور فان مجرد الاحتمال كما هو ظ كلام المورد غير كاف في المقام وان ادعى قيام الدليل عليه كك كما يومي اليه اخر كلامه
لم يتم سيما اذا حصل الظن بخلافه اذ قضية التنزل من العلم هو الاخذ بما هو اقرب اليه في الاثبات والنفي من غير فرق وان ادعى الاجماع على اصالة البراءة حتى
يعلم النقل فهو ايضا مما لا وجه له سيما في نحو ما ذكره من مسئلة الجهر والاخفات بعد العلم بوجوب احدى الكيفيتين اذ لا يبعد في مثله الحكم بوجوب التكرار
كما نصوا عليه في صورة اشتباه الموضوع كالصلوة في الثوبين المشتبهين ودعوى الاجماع هنا على السقوط وعدم الرجوع الى الاحتياط مجازفة بينة ومن
غريب الكلام ما وقع في المقام عن بعض الاعلام حيث انه اورد على المورد المذكور في فرقه بين مسئلة غسل الجمعة ونحو الجهر والاخفات في جريان الاصل
صلا
بانه ان اراد نفي الوجوب مع عدم الحكم بالاستحباب فهو لا يلائم ما ثبت يقينا من الشرع وان اراد اثبات الاستحباب فهو ليس الا معنى ترجيح ادلة الاستحباب
على احاديث الوجوب بالاصل وان الرجحان الثابت بالاجماع والضرورة لا بد ان يكون هو الرجحان الاستحبابي دون الوجوبي فهو لا يتم الا بترجيح اصل
البراءة على الاحتياط وهو موقوف على حجية هذا الظن وبالجملة لا يقال لم يدل الا على الفصل والثابت من الشرع احد الامرين واصل البراءة لا ينفي الا المنع من
المنع
الترك وعلى فرض ان يكون الرجحان الثابت بالاجماع هو الحاصل في ضمن الوجوب فقط في نفس الامر فمع نفي المنع من الترك باصل البراءة لا يبقى رجحان اصلا
لانتفاء الجنس بانتفاء فصله واصل البراءة من المنع عن الترك لا يوجب كون الثابت بالاجماع في نفس الامر هو الاستحباب فكيف يحكم بالاستحباب فلم يصح ترجيح
احاديث الاستحباب على الاحاديث الدالة على الوجوب بسبب اعتضادها باصل البراءة وهذا ليس مرادنا وانما المناسب لما ذكره من المثال هو ان يق

فى نجاسة عرق الجنب من الحرام مثلا ان خبر الواحد الوارد فى ذلك والاجماع المنقول الدال على ذلك لا حجية فيه والاصل برائة الذمة عن وجوب الاجتناب وح فالجواب عن ذلك يظهر مما قدمناه من منع حصول الجزم او الظن باصل البرائة مع ورود الخبر الصحيح وبما ذكرنا ظهر ان حكم غسل الجمعة نظير الجهر بالتسمية والاخفات على ما فهمه الفاضل ان الكلام فيما كان الخبر الواحد الظنى فى مقابل اصل البرائة وفى غسل الجمعة الحكم بمطلق الرجحان القطعى الحاصل من الاجماع والنوعين من الاخبار الواردة فيه مقابل اصل البرائة انتهى وانت خبير بما فيه اما اولا فبان اثبات الاستحباب بضميمة الاصل مما لا اعتبار عليه فان مطلق الرجحان اعنى القدر المشترك بين الوجوب والندب معلوم بالاجماع والمنع من الترك منفى باصل البرائة فيلزم من الامرين ثبوت الاستحباب فى ظاهر الشرع وليس ذلك من ترجيح احاديث الاستحباب بوجه لوضوح جريانه بعينه مع فرض انتفاء الحديث من الجانبين ومن جهة الاستحباب خاصة مع عدم نهوض ما دل على الوجوب بحجية فى المقام كما هو المفروض والحاصل انه مع اليقين بثبوت الرجحان والحكم بعدم المنع من الترك من جهة اصالة البرائة لا ينبغى مجال لانكار الاستحباب ودعوى كونه مبنيا على ترجيح اصل البرائة على الاحتياط وهو موقوف على حجية هذا الظن غير واضحة كيف وقد نص المستدل بان كون البناء على اصل البرائة ليس من جهة الظن بل من جهة قطع العقل بانه لا تكليف الا بعد البيان وقيام طريق المكلف الى الوصول الى التكليف ومع ذلك كلام اخر اشار اليه المورد ايضا وسيجيء الكلام فيه انشاء الله وما يتخيل من ان الجنس لا بقاء له بدون الفصل فعند كون الرجحان فى ضمن الوجوب بحسب الواقع فلا يعقل بقائه بعد انتفاء فصله مدفوع بالفرق البين بين دفع الفصل فى الواقع ونسخ الحكم كما فى نسخ الوجوب والحكم بعدم الفصل فى الظاهر العدم قيام دليل عليه كما فى المقام لوضوح قضاء الاول برفع الجنس الثابت به بخلاف الثانى ضرورة عدم الحكم هناك برفع حكم ثابت وانما المقتضى عدم حصول المنع من الترك من اول الامر الذى هو فصل للنوع الاخر اعنى الاستحباب فبعد ثبوت الجنس بالاجماع والفصل المذكور بالاصل ثبت خصوص الاستحباب فى الظاهر وليس دفع الفصل بالاصل فى الظاهر قاضيا بانتفاء الجنس الثابت بالدليل بل اقصى ما ذكرناه من الحكم بقيام الجنس فى الظاهر بالفصل الاخر فيكون المستفاد منهما حصول النوع الاخر فى الظاهر نعم لو لم يكن هناك دليل على حصول الجنس امكن القول بنفيه ايضا من جهة الاصل ولولا لقضاء انتفاء الفصل المفروض بنفيه ظاهرا والمفروض فى المقام خلاف ذلك لقيام الدليل القاطع على ثبوت الجنس فقوله اصل البرائة عن المنع من الترك لا يوجب كون الثابت بالاجماع امرا غير متحقق اذ ليس ذلك مما ادعاه المورد اصلا بل مراده اثبات الاستحباب فى الظاهر وبيانه كون الرجحان الثابت بالاجماع حاصلا مع عدم المنع من الترك بحسب تكليفنا فالرجحان معلوم والمنع من الترك فى الظاهر منفى بحكم الاصل فيثبت بذلك الاستحباب فى الظاهر وكيف يعقل القول بقضاء اصل البرائة بكون الرجحان الثابت بالاجماع حاصلا فى الواقع مع عدم المنع عن الترك ومن المعلوم عدم ارتباط اصل البرائة بالدلالة على الواقع وقد نص عليه المورد فى كلامه فان قلت ان مقصود المورد هو العمل بالعلم وترك الاخذ بالظن والوجه المذكور لا يفيد علما بثبوت الاستحباب فضلا عن العلم به فكيف يصح الحكم بثبوته قلت ليس مراد المورد الا البناء على العلم فى اثبات الحكم ورفع غير المقطوع به بالاصل لانتفاء الطريق اليه ولما كان الرجحان مقطوعا به فى المقام حكم به ورفع الزائد بالاصل لعدم قيام دليل عليه فيكون الثابت على المكلف فى الظاهر الاستحباب قطعا وان لم يظن بحصوله واقعا فان دفع الحكم فى الظاهر لانتفاء الطريق اليه لا يفيد نفى الحكم بحسب الواقع واذا كانت احدى المقدمات مفيدة لثبوت الحكم فى الظاهر كان الحكم الثابت من الجميع ظاهريا ومع الغض عما ذكرنا فلو سلم كون نفى الفصل فى الظاهر بمنزلة دفعه بحسب الواقع تم المقصود ايضا فانه مع ارتفاعه كذلك وقيام الدليل على حصول الجنس بحسب الواقع كما هو الواقع فى المقام لا مجال للتامل فى تحقق النوع المفهوم بعد ذلك الفصل كما فى نسخ الوجوب اذا قام دليل على تحقق الرجحان فلا اشكال بل لا خلاف فى الحكم بالاستحباب فغاية الامر ان يكون المقام من قبيل ذلك والحاصل ان اصل البرائة بالنسبة الى الظاهر جهة نافية للحكم فحاله حال الخبر النافى للحكم اذا قام الدليل على حجيته ووجوب العمل به فى الظاهر فكما انا اذا علمنا بالاجماع ونحوه رجحان الفعل ودل الخبر الوارد المفروض حجيته على عدم المنع من الترك حكمنا بحصول الاستحباب فكذا فى المقام من غير فرق فيما نحن فيه بصدده من ثبوت الحكم بالنسبة الى الظاهر وليس ذلك اثباتا للحكم بالاصل اذ ليس قضية الاصل هنا سوى عدم المنع من الترك وبملاحظة مع الرجحان المعلوم الثبوت من الخارج يثبت الاستحباب ولا يعد ذلك من مثبت الاصول المثبتة قطعا كما لا يخفى ومن ذلك يظهر ما فى قوله ان حكم غسل الجمعة نظير الجهر والاخفات فى التسمية اذ بعد تصحيح جريان الاصل فى غسل الجمعة حسبما قررناه وعدم صحة جريانه بالنسبة الى الجهر والاخفات للعلم بثبوت احد التكليفين ومخالفة كل منهما للاصل من غير تفاوت بينهما فى ذلك يتضح الفرق بينهما كمال الوضوح ومع الغض عما ذكرناه وتسليم ورود الامر هناك ايضا بين حكمين وجوديين يجعلهما من قبيل واحد غير متجه مع كون احد الحكمين فى مسئلة الجهر والاخفات اذ لا فرق بينهما فى مخالفة الاصل بوجه من الوجوه واما ثانيا فبان ما ذكره من ان المثال المناسب لما ذكره نجاسة عرق الجنب من الحرام مما لا مناقشة اذ رفع وجوب الاجتناب فى المقام بالاصل حسبما ذكره قاض بارتفاع جواز الاجتناب الحاصل فى ضمنه على ما قرره من ارتفاع الجنس بارتفاع فصله فاصل البرائة من المنع من ترك الاجتناب لا يقضى بكون جواز الاجتناب الثابت بالاجماع حاصلا فى نفس الامر فى ضمن الكراهة او الاباحة فان اريد بالاصل المذكور دفع المنع من ترك الاجتناب مع عدم الحكم بجواز الاجتناب فهو مخالف لما دل الاجماع عليه وان اريد معه الحكم بجواز الاجتناب ايضا فاى دليل قضى ببقائه على نحو ما ذكره فى مسئلة غسل الجمعة غاية الامر ورود الاحتمال هناك بين الحكمين وهناك بين احكام ثلثة واما ثالثا فبان ما ذكره من ان الحكم بالرجحان القطعى غير مستقيم اذ لا وجه لاعتبار الحكم القطعى فى مقابلة اصالة البرائة وليس فى كلام المورد ما يوهم ذلك اصلا وكيف يعقل مقابلة الاصل بما وقع الاجماع على ثبوته والحكم برجحانه عليه ودفعه وانما المقصود رفع المنع من الترك وان قام عليه دليل ظنى فيكون اصل البرائة فى مقابلة ذلك الدليل الظنى كيف وعبارة المورد صريحة فى دفع اصالة البرائة للمنع من الترك والظاهر ان ما ذكره مبنى على ما زعمه من كون دفع المنع من الترك بالاصل قاضيا برفع رجحان الفعل فيؤول الامر الى مزاحمة اصالة البرائة للرجحان المقطوع به وقد عرفت ضعفه ولو صح ما ذكره لجرى ذلك بعينه فى المثال الذى اورده ايضا غاية الامر ان الجنس الحاصل فى المقام رجحان الفعل والحاصل هناك جوازه فيكون رفع المنع من الترك هناك فى معنى رفع الجواز المعلوم الثبوت ايضا ويكون ما دل على الجواز من الدليل القطعى مقابلا باصالة البرائة دون الدليل الظنى القاضى بوجوب الاجتناب وهو كلام ساقط جدا ولو تم لقضى بعدم جريان اصالة البرائة والاباحة فى شئ من المقامات ثم ان

للفاضل المذكور ايرادات أخر على هذا الايراد اجبنا عنه ايراد بجملة منها في المقام ونشير الى ما يرد عليها من الكلام حتى يتضح به حقيقة المرام منها منع حجية الاستناد
في رفع التكليف الى اصل البراءة وقوله ان العقل يحكم بانه لا يثبت تكليف ان اراد به الحكم القطعي فهو اول الكلام كما يعرف من ملاحظة ادلة اصالة البراءة سيما
بعد ورود الشرع بعد العلم الاجمالي بثبوت الاحكام الشرعية خصوصا بعد ورود مثل الخبر الصحيح في خلافه وان اراد الحكم الظني كما يشعر به كلامه سواء كان بذاته
مفيدا للظن او من جهة استصحاب الحالة السابقة فهو ظن مستفاد من ظواهر الاخبار والآيات التي لم يثبت حجيتها بالخصوص مع انه لم يعد ورود الشرع ثم بعد
ورود خبر الواحد اذا حصل منه ظن اقوى ومنها قوله وتؤكده تلك الآيات فيها انها عمومات لا تفيد الا الظن بل هي ظاهرة في غير الفروع وشمول عموم ما دل على حجية
ظواهر القرآن لما نحن فيه ممنوع لانه ان كان هو الاجماع ففيما نحن فيه اول الكلام وان كان غيره فليس الا الظنون الحاصلة من الاخبار وقد مر الكلام في الاستدلال
بها ومنها ان قوله واما ثانيا فلم يكن منه حصر عنده ان اراد به ان التخيير المفروض هو مقتضى اصل البراءة فيتقدم على الدليل الظني فهو فاسد اذ بعد تعارض
دليلي القولين لا شيء في مقابلة اصل البراءة حتى يقال انه ظن لا يعمل به بل يرجع الكلام الى جريان اصل البراءة فيما لا نص فيه وسيجيء ملاحظة ادلة التوقف والاحتياط
والمورد ايضا لا يقول بذلك فانه لا يقول ببراءة الذمة عن مقتضى القولين جميعا لعده ذلك مما لا مندوحة عنه والمستدل ايضا لا يقول به لذهابه الى ترجيح
الظن وان اراد ان هذا التخيير انما هو في العمل بما اختاره من القولين ومع اختيار اي منهما يكون العمل به واجبا عليه فذلك مما لا ربط له باصل البراءة انتهى
ملخصا ويتوجه عليها اما على الاول فاولا بان منظور المورد هو المنع من قضاء انسداد باب العلم بالرجوع الى الظن ووجوب الاخذ به واحتمال الرجوع الى
البراءة وترك العمل بالظن نظرا الى حكم العقل وصحة المنع لا يتوقف على قطع العقل بانتفاء التكليف مع انتفاء العلم بالواقع كيف ولو اراد ذلك لما ابدى الايراد
المذكور بصورة المنع ولو ادعى العلم بذلك فان ادعى كونه ضروريا عند العقل لزم ان يكون القول بحجية الظن عنده مصادما للضرورة وهو واضح الفساد
وان ادعى كونه نظريا كان الدليل المذكور وهو خلاف ما يعطيه كلام المورد اذ ليس بصدد المعارضة ولو اراد ذلك لكان اللازم عليه بيان ذلك حتى
يتم المعارضة مع انه لم يشر اليه في الايراد وثانيا نختار ان المراد بحكم العقل قطعه بانتفاء التكليف مع انتفاء العلم لكن لا يريد به خصوص العلم بالواقع
بل ما يعمه والعلم به من الطريق المقرر للوصول الى الحكم وان لم يكن مفيدا للعلم بالواقع بل ولا الظن به ايضا وقطع العقل ح بانتفاء التكليف لوضوح
قبح التكليف مع انتفاء طريق موصل اليه من العلم وما يقوم مقامه من الطرق المقررة ومحصل الايراد ح المنع من قضاء انسداد باب العلم بالرجوع الى الظن
لاحتمال الحكم بسقوط التكليف نظرا الى قطع العقل بانتفاء التكليف مع انتفاء السبيل الموصل اليه فكما ان انسداد سبيل العلم بالواقع الذي هو الطريق
اولا للوصول اليه قد يكون قاضيا بانفتاح سبيل اخر الى الواقع كما هو مقصد المستدل وذلك فيما اذا علم بقاء التكليف بعد حصول الانسداد كذا قد يكون قاضيا
بسقوط التكليف مع عدم العلم ببقائه نظرا الى انسداد الطريق اليه وقطع العقل بانتفاء التكليف مع انتفاء طريق اليه فظهر بما قررنا ان قطع العقل بانتفاء التكليف
مع انتفاء الطريق اليه انما قد يقتضي قطع العقل في المقام بانتفاء التكليف او كون الظن ح طريقا الى الواقع كما هو المبحوث عنه في المقام فما ذكره من ان حكم العقل ببقاء
التكليف ح اول الكلام مشيرا به الى ان ذلك نفي لعين المدعى كما ترى وثالثا ان ما ذكره غير قابل للمنع فانه من الواضحات حسبما مر الكلام فيه كيف ولو لم يتم ما ذكره
القائل بحجية الظنون من الدليل المذكور وغيره مما احتجوا به على ذلك لمن قال بحجية الظن فمنع ذلك في المقام ليس في محله ولهذا لا فرق في ذلك مط بعد ورود
الشرع وقبله فان عدم ثبوت التكليف من غير طريق للمكلف الى الوصول اليه امر عقلي لا يختلف الحال فيه قبل ورود الشرع وبعده وثالثا ان تسليم كون نفي التكليف
ح مظنونا كاف في مقام دفع الحجية وليس من قبيل الاستدلال بالظن على الظن ليرد بل دفع الظن بالظن وهو مما لا مانع منه فانه لو كان حجة لم يكن حجة وما
يستلزم وجوده عدمه فهو باطل وقد مر الكلام فيه واما على الثاني فبان كونها عمومات لا تفيد الا الظن على فرض تسليمه كاف فيما هو مقصود المعترض من دفع
حجية الظن لما عرفت من جواز دفع الظن بالظن وايضا لم يستند اليها المورد في مقام الاستدلال حتى يورد عليه بذلك وانما ذكرها في مقام التأييد لا الاستناد بها
ليتبين اعتضاد ما ادعاه من حكم العقل بالشواهد الشرعية ومن الواضح كفاية الدلالة الظنية في ذلك فلا وجه للايراد عليه بكونه ظنيا ودعوى كونها ظاهرة
في غير الفروع مما لا وجه له كما مرت الاشارة اليه وما ذكره من منع شمول عموم ما دل على حجية القرآن لمحل الكلام غير متجه ايضا وكانه اراد به منع شمول
ما دل على حجية الكتاب بالنسبة الى هذه الاعصار حسبما اشار اليه في محل اخر وهو مدفوع بما قرر في محله حتى ان الاجماع القائم على حجيته شامل لذلك ايضا
كما سيأتي الاشارة اليه ان شاء الله ولو اراد بذلك المنع من الحجية بالنسبة الى خصوص محل الكلام نظرا الى حصول الخلاف المانع من قيام الاجماع على حجيته بحيث
يشمل المقام فهو موهون جدا لوضوح ان الاجماع القائم على حجية الكتاب لا ينافي الخلاف الواقع في المسائل التي دل بها الكتاب على حكمها فلا وجه للقول
بكون شمول الاجماع لما نحن فيه اول الكلام واما على الثالث فبان القول بكون التخيير المذكور مقتضى اصالة البراءة انما يصح بدفع خصوص كل من الوجهين بالاصل
حيث لم يقم عليه دليل قاطع ولما لم يكن هناك مندوحة من الاخذ باحدهما لقيام الدليل القاطع على وجوب احدهما نظرا الى اتفاق الفريقين عليه لزم
البناء على التخيير فليس التخيير المذكور مقتضى اصل البراءة خاصة بل انما يجيء من جهة العلم بوجوب احدهما مع عدم ثبوت كل من الخصوصيتين لعدم قيام دليل
قاطع عليه فاصالة البراءة هنا دافعة لكل من الدليلين الظنيين سواء كانا متعادلين او كان احدهما راجحا على الاخر وانتفاء المندوحة انما يجيء من جهة قيام
الدليل القاطع على وجوب احدهما فلا مناص عن الاخذ باحدهما هذا على احد الوجهين في بيان مراده كما مرت الاشارة اليه والوجه الاخر ان يراد به دفع وجوب
كل من الجهتين والاخذ بالاصل وان لم يمكن تركهما معا لعدم المندوحة عن فعل احدهما فلا يحكم اذن بوجوب شيء منهما والعلم الاجمالي بوجوب احدهما
غير مفيد لسقوطه عن المكلف بعد انتفاء التعيين فيكون مختارا في اداء اي من الكيفيتين ولا يحيطها او يرد في المقام بالايراد المذكور على شيء من
التقريرين وقد بنى ايراده على ان مراد المورد بيان الحال في خصوص ما اذا تعارض دليل القولين وتعادلا من غير ظهور مرجح في البين حيث جعل
ذلك مما لا مندوحة عنه ولو كان دليل احدهما راجحا على الاخر لكان هو المظنون واللائق بمقابلة اصالة البراءة دون الاخر وان كان هناك مندوحة
عنه فانه يرجع الى اصل البراءة بما دل عليه الدليل الراجح فاورد عليه بما ذكرناه وانت خبير بان حمل العبارة المذكورة على ذلك بعيد جدا بل الانسب

ولولا ذلك للقائل

فيها بذلك اصلا اذ لا اشتغال كلامه بفرض المسئلة في خصوص صورة المعارضة بين الدليلين فضلا عن اعتبار المكافئة بينهما وانما ذكره في
كلامه المعارضة بين القولين وعدم امكان ترك مقتضى الاحتمالين حيث انه لا مندوحة للمكلف عن اختيار احد الوجهين كيف وقد بنى المورد كلامه على
نفي حجية الظن وح فلا تفاوت بين حصول المعادلة بينهما في القوة والضعف وعدمها فانه انما يفرق بين الامرين في الادلة المعتبرة في الجملة دون ما لا عبرة
بها مع الاغماض فضلا عن المعارضة ثم انه لو سلم فرض المسئلة في صورة المعادلة بين دليلي القولين وعدم حصول مرجح لاحد الجانبين لم يقض ذلك
بانتفاء المندوحة في المقام بوجه من الوجوه اذ المفروض عدم حجية شيء من الظنين وكون وجودهما كعدمهما فكيف ترتفع المندوحة من جهتهما وما ذكره من انه
لو كان احدهما واجب الاتباع غير متجه اذ مع كون الاصل رافعا للظنون يكون رافعا لغيره بالاولى فكيف يجعل المرفوع بالاصل خصوص الظنون حتى يكون المندوحة
في المقام بالاخذ بمقابله وان كان هو ايضا مخالفا للاصل كما هو المفروض في المثال وبالجملة ان بنا المورد على الاخذ بمقتضى الاصل في تحصيل اليقين به
سواء كان ما يقابله مظنونا او لا وانما فرض في المقام كونه رافعا للادلة الظنية حيث ان الكلام وقع في ذلك فلا يعقل ان يكون قوة احد الظنين في المقام وضعف
الاخر قاضيا بحصول المندوحة في الصورة المفروضة حتى يكون المرفوع بالاصل خصوص المظنون دون الاخر واما ثالثا فبوجوه احدها انه يمكن ترجيح البعض لكونه
المتعين بعد فرض حجية الظن في الجملة ودوران الامر بينه وبين الاخذ بمطلق الظن وتوضيح ذلك انه بعدما ثبت بالمقدمات الثلث المذكورة حجية الظن في
الجملة لم يلزم من ذلك الا حجية بعض الظنون مما يكتفى به في معرفة الاحكام بالقدر المذكور لان المهملة في قوة الجزئية فان كانت الظنون متساوية في نظر العقل من
جميع الجهات لزم القول بحجية الجميع لامتناع الحكم بحجية بعض معين منها من دون مرجح باعث على التعيين او الحكم بحجية غير معين منها اذ لا يعقل الرجوع اليه
فيما هو الواجب من استنباط الاحكام واما اذا كان البعض من تلك الظنون مقطوعا بحجيته على فرض حجية الظن في الجملة دون البعض الاخر تعين ذلك البعض
للحكم بالحجية دون الباقي فانه هو القدر اللازم من المقدمات المذكورة دون ما عداه اذ حكم العقل بحجية الكل على ما ذكر ليس من جهة انتفاء المرجح بينها بحسب
الواقع حتى يجب الحكم بحجية الجميع كذلك بل انما هو من جهة عدم علمه بالمرجح فلا يصح له تعيين البعض للحجية دون البعض من غير ظهور مرجح عنده فيتعين عليه
الحكم بحجية الكل بعد القطع بعدم المناص عن الرجوع اليه في الجملة فهو الحكم المذكور انما يجيء من جهة جهل العقل بالواقع وانت خبير بان قضية الجهل المذكور هي
ترجيح الاخص في المقام عند دوران الامر بين الاخذ بها وبغيرها فكيف يسوغ ح للعقل تجويز الرجوع الى غير الظنون الخاصة مع كون تلك الظنون كافية
في استنباط الاحكام فان قلت ان القائل بحجية كل الظنون انما يقول بحجية الظنون الخاصة من حيث انها ظن لا لاجل خصوصيتها وتلك الحيثية جارية
في جميع الظنون والقائل بحجية خصوص تلك الظنون الخاصة من حيث انها ظن لم يقم على ذلك حجة قاطعة فلم يثبت اذن خصوصية في تلك الظنون حتى يق بترجيحها على
غيرها قلت ليس المقصود في المقام الاستناد في مقام الترجيح الى الدليل الدال على حجية الظنون الخاصة حتى يق بعدم ثبوت مرجح قطعي قاض بحجيتها بخصوصها وعدم
عدم اتفاق الاقوال عليها كذلك بل المراد انه لما دار الامر في نظر العقل بعد العلم بحجية الظن على جهة الاجمال بمقتضى المقدمات الثلث المذكورة حيث انه لا يحتمل
منافاة وجهها ثالثا وكان حجية الظنون الخاصة ثابتة على كل من الوجهين المذكورين حكم العقل بحجيتها ليس من اجل قيام الحجة على حجيتها ابتداء حتى يقابل ذلك بعدم
نهوض دليل عليها كذلك بل من جهة جهله بعموم الحجية واختصاصها بالبعض بعد علمه بحجية الظن في الجملة فان قضية ذلك عدم ثبوت حجية ما يزيد على ذلك فليس له
الحكم الا بالقدر الثابت على التقديرين اخذا باليقين وان احتمل ان يكون حجية ذلك البعض ايضا من جهة كونه مناطا لتمام الجميع او بملاحظة الخصوصية اذ مجرد الاحتمال
لا يثمر شيئا في المقام ولا يجوز تعدي العقل في الحكم عن المقدار المذكور والحاصل ان جهله بالترجيح في المقام قاض بحكمه بترجيح ذلك البعض عند الدوران بينه
وبين الكل دون حكمه بحجية الكل من جهة الترجيح بلا مرجح كما هو المدعى فظهر بما قررنا ان الحكم بترجيح البعض المذكور ليس من جهة الاتفاق عليه بخصوصه حتى
يقابل ذلك بمنع حصول الاتفاق على خصوص ظن خاص وانه لو سلم ذلك فالقدر المتفق عليه لا يكفي في استعلام الاحكام كما هو الحال في العلم فلا ايراد في المقام
باحد الوجهين المذكورين بين الاندفاع فان قلت ان الظنون الخاصة لا معيار لها حتى يؤخذ منها على مقتضى اليقين لحصول الاختلاف في خصوصياتها
ايضا قلت يؤخذ ح بالاخص بحسب مواردها مما اتفق عليه القائلون بالظنون الخاصة بان لا يحتمل الاقتصار على ما دونها بناء على ذلك فان اكتفى به في دفع الضرورة فلا
كلام والا اخذ بالاخص بعده اخذا بمقتضى المقدمات المذكورة الى ان يندفع به الضرورة ويترك الباقي بعد ذلك لو فرض ودوران الامر بين ظنين او ظنون
في مرتبة واحدة حكم بحجية الكل لانتفاء الترجيح ولا يقضي ذلك بحجية ما بعدها من المراتب فان قلت انه لو تم ما ذكر فانما يتم مع عدم معارضة الظن الخاص لغيره من
الظنون واما مع المعارضة ورجحان الظن الاخر عليه لو فرض واتفاقه فلا يتم لدوران الامر بين الظنين فيتوقف الرجحان على ثبوت المرجح والدليل لا يجري فيه
الوجه المذكور بل مقتضى الدليل المذكور ح بحجية الجميع لانتفاء الترجيح حسبما قرر في الاحتجاج فيعمل ح بما يقتضيه قواعد التعارض قلت لما لم يكن تلك الظنون
حجة مع الخلو عن المعارض على ما قرر ثانيا ومع وجود المعارض لا تكون حجة بطريق اولى فلا يعقل معارضتها لما هو حجة عندنا وانت خبير بانه يمكن ان يقلب ذلك بان يق
انه مع التساوي والترجيح يحكم بحجية الكل نظرا الى بطلان الترجيح بلا مرجح حسبما قرر في الدليل فيلزم القول بحجيته مع انتفاء المعارض بالاولى بل يتعين الاخذ بالوجه
المذكور دون عكسه فان قضية الدليل المذكور ثبوت الحجية في الصورة المفروضة بخلاف دعوى الحجية في الصورة الاخرى فانه انما يقوم من جهة الاصل انتفاء الدليل
على الحجية فيكون الثبوت مقدما على النفي هنا فينتفي القول بحجية الكل كما هو مقصود المستدل ثم ثانيها ان عدم قيام الدليل القاطع على حجية بعض الظنون
لا يمنع من حصول الترجيح بالاكتفاء فيه بالادلة الظنية من غير ان يكون ذلك استنادا الى الظن في اثبات الظن كما قد يتوهم وتوضيح ذلك انه بعد قطع العقل بحجية
الظن في الجملة ودوران الحجية بين الظنون وكلها ان تساوى الكل بحسب الحجية في نظر العقل امكن الحكم بحجية الجميع لما عرفت من امتناع الحكم بعدم حجية شيء
منها وانتفاء الفائدة في الحكم بحجية بعض غير معين منها وحكمه بحجية بعض معين منها ترجيح بلا مرجح فيتعين الحكم بحجية الجميع واما لو اختلفت الظنون بحسب القرب
من الحجية والبعد عنها في نظر العقل ودار الامر بين حكمه بحجية القريب او البعيد او هما معا فلا ريب ان الذي يقطع به العقل هو الحكم الاول وابقاء الباقي على

فاينضمه

ما يقتضيه حكم العقل قبل ذلك فهو في الحقيقة استناد الى القطع دون الظن والحاصل ان الذي يحكم العقل بحجيته هو القدر المذكور ويبقى الباقي على مقتضى
حكم الاصل ثم انه ان مقتضى الدليل المذكور حجية كل ظن عدا ما قام دليل قطعي او منته الى القطع على عدم جواز الرجوع اليه بالجملة ما قام دليل معتبر شرعا على
عدم جواز الاخذ به وح نقول انه اذا قام دليل ظني على تعيين الرجوع الى الظنون مخصوصة وعدم جواز الرجوع الى غيرها تعين الاخذ بها ولم يجز الرجوع الى ما
عداها اذ مع قيام الظن مقام العلم يكون الدليل الظني القائم على ذلك منزلا منزلة العلم بعدم جواز الرجوع الى ساير الظنون فمقتضى ما افاده الدليل المذكور
من حجية كل ظن عدا ما دل الدليل المعتبر شرعا على عدم جواز الرجوع اليه عدم جواز الرجوع ح الى ساير الظنون مما عدا الظنون الخاصة وليس ذلك ح من قبيل اثبات
الظن بالظن فلا يعتد به بل انما يكون كل من الاثبات والنفي بالعلم اذ المفروض العلم بقيام الظن مقام العلم عدا ما قام الدليل على خلافه فان قلت انه يقع التناقض
ح بين الظن المتعلق بالحكم والظن المتعلق بعدم حجية ذلك لقضاء الاول بتحتم الرجوع اليه ودفع الثاني له فلا بد ح من الرجوع الى اقوى الظنين المذكورين لا الى القول
بسقوط الاول ولذا اسا قلت من البين انه لا مضادة بين الظنين المفروضين لاختلاف متعلقيهما اذ الماخوذ من صحة تعلق الظن بالحكم والظن بكونه مكلفا بعدم
الاعتناء بذلك الظن والاخذ به في اثبات الحكم فلا يعقل المعارضة بينهما ليحتاج الى الترجيح نعم قد يتوهم وقوع التعارض بين الدليل الدال على حجية الظن والظن
القاضي بعدم حجية الظن المفروض ويندفع بان قضية الدليل الدال على حجية الظن هو حجية كل ظن لم يقم على عدم جواز الاخذ به دليل شرعي فاذا قام عليه دليل
شرعي كما هو المفروض لم يعارضه الدليل المذكور اصلا فان قلت ان قام هناك دليل علمي على عدم حجية بعض الظنون كان الحال على ما ذكرت واما مع قيام الدليل
الظني فانما يصح جعله مخرجا عن مقتضى القاعدة المذكورة اذا كانت حجيته معلومة وهو انما يبتني على القاعدة المذكورة وهي غير صالحة لتخصيص نفسها اذ نسبتها
الى الظنين على نحو سواء فكما يكون الظن بعدم حجية ذلك الظن قاضيا بعدم جواز الاخذ به كذا يكون الظن المتعلق بثبوت الحكم في الواقع ايضا قاضيا بوجوب العمل
بمؤداه ومقتضى القاعدة المذكورة حجية الظنين معا ولما كانا متعارضين لم يمكن الجمع بينهما كان اللازم مراعاة اقويهما والاخذ به في المقام على ما هو شان الادلة
المتعارضة من غير ان يكون ترك احد الظنين مستندا الى القاعدة المذكورة كما زعمه المجيب لا يتصور تخصيصها لنفسها والحاصل ان المخرج عن حكم تلك القاعدة
في الحقيقة هو الدليل الدال على حجية الظن المفروض اذ الظن بنفسه لا ينهض حجة قاضية بتخصيص القاعدة الثابتة والمفروض ان الدليل عليه هو القاعدة المفروضة
فلا يصح جعلها مخصصة لنفسها اقصى الامر مراعاة اقوى الظنين المفروضين في المقام قلت الحجة عندنا ح كل واحد من الظنون الحاصلة وان كان المستند في
حجيتها شيئا واحدا ح فالحكم بحجية كل واحد منها مقيد بعدم قيام دليل على خلافه ومن البين ح كون الظن المتعلق بعدم حجية الظن المفروض دليلا قائما على عدم
حجية ذلك الظن فلا بد من تركه والحاصل ان العقل قد دل على حجية كل ظن لم يقم دليل شرعي على عدم حجيته فاذا تعلق ظن بالواقع وظن اخر بعدم حجية ذلك
الظن كان الثاني حجة على عدم جواز الرجوع الى الاول وخرج بذلك عن الاندراج تحت الدليل المذكور فليس ذلك مخصصا لتلك القاعدة اصلا فان قلت
ان العقل كما يحكم بحجية الظن الاول الى ان يقوم دليل على خلافه كذا يحكم بحجية الاخير كذلك وكما يجعل الثاني باعتبار كونه حجة دليلا على عدم حجية الاول فليجعل
الاول باعتبار حجيته دليلا على عدم حجية الثاني اذ لا يمكن الجمع بينهما في الحجية فاي مرجح للحكم بتقديم الثاني على الاول قلت نسبة الدليل المذكور الى الظنين
بانفسهما على نحو سواء لكن يتعلق الظن الاول بحكم المسئلة في الواقع والظن الثاني بعدم حجية الاول فان كان مؤدى الدليل حجية الظن مطلقا لزم ترك احد الظنين
ولا ريب ح في لزوم ترك الثاني فانه في الحقيقة معارض للدليل القاطع القائم على حجية الظن مطلقا للظن المفروض ح فلا ظن بحسب الحقيقة بعد ملاحظة
الدليل القطعي المفروض واما ان كان مؤداه حجية الظن الا ما دل الدليل على عدم حجيته فلا مناص من الحكم بترك الاخذ بالظن الاول اذ قضية الدليل المفروض
حجية الظن الثاني فيكون دليلا على عدم حجية الاول ولا معارض فيه للدليل القاضي بحجية الظن لكون الحكم بالحجية هناك مقيدا بعدم قيام الدليل على
خلافه ولا للظن الاول لاختلاف متعلقيهما ولو اريد الاخذ بمقتضى الظن الاول لم يمكن جعل ذلك الحكم دليلا على عدم حجية الظن الثاني لوضوح عدم ارتباطه
به وانما يعارضه ظاهرا نفس الحكم بحجيته وقد عرفت انه لا معارضة بينهما بحسب الحقيقة ولا يعقل ان يجعل حجية الظن الاول دليلا على عدم حجية الثاني اذ الحجة
في المقام هي نفس الظنين والدليل المذكور في المقام دال على حجيتهما وهو امر واحد نسبته اليهما بانفسهما على نحو سواء كما عرفت وليست حجية الظن حجة في المقام
بل الحجة نفس الظن وقد عرفت انه بعد ملاحظة الظنين وملاحظة حجيتهما على الوجه المذكور ينهض الثاني دليلا على عدم حجية الاول دون العكس فيكون قضية
الدليل القائم على حجية الظن الا ما قام الدليل على عدم حجيته بعد ملاحظة الظنين المفروضين حجية الثاني وعدم حجية الاول من غير حصول تعارض بين الظنين
حتى يؤخذ باقويهما كما لا يخفى على المتامل رابعها ان هناك ادلة خاصة قائمة على حجية الظنون المخصوصة على قدر ما يحصل به الكفاية في استنباط الاحكام
الشرعية وهي اما قطعية او منتهية الى القطع حسبما فصل القول فيها في الابواب المتقدمة لبيانها ونحن نحقق القول في ذلك في تلك المقامات انشاء الله ولعلنا نشير الى
بعض منها في طي هذه المسئلة ايضا وح فلا اشكال في كونها حجة من بين الظنون فلا يثبت بالمقدمات الثلث المتقدمة مما يزيد على ذلك فطريق العلم بالاحكام
الواقعية وان كان مسدودا في الغالب الا ان طريق العلم بتفريغ الذمة والمعرفة بالطرق المقررة في الشريعة للوصول الى الاحكام الشرعية غير منسد فيتعين
الاخذ به هذا وقد يقرر الدليل المذكور بنحو اخر بان يقال انه لو لم يكن مطلق الظن بعد انسداد باب العلم حجة لزم احد امور ثلثة من التكليف بما لا يطاق و
الخروج من الدين والترجيح بلا مرجح وكل من اللوازم الثلثة بين البطلان واما الملازمة فلانه لا يخلو الحال بعد انسداد باب العلم من وجوب تحصيل العلم ولو
بسلوك سبيل الاحتياط او ترك العمل بما لا علم به راسا او العمل ببعض الظنون دون بعض او الرجوع الى مطلق الظن عدا ما ثبت المنع منه من الظنون خاصة
فعلى الاول يلزم الاول اذ المفروض انسداد باب العلم في معظم الاحكام وعدم امكان مراعاة الاحتياط في كثير منها مضافا الى ذهاب معظم الاصحاب الى عدم وجوب الاحتياط
مع ما في القول بوجوبه من العسر والحرج الشديد وعلى الثاني يلزم الثاني لخلو معظم الاحكام عن الادلة القطعية وعلى الثالث يلزم الثالث اذ لا ترجيح بين الظنون
لعدم قيام دليل قطعي على حجية ما يكتفى به من الظنون في معرفة الاحكام والرجوع الى المرجح الظني في اثبات الظن فيتعين الرابع وهو المدعى ويمكن الايراد عليه على
نحو ما مرت الاشارة اليه تارة بانا نلتزم بوجوب تحصيل العلم بالواقع او بطريق دل الدليل القاطع على حجيته وفيما عدا ذلك يبنى على الاحتياط على حسب ما مر تفصيله

للقول فيه فيما لا يمكن الاحتياط فيه اذ لم يعلم تعلق التكليف بنا في خصوص تلك المسألة من اجماع او ضرورة وكذا الحال لنا منع حصر عنه يبنى على سقوط التكليف بعد
ثبوته طريق سهل اليه حسب الشرع وان علم ثبوت التكليف بالنسبة الينا يبنى فيه بالتخيير بينها لوجهين او الوجوه المحتملة في تعلق التكليف يعني انه يؤخذ بالقدر
المتيقن ويدفع الاحتمال ما بعد بعينه لانتفاء الطريق اليه كما انا مع القول بنفي الدليل القاطع على طريق يعلم معه بتفريغ الذمة الاشهر بالنسبة الى من يكون في اطراف
بلاد الاسلام اذا لم يتمكن من الوصول الى الطريق المقرر في الشريعة وتمكن من تحصيل طريق الاحتياط فانه يلزمه البناء على نحو ما اشرنا اليه تارة بالالتزام بسقوط التكليف
فيما لا سبيل له لعلمه به وقوله انه يلزم الخروج عن الدين قلنا ممنوع على حسب ما مر تفصيل القول فيه واخرى بالتزام البناء على العمل ببعض الظنون وقوله يلزم الترجيح من
دون مرجح قلنا ممنوع وانما يلزم ذلك اذا لم يقم عنده دليل قطعي او مسلك الى القطع على حجية جملة من الظنون كافية في حصول المط ومع الغض عنه فانما يلزم ذلك مع عدم
الاكتفاء بالمرجح الظني ان قلنا بعدم حجية الظن المتعلق بحجية بعض الظنون دون بعض كلا الدعويين محل منع بل فاسد حسبما مر القول فيها وايضا نقول انه ان اريد
بالشرطية المذكورة لزوم احد الامور الثلثة على تقدير عدم حجية مطلق الظن بالواقع بعد انسداد طريق العلم به فالملازمة ممنوعة وما ذكر في بيانها غير كاف في اثباتها
لامكان الرجوع الى الظن بما كلفنا به من غير ان يلزم شيء من المفاسد الثلثة وهو غير المدعى كما عرفت وان اريد به الاعم من الوجهين فهو مسلم ولا يفيد حجية الظن
المتعلق بالواقع كما هو المدعى على ان التقرير المذكور لا يفي بوجوب الرجوع الى الظن بل غاية الامر دلالته على لزوم الرجوع الى ما عدا العلم ولو كان الرجوع الى تقليد
الاموات مثلا فلا بد من اخذ شيء فيما يفيد وجوب الاخذ بالظن حسبما اخذناه في التقرير المتقدم الثاني انه لو لم يجب العمل بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح
وهو غير جايز بديهة فالمقدم مثله بيان الملازمة انه مع عدم الاخذ بالمظنون لا بد من الاخذ بخلافه وهو الموهوم ومن البين ان المظنون راجح والموهوم مرجوح
لتقومهما بذلك وهو ما ذكرناه من الملازمة فان قلت انه انما يلزم ذلك اذا وجب الحكم باحد الجانبين واما مع عدمه فلا اذ قد لا يحكم اذن بشيء من الطرفين قلت
يمنع ذلك الا ان ترك الحكم مرجوح ايضا في نظر العقل فانه مع رجحان جانب المظنون يكون الحكم به راجحا على نحو رجحان المحكوم به فيكون ترك الحكم ايضا مرجوحا كالحكم بخلاف
ما ترجح عنده من المحكوم به وثانيا انه انما يمكن التوقف في الحكم والفتوى واما في العمل فلا وجه للتوقف اذ لا بد من الاخذ باحد الجانبين فاما ان يؤخذ بالجانب
الراجح او المرجوح وبتم الاستدلال وقد اشار الى هذه الحجة في الاحكام في حجج القائل بحجية اخبار الاحاد وقال انه اما ان يجب العمل بالاحتمال الراجح والمرجوح
معا او تركهما معا او العمل بالمرجوح دون الراجح او بالعكس لا سبيل الى الاول والثاني والثالث فلم يبق سوى الرابع وهو المطلوب واشار اليه في النهاية ايضا في ذيل الحجة
الاتية والجواب عنها المنع من بطلان التالي ودعوى البداهة فيه ممنوعة اذ قد يؤخذ فيه بالاحتياط وهو مع كونه عملا بخلاف المظنون حسن عند العقل قطعا فليس مجرد العمل
بخلاف المظنون مرجوحا عند العقل وقد يؤخذ فيه بالاصل نظرا الى توقف تعلق التكليف في نظر العقل باعلام المكلف وحيث لا علم فلا تكليف الا ان يثبت قيام
غيره مقامه كيف ولو كان ترجيح المرجوح في العمل على الراجح المفروض بديهي البطلان لكانت المسألة المفروضة ضرورية ونرى المفروض فيها حصول الرجحان ملحوظا بالنص
ليست كذلك بل مجرد رجحان حصول التكليف في نظر العقل لا يقضي بوجوب الاخذ بمقتضاه والقطع بتحقق التكليف على حسبه كما زعمه المستدل اذا لم يقم هناك دليل
قاطع على وجوبه كيف ومن الدعوى بل نقول ان رجحان حصول الحكم في الواقع لا يستلزم رجحان الحكم بمقتضاه لامكان حصول الشك في حسن الحكم او الظن
بخلافه بل والقطع بقبحه فلا ملازمة بين الامرين فضلا عن القول بوجوب الحكم بذلك والقطع به كيف ويحتمل عند العقل حصول حكم الخطر في الافتاء بمقتضاها
ولحوق النهي عليه من جهته ومعه لا يحكم العقل بجواز الاقدام عليه بمجرد الرجحان المفروض فظهر بذلك ان ما ذكره من كون الحكم بالراجح راجحا على نحو رجحان المحكوم به
ظ بل فاسد فلا يرجح ايضا ترك الحكم ولا الحكم بجواز كل من الفعل والترك فيما يصح فيه الامران نظرا الى عدم قيام دليل قاطع للعذر عليه كما اشار الى ذلك في
الاحكام مشيرا الى دفع الحجة المذكورة قائلا بانه لا مانع من القول بانه لا يجب العمل ولا يجب الترك بل هو مخير بين الترك على انه لو تم الاحتجاج المذكور لقضى بحجية الظن
مط من غير ان يصح اخراج شيء من الظنون عنها لعدم جواز الاستثناء من القواعد العقلية اذ بعد كون الاخذ بالمظنون راجحا وعدمه مرجوحا وكون ترجيح المرجوح
قبيحا لا وجه للقول بعدم جواز الاخذ ببعض الظنون لاتصاف المقدمات المذكورة بالنسبة اليه قطعا فلا وجه لتخلف النتيجة مع ان من الظنون ما لا يجوز الاخذ
به اجماعا بل ضرورة الا ان يقال ان قضية رجحان الشيء ان يكون الحكم به راجحا الا ان يقوم دليل على خلافه وهو مع عدم كونه بينا ولا مبينا غير ما بني عليه الاحتجاج
المذكور اذ قد يقال انه بعد قيام الدليل على عدم حجية ذلك الظن لا يبقى هناك رجحان في نظر العقل وهو ايضا بين الفساد لوضوح عدم المنافاة بين الظن
بحصول الشيء والعلم بعدم جواز الحكم بمقتضاه وقد يقرر الاحتجاج المذكور بنحو اخر بان يقال ان الفتوى والعمل بالموهوم مرجوح اي قبيح قاض باستحقاق الذم عند
العقل والفتوى والعمل بالمظنون راجح اي حسن يستحق به المدح عند العقل فلو لم يجب العمل بالظن لزم ترجيح القبيح على الحسن وهو قبيح ضرورة اما كون الفتوى
والعمل بالموهوم قبيحا فلانه يشبه الكذب بل هو هو بخلاف الحكم بالراجح والعمل به وانت خبير بان ما ذكر من كون الحكم والعمل بمطلق المظنون حسنا عند العقل
هو عين المدعى فجعله دليلا في المقام مصادرة الا ان يجعل المدعى حسنه في حكم الشرع والدليل على حسنه حكم العقل نظرا الى ثبوت الملازمة بين حكم العقل والشرع
وفيه ان الدعوى المذكورة ايضا في مرتبة المدعى في الخفاء والوضوح ان القائل بالملازمة بين الحكمين كما هو مبنى الاحتجاج بالعقل اذا لم يثبت عنده حسن العمل
بالظن شرعا فلا يسلم استقلال العقل بادراك حسنه وكان اللازم ان يجعل الدليل الدال على ذلك دليلا على المط وليس في التقرير المذكور ما يفيد الاحتجاج
عليه اذ ليس فيه سوى دعوى قبح الاول وحسن الثاني ثم تعليل قبح الاول بانه يشبه الكذب بل هو هو وهو على فرض تسليمه لا يستلزم حسن الحكم بالمظنون والعمل به
لامكان قبح الامرين مع ان الوجه المذكور قاض بقبح الحكم بالمظنون ايضا لانه ايضا يشبه الكذب نظرا الى توقف الاخبار بالعلم بالمطابقة فغاية الفرق بين الامرين
قوة احتمال عدم المطابقة في الاول وضعفه في الثاني وذلك لا يقضي بخروجه عن دائرة الكذب على تقدير عدم المطابقة ولا التجري على الكذب بالاتيان بما يحتمله
لما فيه من انتفاء العلم بالحقيقة فالتقرير المذكور ليس على ما ينبغي وكانه مبني على وجوب الحكم والعمل باحد الجانبين حال انسداد باب العلم وان لم يؤخذ ذلك
في الاحتجاج وقد اشير الى ذلك في الاحتجاج الاتي في كلام المستدل فيضم اليه قبح الاخذ بالموهوم في العمل والفتوى دون المظنون والوجه فيه ما مر في الدليل
المتقدم من كون تحصيل الواقع هو المناط في العمل والفتوى وحيث ان الطريق اليه هو العلم فبعد انسداد ذلك الطريق يتعين بعد وجوب الحكم والعمل لا بد من الاخذ

بما هو الاقرب اليه اعنى الطرف الراجح دون المرجوح فلذا يحكم العقل بحسن الاول وقبح الثاني فيكون الدليل على الدعوى المذكورة هي المقدمات الثلث المتقدمة من غير حاجة الى ضم المقدمة الرابعة نظرا الى استقلال العقل بقبح ترك الراجح واخذ المرجوح ويجرى ذلك بالنسبة الى سائر الظنون وهذا كما ترى تقرير آخر للاحتجاج المذكور يجعل المقدمة الرابعة فانما الموصل الى الحكم بحجية مطلق الظن بناء على التقرير المذكور هو المقدمات المذكورة واما الحكم بقبح ترك الراجح واخذ المرجوح الحاصل بملاحظة تلك المقدمات فهو مساو للمدعى وعينه كما عرفت وانت بعد ملاحظة ما بيناه تعرف ان المتجه في تقرير الاحتجاج هو ما ذكرناه دون التقرير المذكور فان الرجحانية والمرجوحية بالمعنى الذي ذكرناه بعد ضم المقدمات الثلث هو الموصل الى الرجحانية والمرجوحية بالمعنى الذي ذكروه واذا ثبت ما ادعاه من حكم العقل بالحسن والقبح في المقام لكان مثبتا للمقصود من غير حاجة الى ضم قوله فلو لم يجب العمل بالظن الخ فيكون ضمه في المقام لغوا وانما ضمه اليه من جهات العلاوة غير ماخوذ في الاحتجاج المذكور فهذا الاستدلال على حسب ما قرروه الا انهم لم يريدوا بالراجح والمرجوح ما فسرناهما به بل ارادوا بهما ما قررناه فلا بد لهم من ضم المقدمة المذكورة بخلاف ما قررناه اذ لا يحتاج وجه لضم المقدمة المذكورة اصلا فهو مع تفسير الرجحانية بما قررناه ورد الاحتجاج على نحو ما ذكرناه ومن هنا الايراد المذكور هذا وقد ذكر الفاضل المتقدم بعد بيان الاحتجاج على الوجه المذكور ايرادا في المقام وهو انه انما يتم ما ذكر اذا ثبت وجوب الافتاء او العمل ولا دليل عليه من العقل ولا النقل اذ العقل انما يدل على انه لو وجب الافتاء او العمل يجب اختيار الراجح واما وجوب الافتاء فلا يحكم به العقل واما النقل فلانه لا دليل على وجوب الافتاء عند العقل بعد فقد ما يوجب القطع بالحكم والاجماع على وجوب الافتاء في المقام لمخالفة الاخباريين فيه حيث ذهبوا الى وجوب التوقف والاحتياط عند فقد ما يوجب القطع واجاب عنه ولا يمنع وجوب العمل بالمظنون في الفروع وهو اول الكلام وما دل عليه من ظواهر الآيات ليست الا ظنونا لا تجدي فيما قبل اثبات حجية الظن وثانيا بعد تسليم وجوب القطع فانما يعتبر ذلك في حال امكان تحصيله لا بعد انسداد سبيله كما هو الحال عندنا وثالثا ان العمل بالتوقف والفتوى بالتوقف ايضا يحتاج الى دليل يفيد القطع ولو تمسكوا في ذلك بالاخبار الدالة عليه عند فقدان العلم فعن ان تلك الاخبار لا تفيد القطع لكونها من الآحاد معارضة باخبار على اصالة البراءة ولزوم العسر والحرج وعلى فرض ترجيح تلك الاخبار فلا ريب في كونه مرجحا ظنيا فلا يتم في المقام ورابعا انه قد ينسد سبيل الاحتياط فلا يمكن في العمل ولا التوقف في الفتوى كما لو دار المال بين شخصين سيما اذا كانا يتيمين اذ لا يقتضي الاحتياط اعطائه احدهما دون الآخر ولا دليل قطعي ايضا على جواز السكوت وترك التعرض للحال والافتاء باحد الوجهين بعد استفراغ الوسع وحصول الظن فلعل الله سبحانه يؤاخذ على عدم الاعتناء وترك التعرض للفتوى لعدم قيام دليل قطعي على حرمة العمل بالظن بل ليس ما دل على حرمة العمل به من الادلة الظنية معارضة للضرر المظنون في تلف مال اليتيم وتعطيل امور المسلمين ولزوم العسر والحرج في الدين مع عدم قيام دليل قطعي من الجانبين ليس في حكم العقل الا ملاحظة جانب الرجحان والمرجوحية من الطرفين والاخذ بما هو الاقوى منهما في نظر العقل والابعد عن ترتب الضرر حسبما مرت الاشارة اليه في الدليل المتقدم فالعاقل البصير لا بد ان يلاحظ مضار طرفي الفعل والترك في كل مقام ويأخذ بما هو الاقوى بعد ملاحظة الجهتين ولا يقتصر على ملاحظة احد الجانبين فان مجرد كون الاحتياط حسنا في نفسه لا ينفع في مقابلة حفظ النظام ورفع المنكر واقامة المعروف واغاثة الملهوف ورفع العسر والحرج وحفظ النفوس والاموال عن التلف وعدم تعطيل الاحكام الى غير ذلك من الفوائد المترتبة على الفتوى فلا بد لترجيح جانب الاحتياط بعد انسداد باب العلم في المسئلة وترك العمل بالظن الحاصل من الطرق الظنية بل لا بد في كل مقام من ملاحظة الترجيح والاخذ بالراجح غاية الامر ان يكون في الاحتياط احدى الجهات المحسنة وهذا هو السر في القول بالاخذ بالظن بعد انسداد سبيل العلم قلت ويرد عليه اما على ما ذكره اولا فبانه خارج عن قانون المناظرة لكونه منعا للمنع فان المورد المذكور يبين توقف ما ذكره المستدل على ثبوت وجوب الافتاء والعمل اذ مع البناء على عدمه لا قاضي بلزوم الاخذ بالظن لامكان البناء على التوقف والاحتياط حسبما ذهب اليه الاخباريون في موارد الشبهة وانتفاء الدليل القاطع على حكم المسئلة او رد عليه بمنع المقدمة المذكورة حيث لم يثبتها المستدل ولم يقم عليها حجة بل لم ياخذها في الاحتجاج فمنع المنع المذكور مما لا وجه له لاكتفاء المورد في المقام بمجرد الاحتمال المذكور واما على ما ذكره ثانيا فبان القول بعدم وجوب تحصيل القطع بعد انسداد سبيل العلم لا يقتضي اثبات المقدمة المذكورة لقيام الاحتمال المذكور فيما انسد فيه سبيل العلم كيف ومن البين انه بعد انسداد سبيل العلم لا يتصور التكليف بتحصيل العلم ومع ذلك فالاخباريون في غير المعلومات الى وجوب التوقف والاحتياط نعم قد يريد بذلك انسداد سبيل العلم في معظم المسائل مع القطع ببقاء التكليف بعده فيثبت بذلك المقدمة الممنوعة حسبما ذكرنا في تلك الدليل الاول حيث اثبت هاتين المقدمتين كون المكلف به هو العمل بغير العلم فيرد عليه ما مر في الدليل المتقدم مع ان ذلك غير ماخوذ في هذا الاستدلال واما على ما ذكره ثالثا فبان عدم ثبوت دليل قاطع او منته الى القطع كاف في التوقف عن الفتوى فان الحكم بالشيء يحتاج الى الدليل لا التوقف عن الحكم سيما بعد حكم العقل والنقل بقبح الحكم من غير دليل وحرمته في الشريعة فاذا لم يثبت جواز العمل بمطلق الظن كان قضيته ما ذكرناه التوقف عن الفتوى قطعا وحيث لم يقطع بجواز البناء على نفي التكليف كان اللازم في حكم العقل من جهة حصول الامن من الضرر هو الاخذ بالاحتياط نعم لو قام دليل قاطع على جواز الاخذ بغيره كان متبعا ولا كلام فيه واما مع عدم قيامه فلا حاجة في اثبات وجوب الاحتياط الى ما زيد على ما قلنا واما على ما ذكره رابعا فبان ما ينسد فيه سبيل الاحتياط لا يجب فيه الحكم باحد الجانبين الا مع قيام الدليل على تعيين احد الوجهين بل لا بد مع عدم قيام الدليل من التوقف عن الفتوى وما ذكره من انه لا دليل قطعا ايضا على جواز السكوت الخ اما ان يريد به عدم قيام الدليل القطعي من اول الامر على جواز السكوت وترك الحكم مع عدم قيام الدليل القاطع على احد الجانبين او عدم قيام الدليل القطعي عليه مطلقا ولو بعد ملاحظة عدم قيام الدليل القاطع على جواز الحكم بغير العلم ولا على عدم جوازه فان اراد الاول فمسلم ولا يلزم منه العلم بجواز السكوت وترك الحكم وان اراد الثاني فهو مدفوع بما هو ظاهر عقلا ونقلا من عدم جواز الحكم بغير دليل فاذا فرض عدم قيام الدليل على جواز الحكم تعين البناء على المنع منه كان ذلك حكما قطعيا عند العقل بالنسبة الى من لم يقم دليل عنده نعم لو قام هناك دليل على وجوب الحكم ودار الامر بين الحكم بالمظنون وغيره فذلك كلام آخر لا ربط له بما هو بصدده لكن الكلام المذكور مبني على الغض عن ذلك لحكمه بالتساوي بين الحكم وتركه في التوقف على قيام الدليل عليه ليس على ما ينبغي لوضوح الفرق بينهما على ما عرفت عدم قيام الدليل على الحكم كاف في الحكم بالمنع منه حتى يقوم دليل على جوازه وانما اشتركا في لزوم تحصيل القطع في الجملة في الاقدام والاحجام وقوله مع عدم قيام

دليل قطعي من الجانبين ليس في حكم العقل الخ اما ان يهبه بملاحظة حال الرجحان والمرجوحية بالنظر الى الواقع او من جهة التكليف الظاهري بالنسبة الى جواز
الاقدام على الفعل او الترك فان كان هو الاول فالاخذ بما هو الراجح غير لازم اذ قد يكون الراجح في نظر العقل هو ترك الاخذ به وعدم اثبات الحكم بمجرد رجحان
الغير المانع من النقيض وان اراد الثاني فلا ريب في ان ما يحكم به العقل بعد انسداد سبيل العلم وعدم قيام دليل على الاخذ بالظن هو التوقف في ترك الحكم كيف ولا بد
على وجه الاجمال بعدم جواز الحكم من غير دليل فاذا لم يقم دليل على جواز الركون الى الظن كان الحكم بمقتضاه محظورا وانما يصح الحكم به لو قام دليل على جواز الحكم بمقتضاه
وهو اول الكلام نعم لو استحسن العقل بملاحظة الجهات المرجحة للفعل او الترك لا يقطع عند المكلف في الاقدام على الحكم بعد ملاحظة ما هو معلوم اجمالا من المنع
من الحكم بغير دليل فظهر بما قررنا انه مع الغض عن ثبوت وجوب الحكم في الصورة المفروضة عند الدوران بين الوجهين لا وجه للاحتجاج المذكور اصلا فانه لا بد
من اتمام الدليل مع ترك اخذه في المقام فاسد الثالث ان مخالفة المجتهد لما ظنه من الاحكام الواجبة والمحرمة او ما يستتبعها مظنة للضرر وكلما هو مظنة للضرر
فتركه واجب فيكون عمل المجتهد بما ظنه واجبا والكبرى ظاهرة واما الصغرى فلانه اذا ظن وجوب شيء او حرمته فقد ظن ترتب العقاب على تركه في الاول وفعله في الثاني وهو مظنة
ظن الضرر واورد عليه تارة بمنع الكبرى ودعوى الضرورة فيها غير ظاهرة غاية الامر ان يكون اولى رعاية للاحتياط ولو سلم ذلك فانما يسلم في الامور المتعلقة
بالمعاش دون الامور المتعلقة بالمعاد اذ لا استقلال للعقل في ادراكها وتارة بمنع الصغرى فانه انما يترتب خوف الضرر على ذلك اذا لم نقل بوجوب نصب الدليل
على ما يتوجه الينا من التكليف واما مع البناء على وجوبه فلا وجه لترتب الضرر مع انتفائه كما هو المفروض واخرى بالنقض بخبر الفاسق بل الكافر اذا افاد الظن ولا
يتم القول بالتزام التخصيص في ذلك نظرا الى خروج ما ذكر بالدليل فيبقى غيره تحت الاصل لعدم تطرق التخصيص في القواعد العقلية الثابتة بالادلة القطعية والجواب
عن الاول ظاهر فان وجوب دفع الضرر المظنون بل وما دونه من النظريات التي لا مجال لانكاره كيف وهو المبدأ في اثبات النبوات والتجسس عن الحق ولولاه لزم

كذا وجد وهو غلط والصواب احد هذه الالفاظ المدار المستند العمدة

افحام النبي اذا امر بالنظر الى معجزته والتفصيل المذكور بين المضار الدنيوية والاخروية من اوهن الخيالات اذ لا يعقل الفرق بينهما في ذلك بل المضار الاخروية اولى
اعظم في نظر العقل السليم لشدة خطره وعظم المثال فيه ودوامه وعدم تمكن المكلف في دفعه بعد خروج الامر من يده وعدم استقلال العقل في خصوصيتها
لا يقتضي عدم ادراكه لما يتعلق بها ولو على سبيل الاجمال واجاب بعض الافاضل عن الثاني بان مراد المستدل انه اذا علم بقاء التكليف ضرورة وانحصر طريق
معرفة المكلف به في الظن وجب متابعته لو لم يجز تركه ما ظنه حراما او واجبا لظن ان الله يؤاخذه على مخالفته وظن المؤاخذة فيحصل وجوب التحرز عقلا
ولا وجه لمنع ذلك وما ذكره من سند المنع مدفوع بان وجوب نصب الدلالة العقلية بالخصوص على الشارع ثم وهو اول الكلام الا ترى ان الامامية
يقولون بوجوب اللطف على الله في نصب الامام ثم لاجل الاحكام وانما قال الحد ومع ذلك خفي عن الامة من جهة الظلمة فكما ان المجتهد صار نائبا عنه بما يعقل
والنقل وكان اتباعه واجبا كاتباعه فكذا ظن المجتهد بقولهم وشرائعهم صار نائبا عن علمه بها وكما ان الامام يجب ان يكون عالما بجميع الاحكام مما يحتاج
الامة اليها وان لم يكونوا محتاجين فعلا فكذا يجب على المجتهد الاستعداد لجميع الاحكام بقدر طاقته لرفع احتياج الامة عند احتياجهم ولا ريب انه لا يمكن
تحصيل الكل باليقين فناب ظنه مناب يقينه نعم لو فرض عدم حصول ظن المجتهد في مسئلة اصلا يرجع فيها الى اصل البراءة لانه لا يتم دليل يوجب على التعيين المذكور
يرجع هذا الدليل الى الدليل الاول لانا نقول ان مرجع الدليل الاول الى لزوم التكليف بما لا يطاق في معرفة الاحكام لو لم يعمل بظن المجتهد ومرجع هذا
الدليل الى ان ترك العمل بالظن يوجب الظن بالضرر فان قلت لو لم يحصل الظن بشيء حين انسداد باب العلم فما المناص في العمل والتخلص من لزوم تكليف ما
لا يطاق فان عملت باصل البراءة فلم لم تعمل به من اول الامر قلت انما لا نعمل به اولا لان الثابت من الادلة كون جواز العمل به متوقفا على اليأس عن الادلة
بعد الفحص فكما يعتبر الفحص في اليأس عن الادلة الاجتهادية فكذا الحال في الادلة الاضطرارية فالحال في الظنون الغير المعلوم حجيتها بالخصوص اذا تعارضت
او فقدت حال الظنون المعلوم الحجية اذا تعارضتا وفقدت فما يبنى عليه هناك من التوقف في الفتوى او الرجوع الى الاصل يبنى عليه هنا وكما لا يرجع هناك
الى الاصل مع وجود الدليل وانتفاء المعارض كذا لا يرجع اليه هنا واجاب عن الثالث تارة بان عدم جواز العمل بخبر الفاسق اذا افاد الظن اول الكلام
واشتراط العدالة في الراوي معركة للاراء وقد نص الشيخ ره بجواز العمل بخبر المتحرز عن الكذب وان كان فاسقا بجوارحه والمشهور بينهم ايضا جواز العمل بالخبر
الضعيف المنجبر بعمل الاصحاب ولا ريب ان ذلك لا يفيد الا الظن والحاصل انا لا نجوز العمل بخبر الفاسق لاجل عدم حصول الظن او لحصول الظن بعدمه لا من
جهة كونه فاسقا وان حصل الظن به من عمل ذلك نقول اذا ورد النقض بالقياس فيكون حرمة العمل به من جهة عدم حصول الظن منه وذلك علة منع الشارع
من العمل به لانه لا يعمل به على فرض حصول الظن وتارة بان ما دل الدليل على عدم حجيته كخبر الفاسق والقياس انما يستثنى من الادلة المفيدة للظن لا ان
الظن الحاصل منه مستثنى من مطلق الظن حتى يرد التخصيص على القاعدة العقلية ليورد الاشكال المذكور بل انما يرد التخصيص على متعلق القاعدة المذكورة
فيكون القاعدة العقلية متعلقة بالعام المخصوص وهي باقية على حالها كما كانت من غير ورود تخصيص عليها وذكر المجيب المذكور ان ما ذكره من الايراد وارد على الدليل
الاول ايضا لان تكليف ما لا يطاق اذا اقتضى العمل بالظن بعد انسداد سبيل العلم فلا وجه لاستثناء الظن الحاصل من القياس مثلا واجاب عنه بوجوه احدها
ان تكليف ما لا يطاق وانسداد باب العلم من الادلة المفيدة للعلم والظن المعلوم الحجية مع العلم ببقاء التكليف يوجب جواز العمل بما يفيد الظن يعني في نفسه
مع قطع النظر عما يفيد ظنا اقوى وبالجملة انه يدل على حجية الادلة الظنية دون مطلق الظن النفس الامري والاول مما يقبل الاستثناء اذ يصح ان يقال انه يجوز العمل
بكل ما يفيد الظن بنفسه ويدل على مراد الشارع ظنا الا الدال الفلاني وبعد اخراج ما خرج عن ذلك يكون باقي الادلة المفيدة للظن حجة معتبرة فاذا تعارضت
تلك الادلة لزم الاخذ بما هو اقوى وترك الاضعف منها فالمعتبر هو الظن الواقعي ويكون مثل الاقوى ظنا والاضعف وهما فيؤخذ بالظن ويترك غيره
ثانيها ان في مورد القياس ونحوه لم ينسد باب العلم بالنسبة الى ترك مقتضاه فانا نعلم بالضرورة من المذهب حرمة العمل به ومتى القياس فنقطع ان حكم الله غير
مؤداه من حيث انه مؤداه وان لم نعلم انه ما هو فنرجع في تعيينه الى سائر الادلة وان كان مؤداه عين مؤداها فالمناط في الحجية ثالثها انه يمكن منع دلالة حرمة
العمل بالقياس ونحوه في موضع لا سبيل الى الحكم الا به غاية ما يسلم تقييد الضرورة بعدم جواز الاخذ به مع حصول طريق آخر الى الحكم فلا نقض وانت خبير بان جميع

ما ذكره

ما ذكر محلّ نظر لا يكاد يصحّ شيء منها اما ما ذكره في جواب الايراد الثاني فيما انّ المقدّمتين المذكورتين لم تؤخذا في الحجّة المذكورة حسبما عرفت فلو جعل المذكور
لا يدفع الايراد بل يحقّقه ومع الغضّ عن ذلك فلو اخذتا في الاحتجاج وسلّمها الخصم حصل منها القطع بتكليفنا بالظنّ وحصول المؤاخذة مع تركنا العمل بالمظنّة
بالمرّة اذ المفروض القطع ببقاء التكليف وانحصار الطريق في الظنّ فاي حاجة لنا الى ضمّ المقدّمة المذكورة واي داع لاعتبار الظنّ بالضرر وحصول المؤاخذة
مع المخالفة على انّ ما ذكره من انحصار الطريق في الاخذ بالظنّ غير مبيّن في المقام الا ان يؤخذ فيه ما ذكر في الدليل الاوّل من المقدّمتين الاخيرتين من
كون الطريق الاولى الى الواقع هو العلم وكون الظنّ هو الاقرب اليه فينحصر الطريق في الاخذ به بعد انسداد سبيل العلم وبقاء التكليف حسبما مرّ بيانه في الدليل
الاوّل ويبقى الكلام في عموم حجّية الظنّ ليشمل جميع افراده هذا ما خرج بالدليل اذ اقصى ما يفيده الوجه المذكور كون الظنّ دليلاً في الجملة ويترتّب الضرر على وترتب
مخالفته كذلك وامّا ترتّبه على مخالفة ايّ ظنّ كان فغير بيّن ولا مبيّن والعقل يحكم بعكسه نظراً لمضارّ الاخروية كان من جهة قيام الحجّة على الحجّية فظنّ ترتّبها بالضرر
على مخالفة مطلق الظنّ من دون قيام الحجّة القاطعة لعذر المكلّف لا وجه له وانّما يتمّ ذلك بعد ملاحظة عدم الترجيح بين الظنون حسبما مرّ في الايراد الخامسة فيرجع
ذلك الى الدليل المتقدّم فظهر بذلك فساد ما جعله فارقاً بين هذا الدليل والدليل الاوّل من كون المناط في الانتقال الى الظنّ هناك بطلان تكليف ما لا يطاق
وهنا دفع الضرر المظنون اذ قد عرفت انّ مجرّد الظنّ بالحكم لا يقتضي ظنّ الضرر بمخالفته مع عدم قيام دليل قاطع لعذر المكلّف فالكلام في المقام انّما وقع في ذلك
الدليل ولو اريد اثباته بمجرّد الظنّ بالحكم لزم الدور ولو اخذ فيه المقدّمتان المذكورتان كان الانتقال الى الظنّ من جهتهما دون ظنّ الضرر كما اشرنا اليه على انّ
الانتقال الى الظنّ في المقام لا يتصوّر مع قطع النظر عن لزوم تكليف ما لا يطاق كيف ولو قيل بجوازه لجاز حصول القطع ببقاء التكليف وانحصار الطريق في الظنّ مع
كونه مكلّفاً بالعلم وعدم اكتفاء الشارع بغيره ومجرّد الظنّ باداء التكليف بموافقة المظنون لا يكتفى به في الخروج عن عهدة التكليف الثابت الا ان يكون مثبتاً بالحجّة
بالمظنون مع عدم كونه قاطعاً لعذر المكلّف في عدم ثبوت التكليف عندنا وقيام الحجّة عليه في بقاء التكليف اذ لا ملازمة بين الظنّ بالحكم والظنّ بالضرر مع مخالفة
المظنون بعد ما قام الدليل على عدم تعلّق التكليف قبل قيام الحجّة على المكلّف وحصول طريق له الى الوصول الى المكلّف به وما ذكره جواباً عمّا اورده من امكان العمل
باصل البراءة من اوّل الامر من انّا انّما لا نعمل به من اوّل الامر الى آخر ما ذكره مدفوع بانّ الحال وان كان على ما ذكره من عدم الرجوع الى اصل البراءة الا مع اليأس عن
الادلّة الاجتهادية والاضطرارية غير انّه لابدّ من ثبوت الادلّة الاضطرارية ليمكن الرجوع اليها والاعتماد عليها وامّا مع عدم ثبوتها فلا وجه للاعتناء بها بل لابدّ
من الرجوع الى اصل البراءة فالظنون التي لا يعلم حجّيتها بالخصوص ان ثبت حجّيتها على جهة العموم فلا كلام في تقديمها على الاصل لكنها لو ثبت حجّيتها بعد انما
يتوقّف ثبوتها على عدم جواز الرجوع الى الاصل المذكور كما هو مبنى الاستدلال ومجرّد احتمال حجّيتها لا يقضي بالمنع من الرجوع الى الاصل اذ لا يتمّ الحجّة على المكلّف
بمجرّد الاحتمال ولذا يدفع احتمال حصول التكليف بالاصل المذكور ولا يتعقّل فرق بين الاحتمال المتعلّق بنفس التكليف والاحتمال المتعلّق باثبات التكليف بحجّية
الظنّ فكما ينهض الاصل حجّة دافعة للاوّل الى ان يقوم دليل على ثبوت التكليف فكذا بالنسبة الى الثاني والقول بانّ حجّية الاصل انّما هي بالنسبة مع اليأس عن الدليل
ولا يأس مع وجود واحد من الظنون المفروضة ممّا يحتمل حجّيته واضح الفساد فانّ المراد بالدليل هو القاطع لعذر المكلّف ومجرّد احتمال كونه مثبتاً للتكليف غير
قاطع لعذره كما انّه لا يقطع عذره باحتمال ثبوت التكليف حسبما قرّرنا فيقوم الاصل حجّة على دفع كلّ من الاحتمالين الى ان يقوم دليل على خلافه نعم لو قرّر الايراد
بانّ البناء على اصل البراءة في غير معلوم الحجّية بالخصوص من الظنون المفروضة يوجب هدم الشريعة والخروج عن الدين لكان له وجه حسبما مرّ بيانه في تقرير الاستدلال
الاوّل امّا ما ملّ المنع به فممّا لا يكاد يمكن تصحيحه امّا ما ذكره في الجواب عن الايراد الثالث فيرد عليه اوّلاً منع مادّة الانتقاض بنحو موهون جدّاً اذ عدم
حجّية جملة من الظنون في الشريعة ولو بالنسبة الى هذه الازمان ممّا قضى به اجماع الفرقة بل ضرورة المذهب كظنّ القياس والاستحسان ونحوهما ودعوى عدم حصول
الظنّ منها مكابرة للوجدان نعم انّما يتمّ ما ذكره بالنسبة الى خبر الفاسق مثلاً بناء على الاكتفاء في حجّية الخبر بظنّ الصدق كما هو المختار فاحتمال الاكتفاء به لا يتحقّق معه
النقض لوضوح انّ مجرّد الاحتمال غير كاف في حصول الانتقاض وما دفعه به ثانياً فهو ايضاً كما ترى لبقاء الاشكال على حاله ولا ثمرة لاعتبار الاخراج عن الادلّة
المفيدة للظنّ اصلاً وذلك لوضوح التزام اخراجها عمّا دلّ على حجّية مطلق الظنّ ايضاً فانّ مؤدّى الادلّة المذكورة حجّية مطلق الظنّ بعد انسداد سبيل العلم
والمفروض عدم حجّية الظنون المفروضة فيكون مخرجة عن القاعدة المذكورة قطعاً والقول بانّ الحجّة مطلق الظنّ الحاصل عمّا سوى الادلّة المفروضة فلا تخصيص
في القاعدة لاختصاص الحكم بما عدا المذكور غير مفيد في المقام اذ لو كان ذلك كافياً في دفع الايراد كان جارياً في نفس الظنّ ايضاً بان يقال انّ الحجّة بعد انسداد سبيل العلم
هو ما عدا الظنون التي علم عدم حجّيتها فمتى فائدة في الخروج عن ظاهر ما يقتضيه تقرير الدليل وبناؤه على الوجه المذكور ومع الغضّ عن ذلك فقضيّة ما ذكره قيام
الدليل على حجّية الظنّ الحاصل من الادلّة المفيدة للظنّ وخروج ورود التخصيص على متعلّق الظنّ المفروض تخصيص في القاعدة العقلية ايضاً من غير فرق بينه وبين
ورود التخصيص على حجّية مطلق الظنّ اصلاً نعم يمكن الجواب عن الايراد المذكور بانّه بعد ملاحظة قيام الدليل على عدم حجّية الظنّ الحاصل من القياس ونحوه لا يتحقّق
خوف من الضرر عند مخالفته ليجب الاخذ بمقتضاه من جهة دفعه وذلك للعلم بعدم الاعتماد عليه في الشريعة بل منع الشارع عن الاخذ به فانّما يترتّب الضرر على التمسّك
به دون عدمه ويمكن الايراد عليه بانّ مدار الاحتجاج المذكور على كون الظنّ بالواقع قاضياً بظنّ الضرر مع مخالفة المظنون فاذا قيل بامكان التخلّف وعدم حصول
الظنّ مع حصول الظنّ بالحكم بطل الاحتجاج من اصله ويمكن انّ مدار الاحتجاج على كون الظنّ بالواقع مقتضياً لظنّ الضرر لولا قيام المانع منه فاذا قام الدليل
على عدم حجّية بعض الظنون كان ذلك مانعاً من الظنّ بالضرر ومع عدمه فالظنّ بالضرر حاصل عند حصول الظنّ بالتكليف وفيه منع ظاهر اذ لا دليل على الدعوى
المذكورة سيّما بعد ملاحظة خلاف عدد من الظنون وقيام بعض الوجوه المشكّكة في عدّة منها مع شهادة الوجدان فانّه يعدم الملازمة بين الظنّ بالحكم
والظنّ بالضرر مع عدم الاخذ به وقد مرّت الاشارة الى ذلك ويأتي تتمّة الكلام فيه ان شاء الله ثمّ انّ ذلك انّما يرد على الدليل المذكور لو نيط به الايراد المذكور
وما ذكر من الجواب كان في دفع هذا الايراد وامّا ما ذكره في الجواب عن تقرير الايراد المذكور على الدليل الاوّل ففيه على ما ذكره اوّلاً انّ مفاد المقدّمات المذكورة
هو حجّية مطلق الظنّ وقيامه مقام العلم وهذه الادلّة الظنّية ولو دلّت على حجّيتها فانّما هي من حيث افادتها الظنّ فيعود الى الاوّل فكيف يصحّ القول بانّ

مفاد ما حجية الادلة الظنية المفيدة للظن في نفسها مع قطع النظر عما يعارضها دون نفس المظنة الواقعية ومع الغض عن ذلك فاي فرق فيما ذكره بين
دلالتها على حجية كل من الادلة الظنية وكل ظن من الظنون فانه شاملة على ثبوت العموم بحكم العقل لا يصح ورود التخصيص عليه في شيء من الصورتين على
ما تقرر عندهم من عدم جواز التخصيص في القواعد العقلية قوله الثالثة حكي فيها ايضا عن بعض الاصحاب الى اخره شهرة الحكم بين الاصحاب تداوله بينهم
وذهاب الاكثر اليه سواء كان القول الاخر نادرا او شايعا في الجملة ويعبر عنه بالاشهر وقد تطلق على مطلق تداول الحكم بينهم وذهاب كثير منهم اليه وان
لم يبلغ الى حد الاكثرية ولذا يطلق المشهور على الحكمين المتقابلين كما يقال فيه قولان مشهوران والاغلب في اطلاق المشهور هو الوجه الاول وكانه المقصود
بالبحث في المقام ولها مراتب مختلفة في القوة والضعف نظرا الى فضيلة القائلين به وحذاقتهم في الفن وخلافه وكثرة القائلين به وشذوذ الآخرين
وعدم بلوغها الى تلك الدرجة ثم انه قد يكون في مقابلة المشهور قول اخر وقد لا يعرف هناك قول بل يكون تردد من الاخرين وتوقف فيه او سكوت منهم
في الحكم وبذلك يندرج في الاجماع السكوتي وليس باجماع عندنا وقد لا يكون هناك تعرض من الباقين للحكم ليتبين خلافهم او وفاقهم ويندرج في عدم
ظهور الخلاف فيكون من بعض صور المسألة بل قد يستظهر عدم خلاف الباقين ايضا فيكون من ظهور عدم الخلاف ويكون اجماعا ظنيا وهو ايضا يندرج
في الشهرة ولو حصل هناك اتفاق بين الاصحاب من دون كشفه عن قول المعصوم كما قد يتفق في بعض الاحيان فالظاهر ايضا اندراجه في المشهور هذا وقد يكون
الشهرة في الرواية والمراد بها كثرة الرواة الناقلين لها وتداولها بين الاصحاب وذكرها في الكتب الكثيرة وان كانت رواية بطريق واحد وقد يضم الى
ذلك تلقيهم لها بالقبول ولا يستلزم اشتهار الرواية ندور ما يقابلها بل قد يكون ذلك ايضا مشهورا كما في مقبولة عمر بن حنظلة وغيرها دلالة عليه و
قد يجتمع الشهرتان في بعض الاحيان وليست الشهرة في الرواية مقصودة بالبحث في المقام بل المبحوث عنه هنا هو الشهرة في الفتوى والمشهور بين الاصحاب
من قدمائهم ومتاخريهم بل لا خلاف يعرف فيه بينهم الا من عبر عنه الشهيد ببعض الاصحاب واستقربه عدم حجية الشهرة وعدم جواز الاتكال عليها بمجردها في اثبات
الاحكام الشرعية والظاهر عدم حجيتها عند معظم العامة ايضا ولذا لم يتداول عدها في عداد الادلة الشرعية في الكتب الاصولية ولا استندوا اليها في اثبات الاحكام
في الكتب الاستدلالية بل لا زالوا يطلبون الدليل على الاحكام المشهورة ويناقشون في ادلتهم المذكورة ومن المثل السائر في الالسنة في مقام عدم الاعتداد بالشهرة
رب مشهور لا اصل له نعم ربما استند اليها العلامة في المختلف في بعض المسائل على سبيل الندرة ولينبغي لك عنه وامثاله على مجرد الشهرة بل لا يبعد ان يكون
من قبيل ضم المؤيدات الى الادلة حسبما هو ديدنه في كتب الاستدلالية كيف ولو كان ذلك حجة عنده لشاع ذلك عنه واشار اليه في كتبه الاصولية وتكرر استناده
اليها في كتبه الاستدلالية وانما ظهر الخلاف فيه عن نادر من علمائنا مجهول عبر عنه الشهيد ببعض الاصحاب واستقربه لكن لم يجد من عليه في كتبه الاستدلالية
فقد لا يكون مقصوده بالاستقراب حكما او لا يكون مقصود القائل ومقصوده الاستناد الى مجرد الشهرة بل المراد التمسك بالقطع بوجود المستند الصحيح من
اتفاق الجماعة فيدور الحكم مدار ذلك القطع كما هو الحال في الطرق المتقدمة في الاجماع فيكون مقصوده صحة التمسك به من جهة حصول ذلك القطع كما يومي اليه
تعليله الاول وان لم يكن مفيدا للقطع او الظن بالواقع ويكون تعليله الثاني تاييدا له من جهة حصول الظن منها بمطابقته للواقع بناء على عدم حجية مطلق
الظن كما هو المفروض عندنا وبذلك يندفع التدافع المتخيل بين تعليليه حسبما اورده بعض الاجلة كما سيجيء الاشارة اليه انشاء الله وكيف كان فقد حكي اختيار
ذلك عن المحقق الخوانساري وربما يعزى ذلك الى المصنف نظرا الى كلامه الاتي مع ما ذكره في الدليل الرابع على حجية اخبار الاحاد وهو بعيد عن مذاقه كما سيجيء
الكلام فيه انشاء الله وقد اختار بعض الافاضل من متاخري المتاخرين حجيتها اذا لم يخل عن حجة ولو رواية ضعيفة ونحوها فصارت الاقوال فيها اذن ثلثة والاقوى
الاول ويدل عليه امور احدها الاصل فان اثبات الحجية يتوقف على قيام الدليل عليه وحيث لا دليل على صحة الرجوع اليها والحكم بمقتضاها حسبما نقرره
من ضعف ما تمسك به للحجية لم يجز التعويل عليها مضافا الى ان النواهي المتعلقة بالاخذ بالظنون شاملة لها من غير ريب فبعد عدم قيام دليل على جواز الاتكال
عليها لا يجوز الاخذ بها ثانيها ان المعلوم من حال الفقهاء قديما وحديثا اصولا وفروعا عدم الحكم بشيء بمجرد شهرته بين الاصحاب بل لا زالوا يطالبون بادلة
المشهورات ويتوقفون عن الحكم حتى ينهض دليل عليها وذلك معلوم من ملاحظة تضاعيفهم والتتبع في مناظراتهم واحتجاجاتهم وقد استمرت عليه طريقتهم
بحيث لا مجال لانكاره فصار ذلك اجماعا من الكل كيف ولو كانت الشهرة حجة عندهم لكان من ابين الحجج واوضحها واظهر الادلة واكثرها واقلها مؤنة واسهلها
ولشاع الاحتجاج بها عندهم وكانت كثيرة ودائما من سائر الحجج مع ان الامر بعكس ذلك فانا لم نجد احدا من المتقدمين والمتاخرين قد تمسك بها في مقام الاحتجاج
على شيء من المطالب الا ما يوجد في بعض كلمات العلامة نادرة في شذوذ من المقامات عن التمسك بها وهو من قبيل ضم المؤيدات الى الدليل على ما هو طريقته
حسبما اشرنا اليه ويدل عليه ايضا انهم لم يعدوها في الكتب الاصولية ولا ذكروها في عداد الحجج الشرعية كما عدوا الاجماع وغيره من الحجج لو كانت فيه الخلاف
مع انها اولى بذلك لكثرة حصولها وسهولة تحصيلها فتحصل من جميع ما ذكرنا اتفاقهم من قديم الزمان الى الان على المنع من العمل بها والتعويل عليها والرجوع
اليها فصار ذلك اجماعا من الكل وقد عرفت ان الاجماع من اقوى الحجج الشرعية نعم في المطالب التي يتسامح في ادلتها من السنن والاداب لا مانع من الرجوع اليها
والاخذ بها بل ربما يؤخذ فيها بفتوى الفقيه الواحد ايضا حسبما فصل في محله ثالثها انها لو كانت حجة لم تكن حجة لوضوح قيام الشهرة على عدم حجية الشهرة
وما يلزم من وجوده عدمه فهو باطل وبتقرير اخر انه اما ان نقول بعدم حجية الشهرة مطلقا او بحجيتها كذلك او بحجيتها في بعض المقامات دون البعض والاول هو
المدعى والثاني باطل لما فيه من التناقض نظرا الى قيام الشهرة على عدم حجية الشهرة فلو اخذ بمقتضى الشهرة المتعلقة بالمسائل الفرعية لزم ترك الشهرة المتعلقة
بعدم حجية الشهرة مع انها من اقوى الشهرات والثالث ترجيح من غير مرجح اذ لا ترجيح بينها حتى تقول بحجية بعض الشهرات دون بعضها من دون قيام معارض
يقاومها او يترجح عليها ويرد عليه اولا منع قيام الشهرة على عدم حجية الشهرة مطلقا وانما المسلم شهرة القول بعدم حجية الشهرة اذا خلا عن المستند ولو كان ضعيفا
كرواية ضعيفة ونحوها واما اذا كان مستندا الى دليل ولو كان رواية ضعيفة فحصول الشهرة بعدم حجيتها غير واضح بل المشهور عندهم خلافه حيث انهم
يعتمدون على الشهرة المقترنة بالرواية الضعيفة ويحكمون بمقتضاها فاقصى الامر عدم حجية الشهرة المجردة الخالية عن المستند لا مطلقا وثانيا ان انما اتفق

بحجية الشهرة

بحجية الشهرة فيما اذا لم يعارضها معارض اقوى على ما هو شأن الحجج الظنية ح نقول ان الشهرة القائمة على عدم حجية الشهرة معارضة بالدليل القطعي
القائم على حجية الظنون عند انسداد باب العلم على ما مر تقريره ومن البين ان الظن لا يقاوم القطع ومع الغض عنه فهناك ادلة ظنية قاضية بحجية الشهرة كما
سنشير اليها ولا يقاومها الظن الحاصل من الشهرة فلا بد من تركها ومن ذلك يظهر ضعف التقرير الثاني فانا نقول بحجية الشهرة مط فيما لم يعارضها معارض
اقوى لا مط وقد ظهر بذلك ايض اندفاع الحجتين الاوليين فان الاصل يخالف الدليل ومن البين ان القائل بحجية الشهرة يتمسك في ذلك بالدليل حسبما
ياتي بيانه والاجماع المدعى لو سلم فانما يسلم في الشهرة المجردة دون المنضمة الى متمسك ولو كان ضعيفا حسبما اشرنا اليه وفي ذلك كله نظر سياتي تفصيل القول
فيه انش حجة القول بحجيتها مط او فيما اذا لم تخل عن مستند اصلا ولو رواية ضعيفة لا يجوز التمسك بها امور منها الوجهان المذكوران في كلام
الشهيد والاول منهما ضعيف جدا حسبما قرره المص ومر الكلام فيه والان يرجع الى الوجه الثاني والثاني مبنى على قاعدة الظن والبناء على حجية الامارات لدليل
على خلافه وان لم ينهض عليه في الاحتجاج لوضوح ان مجرد حصول الظن او قوة الظن لا يقضي بجواز الاعتماد عليه ما لم يلاحظ معه ما ذكر حجية الظن ويمكن ارجاعه
ايض الى بعض الوجوه الاتية كما سنشير اليه انش ومنها قيام الاتفاق على حجية جملة من الظنون مما هي اضعف من الظن الحاصل من الشهرة قطعا وهو قاض بحجية
الظن الحاصل من الشهرة بالاولى الا ترى انهم يقولون بحجية اخبار الاحاد مع ان فيها من جهات الوهن ما لا يحصى لابتناء الاحتجاج بها على معرفة احوال رواتها
وتعيين الراوي المشترك ولا يكون شيء منها غالبا الا باعمال الظنون ضعيفة وامارات خفية وكذا الحال في تصحيح لا لنها ومعرفة معاني الالفاظ الواردة فيها افرادا
وتركيبا وكذا الحال في التعادل بينها والحاصل ان جهات الظن فيها سندا ودلالة وعلاجا كثيرة جدا وكثير منها ظنون موهومة في الاغلب لا مناص لهم عن الاخذ
بها والظن الحاصل من الشهرة اقوى بكثير من كثير منها ويرد عليه ان ما ذكره من قبيل القياس بالطريق الاولى المعبر عنه بالقياس الجلي وهو من قبيل القياسات العامية
لا حجة فيه عندنا نعم ما كان منه من قبيل مفهوم الموافقة بحيث يندرج في الدلالة اللفظية كان خارجا عن القياس كان حجة وذلك غير حاصل في المقام اذ ليس
هنا لفظ يدل على حجية ما ذكر من الظنون الموصوفة ليكون التعدي منها الى ذلك مندرجا في مدلول الالفاظ اقصى الامر ان يثبت حجيتها بالاجماع ونحوه فيكون
التعدي عنها من قبيل القياس الجلي وقد يجاب عنه تارة بان الاجماع ونحوه وان لم يتضمنا لفظ الشارع صريحا الا انهما كاشفان عن قوله وليست حجيتهما عندنا
الا من جهة الكشف عن قوله ففي الحقيقة هو الحجة لا هما و ح مالهما الى اللفظ فاذا كان الاصل المذكور مستفادا من اللفظ كان ما يلزمه ايض كذلك وان لم يتعين
ذلك اللفظ عندنا واخرى بان المناط في الرجوع الى الادلة الظنية هو تحصيل الواقع على سبيل الظن بعد انسداد سبيل العلم به وبعد تنقيح المناط المذكور
كما هو ظ عند العقل السليم يثبت ذلك فيما نحن فيه بطريق الاولوية القطعية لحصول المناط هنا بالنحو الاقوى ومنها الروايات المستفيضة الدالة عليه
الواردة من طرق العامة والخاصة مثل ما روي وعنه ص من قوله عليكم بالسواد الاعظم وقوله الحق مع الجماعة وقوله يد الله على الجماعة وغير ذلك وفي نهج البلاغة
في كلام له ع للخوارج والزموا السواد الاعظم فان يد الله على الجماعة واياكم والفرقة فان الشاذ من الناس للشيطان كما ان الشاذ من الغنم للذئب ومنها ما في
مقبولة عمر بن حنظلة ينظر الى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكاه المجمع عليه بين اصحابك فيؤخذ به من حكمنا ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند اصحابك
فان المجمع عليه لا ريب فيه وانما الامور ثلثة بين رشده الى ان قال قلت فان كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم الخبر وفي قوله ويترك الشاذ
الذي ليس بمشهور وقول الراوي فان كان الخبران عنكم مشهورين دلالة على كون المراد من المجمع عليه هو المشهور فلا يرد دلالة الرواية على حكم الاجماع دون الشهرة
وما في مرفوعة زرارة قلت جعلت فداك يأتي عنكم الخبران والحديثان المتعارضان فبايهما اخذ فقال ع يا زرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر فقلت
يا سيدي انهما معا مشهوران مرويان ماثوران عنكم الخ ومنها ان المعروف بينهم بل من المسلم عند المحققين بينهم حجية الخبر الضعيف المنضم الى الشهرة ومن
البين عدم حجية الخبر الضعيف فلو كانت الشهرة ايض كذلك لم يصح الحكم المذكور لظهور ان انضمام غير الحجة الى مثله لا يجعل غير الحجة حجة كانضمام احد الخبرين الضعيفين
الى الاخر فتعين ان يكون الشهرة هي الحجة حتى يكون انضمامها الى الخبر قاضيا بالحجية ومن هنا استشكل صاحب ك وبنى في حجية الخبر المنجبر بالشهرة لو عم عدم حجية
الشهرة ايض فمن اين يجيء الحجية بعد انضمام احدهما بالاخر لكنه بعد ملاحظة الطريقة الجارية بين العلماء قديما وحديثا مقطوع الفساد كما سيجيء بيانه في بحث
اخبار الاحاد انش ولولا البناء على ما ذكرناه من حجية الشهرة لكان ما ذكره متينا متجها ولا محيص بعد ذلك عن الاعتراف بعدم حجية الرواية المنجبرة بالشهرة
وهو يستلزم باختلال كثير من الاحكام الشرعية وهذه من الثمرات العظمى في القول بحجية الشهرة كما هو واضح لمن تدبر فهذه الوجوه الاربعة على حجية الشهرة
مط واذا انضم اليها قيام الشهرة على عدم حجية الشهرة المعراة عن المستند بالمرة ولو رواية ضعيفة قضى ذلك بخروج الشهرة المفروضة عن مقتضى دلالة
الادلة المذكورة اما القيام الشهرة على فرض حجيتها كما هو مقتضى الادلة المذكورة حجة شرعية على عدم حجية ذلك النوع من الشهرة وهي اجلى منها فيؤخذ
بمقتضاها واولا انها لو كانت حجة مط لما كانت حجة كذلك نظرا الى حصول الشهرة المذكورة على نحو ما مر بيانه على ان الوجه الاخير لا يفيد الا حجية الشهرة المنضمة
الى المستند ولو كان خبرا ضعيفا دون الشهرة المجردة اذ لا عمل عليها في المشهور فظهر بما قررنا ادلة القولين المذكورين والكل ضعيف اما اه قلنا مما مر بيانه
في كلام المص وياتي تتمة الكلام فيه ايض انش واما الثاني فبما عرفت تفصيله من عدم صحة ما ادعوه من اصالة حجية الظن وعدم نهوض ما استندوا من
الادلة عليها واما الثالث فبان ما ذكر من دعوى الاولوية في المقام اوهن شيء ودعوى كونها مندرجة في الدلالة اللفظية بناء على كشف الاتفاق المذكور عن
لفظ دال على الحكم فيكون من مفهوم الموافقة مقطوع بالفساد كما يشهد به صريح العرف بعد عرض الواقع عليه على ان دعوى كشف الاجماع عن لفظ دال عليه ح
منع وانما يكشف الاجماع عن راي المعصوم والطريق الى معرفته غير منحصر في اللفظ حتى يستعلم من الاجماع على شيء صدور لفظ دال عليه ودعوى تنقيح المناط
في حجية الظنون فيقطع معه بالاولوية ممنوعة اذ لم يقم عندنا دليل من عقل او نقل على كون الاحتجاج بالوجوه الظنية مبنيا على افادة المظنة وحدها
منوطا بها وجودا وعدما من دون مدخلية التعبد في ذلك ومع قيام الاحتمال المذكور لا تصح الدعوى المذكورة كيف وقيام الدليل على عدم حجية عدة من
الظنيات مما قد يكون الظن الحاصل منها اقوى جدا من الظنون المعتبرة اقوى شاهد على خلافه ولو تمت تلك الدعوى لما كان هناك حاجة الى ملاحظة الاولوية اما

الرابع فبان الاخبار العامية مما لا حجية فيها مع انها ليست بتلك المكانة من الظهور وقد تداول عند العامة الاستناد اليها في حجية الاجماع فيمكن ان يكون ذلك هو المنصوص منها فقد فسر الجماعة في بعض الروايات باهل الحق وان قلوا فلا يوافق المدعى ويمكن ان يحمل على ذلك ايضا ما في رواية النهج وقد يقال ان الظاهر منها الاتفاق فيما عدا الاحكام الشرعية فان قوله فان الشاذ من الناس للشيطان كما ان الشاذ من الغنم للذئب يفيد ان تفرد الانسان في الامر مظنة لاستيلاء الشيطان كما ان تفرد الشاة مظنة لاستيلاء الذئب ولو كان باطلا لكان عين استيلاء الشيطان لا انه مظنة لحصوله بعد ذلك من جهة التفرد وقد يكون ذلك هو المقصود من الروايات العامية المتقدمة وما في المقبولة والمرفوعة مع الغض عن اسنادهما لا دلالة فيهما على المدعى فان في الاولى هو الاخذ بالخبر المجمع عليه كما هو صريح الرواية فلا دلالة فيهما على حكم الفتوى المشهورة ولو سلم كون المراد من المجمع عليه هو المشهور بقرينة ما بعده وكذا الحال في الثانية فان الموصول في قوله خذ بما اشتهر بين اصحابك للعهد كما هو ظاهر العبارة بل صريحها بعد عرضها على العرف فلا يعم غيره حتى يقال ان العبرة بعموم اللفظ لا خصوص المورد سواء كانت الشهرة المذكورة فيهما شهرة في الرواية والفتوى واعم منهما وقد يقال ان التعليل المذكور في المقبولة من قوله فان المجمع عليه لا ريب فيه بعد بنائنا كون المراد بالمجمع عليه هو المشهور او ما يعمه يفيد شمول الحكم لشهرة الفتوى ايضا ولو كانت خالية عن الرواية وفيه ايضا اشارة الى ان الباعث على نفي الريب انما هو الشهرة فلو كانت الرواية المنضمة اليها ضعيفة كانت الشهرة حجة دون الرواية وفيه اولا ان كون المراد بالمجمع عليه هو المشهور او ما يعمه غير ظاهر فان الاجماع هو الاتفاق دون مجرد الشهرة وامره اولا بالاخذ بالخبر المجمع عليه بين اصحابه وتركه للشاذ الذي ليس بمشهور عندهم لا ينفي ذلك اذ الاتفاق على احد الخبرين لا ينافي روايتهم للاخرى ايضا غاية الامر ان يكون الرواية الاخرى شاذة غير مشهورة عندهم كما هو المفروض في الخبر وقوله بعد ذلك وانما الامور ثلثة بين رشده يفيد كون الاخذ بالمجمع عليه بين الرشد وهو يشير الى كون المراد بالاجماع الاتفاق المفيد للقطع دون مجرد الشهرة الباعثة على الظن وثانيا ان المقصود في الخبر المذكور بيان ما يترجح به احد الخبرين المتعارضين على الاخر فلا يبعد ان يكون المراد من قوله فان المجمع عليه لا ريب فيه هو الخبر المجمع عليه فيكون اللام للعهد بل لا يستفاد من سياق الخبر ما يزيد على ذلك ومجرد احتمال ارادة العموم بحيث يفيد نفي الريب من الفتوى المشهورة غير كاف في مقام الاستدلال ودعوى ظهوره في ذلك غير مسموعة مع عدم اقامة شاهد عليه بل مع عدم انفهامه منه بعد عرض العبارة على العرف اما الروايات العامية فلا حجية فيها مع امكان المناقشة في دلالتها لعدم وضوح دلالتها وقد احتجوا بها على حجية الاجماع فيمكن ان يكون المراد بها المنع من مخالفة الاجماع وقد فسرنا الجماعة في بعض الروايات باهل الحق وان قلوا ويمكن ان يحمل على ذلك ما في رواية النهج وقد يستظهر من ورودها فيما عدا الاحكام الشرعية فان مفاد قوله فان الشاذ من الناس للشيطان كما ان الشاذ من الغنم للذئب ان تفرد الانسان مظنة لاستيلاء الشيطان كما ان تفرد الغنم مظنة لاستيلاء الذئب وهذا انما لا يرتبط بكون ما ذهب اليه الجمهور حقا وكون مخالفة المشهور باطلا وقد يحمل عليه الاخبار العامية ويشير اليه ذكرهم لبعض تلك الالفاظ المروية واما الخامس فبان ما يدل عليه عباراتهم هو حجية الخبر المنجبر بالشهرة دون الشهرة المنضمة الى الخبر كيف والاول هو الذي طفحت به السنتهم وجرت عليه عملهم والثاني مما لم ينقلوه باحد منهم ولم يوجد في شيء من كلماتهم سوى شاذ منهم ممن مرت الاشارة اليه ومع ذلك لم نر الجري عليه في مقام الاحتجاج من احد منهم ولو كان المناط في ذلك حجية الشهرة عندهم لاشتهر منهم كما اشتهر ذلك وما يتوهم من جهة القول بالتفصيل من ان الحجة في الحقيقة انما هي نفس الشهرة لا الرواية وانما ذكرت الرواية حجة واسند اليها الحجية مسامحة تعويلا على الوضوح من الخارج والمقصود من ذكر الرواية حقيقة انما هو جعلها طريقة ووسيلة الى التخلص من الشهرة المانعة عن حجية الشهرة لعدم قيامها عليها لاختصاصها بالشهرة المجردة والا فليس الرواية هي الحجة بل انما الحجة هي الشهرة كما ترى بل ذلك مما يقطع بفساده بعد التدبر في كلماتهم وتعبيراتهم كيف ولو ارادوا ذلك لعبروا عنه في بعض الاحيان على الوجه المذكور ولم يتجاوزوا التزامهم بالتعبير بذلك الوجه الموهم لخلاف مقصودهم بل الصريح فيه ومع الغض عن ذلك فلو كانت الشهرة هي الحجة عندهم فاي مانع من حجيتها مع عدم علمنا بمصادفتها للخبر الضعيف بل ومع عدم مصادفتها لرواية فانها اذا كان المناط والملاك في الحجية هو نفس الشهرة دون غيرها لزم صحة الاعتماد عليها مهما حصل وان لم ينضم الرواية اليها كيف ومن الواضح ان عدم انضمام غير الحجة الى الحجة لا يوجب سقوط الحجة عن الحجية فنفي ما حكموا به من عدم حجية الشهرة الخالية عن الخبر قرينة قوية على عدم كون الشهرة هي الحجة عندهم فان قلت ان ذلك بعينه جار في الخبر ايضا فانهم لا يقولون بحجية الخبر الضعيف في نفسه كالشهرة الخالية عن الخبر قلت غاية ما يلزم من ذلك ان يكون الحجة هو مجموع الامرين المنضمين من دون ان يقول بحجية كل منهما منفردا ولا مانع من التزامه وما اورد عليه من ان انضمام غير الحجة الى مثله لا يجعل غير الحجة حجة او من شيء اذ من البين تقوية كل منهما بالاخر فلا مانع من بلوغها بعد الانضمام الى درجة الحجية اذا قام الدليل عليه كل حسب ما فرض في المقام فلا داعي اذن الى التزام كون الحجة هي الشهرة ويشير اليه انه قد ينتهي الامر في انضمام الظنون بعضها الى بعض الى الوصول الى حد القطع فيكون حجة قطعا كما يرى في الخبر المتواتر لحصول القطع هناك من تراكم الظنون الحاصل من الاحاد مع عدم بلوغ شيء من احادها الى درجة الحجية مع ضعفها وبه فاي مانع منه في المقام ومع الغض عن ذلك ايضا فنقول ان الحجة عند اصحابنا هو الخبر الموثوق به المظنون الصدور والصدق عن المعصوم واثبات حجيته يتوقف على قيام الدليل عليه وقد بين في محله والشهرة المفروضة من اسباب الوثوق والاعتماد فهي محققة للموضوع المفروض من غير ان يكون هي بنفسها حجة شرعية ولا يثبت بها اذن حكم شرعي حتى يتوقف الى قيام الدليل على حجيتها في الشرع بل الحاصل به حكم عادي اعني الاعتماد والوثوق بصدق الخبر ولا يتجه القول بعكس ذلك بان يجعل الخبر محققا لموضوع ما هو الحجة من الشهرة حسب ما قد يتخيل في المقام اذ ذاك مع عدم مساعدة شيء من عباراتهم له بل صراحتها في خلافه مما يأبى عنه الطبع السليم بل الاعتبار الصحيح شاهد على ان وجدان الرواية الضعيفة لا مدخلية له في كون الشهرة مثبتة للحكم موصلة الى الواقع فان الظن الحاصل منها يتحقق في الصورتين كما يشهد به الوجدان وانضمام الخبر اليها لا يوجب مزيد وثوق بها ولو لم يوجب وهنا اذ مع عدم الاستناد الى الرواية الضعيفة يحتمل قويا وجود مستند واضح لهم حتى ان اعتماد الجمهور عليه مع استنادهم الى الرواية الضعيفة يظهر كون ذلك هو المستند فيضعف الظن المذكور وان امكن الذب عنه بان ضعف الرواية عندنا لا يستلزم ضعفها في الواقع فيستكشف من الشهرة المفروضة كونها معتبرة قابلة للتعويل والاعتماد الا ان ذلك لا يقتضي ترجيح الظن الحاصل في تمام مدة

الصورة ٥١

الصورة على الظن الحاصل منها فى الصورة الاخرى اقصى الامر تساوت هذه الصورة للاخرى ان لم يرجح الاخرى عليها وبناء الامر فى التفصيل بين الوجهين
فى الحجية وعدمها على التعبد المحض بعيد جدا مما لا وجه له اصلا وقد يجاب ايضا عن الايراد المتقدم عن صاحب المدارك ليدفع به الاحتجاج المذكور بانا
نختار كون الحجة هو الرواية المنجبرة بالشهرة نظرا الى استفادته من اية النبأ الظاهرة فى جواز الاتكال على خبر الفاسق بعد التبين فان الله سبحانه لم يطرح
الرواية الضعيفة بل امر فيها بالتثبت واستظهار الصدق فان ظهر عمل بها والا طرحت ولا ريب ان الشهرة مما يحصل التثبت بها ويستظهر صدق الخبر معها واورد
عليه بعض الافاضل بانه مبنى على تعميم التبين بما للتبين الظنى وهو منظور فيه اذ ليس معناه لغة الا انكشاف حقيقة الخبر وصدقه ولا يحصل ذلك الا بكونه محصلا
للعلم به والاصل بقاء هذا المعنى الى ان يظهر من اهل العرف خلافه بحيث يفهم شموله للظن الحاصل من نحو الشهرة بل الظاهر منهم خلافه والموافقة لمفهوم
اللغة وعندى فيه تامل سيجيئ تفصيل القول فيه فى بحث الاخبار انتهى ثم انه ذكر الفاضل المذكور انا لو سلمنا تعميم التبين للظن ايضا حتى يشمل التبين
الحاصل بالشهرة كانت الاية الشريفة ظاهرة فى حجية الشهرة بنفسها مطلقا سواء كانت هناك رواية ام لا فيكون ذلك اذن دليلا اخر على حجيتها تقريره وظهور الاية
ح فى ان الاعتماد فى الحكم بمضمون الخبر فى الحقيقة انما هو على التبين دون الخبر فليس حينئذ العمل بالخبر بعد التبين الا من حيث كونه الكاشف عن صدق الدليل
عليه فتكون الشهرة هى الحجة على اثبات مضمونه وذلك قاض بحجية الشهرة مطلقا ولو خلت عن الرواية اذ المفروض انها المناط فى العمل وانها المبين للواقع والكاشف
عن الحق والاعتبار القاطع شاهد على ان الرواية لا مدخل لها فى وصف كون الشهرة مبينة ولا فى رخصة العمل بها بعد حصول البيان من جهتها وذلك لان الرواية
الضعيفة بنفسها لا تحصل لها الا التردد بين احتمالى الصدق والكذب ولو ترجح الاول رجحانا ضعيفا فهو غير معتبر فى نظر الشارع اذ وجود ذلك الرجحان كعدمه
واحتمال صدقها وكذبها متساويان فى حكم الشارع فاذا صلحت الشهرة لان تكون دليلا على صحة احد الجانبين والحكم باحد الاحتمالين صح كونها دليلا على تعيين
احد الاحتمالين القائمين كذلك فى كل مسئلة سواء كانت هناك رواية اولا لما عرفت من ان الدليل الباعث على تعيين احد الاحتمالين انما هو الشهرة دون الخبر لكون
الاحتمالين على حالهما قبل ورود الخبر وبعده فدلت الاية الشريفة على حجية الشهرة دون الخبر المنجبر بها قلت لو تم ما ذكر لكانت الاية الشريفة دليلا على حجية
الظن مطلقا من غير اختصاص لها بالشهرة لكنك بعد التامل فيما قررناه خبير بضعفه فان حصول الظن بصدق الخبر والوثوق به غير حصول الظن بالحكم ابتداء من غير ان يكون
هناك خبر يوثق به وما يستفاد من الاية الشريفة بناء على ما ذكر هو حجية الخبر الموثوق به وان كان الوثوق به من جهة الشهرة ولا يفيد ذلك جواز الاتكال على الشهرة
من حيث كشفها عن الواقع ودلالتها عليه بل انما يدل على الاتكال عليها من حيث كونها محققة لموضوع الدليل اعنى الخبر الموثوق به ولا اشعار فى ذلك بحجية
الشهرة فى اثبات الاحكام الشرعية اصلا فكون الخبر الضعيف مع قطع النظر عن الشهرة المفروضة محتملا للامرين من غير ان ينهض حجة لاثبات احد الجانبين لا
ينافى كونه حجة بعد انضمام الشهرة اليه من جهة حصول الوثوق به بعد انضمامها اليه ولا يستدعى ذلك كون الشهرة بنفسها حجة مع قطع النظر عن الخبر المفروض ونظير
ذلك ملاحظة القرائن المنضمة الى المجاز القاضية بحصول الظن بالصرف او تعيين خصوص المراد من بين المعانى المجازية فانه يصح الاتكال عليها قطعا فى فهم المراد
واثبات الحكم الشرعى من جهتها مع انه لو قامت تلك القرينة على ثبوت الحكم من غير حصول لفظ فى المقام لم يكن حجة مع جريان الكلام المذكور فيه بعينه والحاصل
ان فى المقام امرين احدهما كون الشهرة قاضية بالوثوق بالخبر وقوة الظن بصدقه وثانيهما كون الخبر الموثوق به والمعتمد عليه بحسب العادة حجة فى الشريعة ولا ريب
ان الاول لا يتوقف على قيام دليل شرعى عليه فان الوثوق والاعتماد على الخبر وجدانى حاصل من ملاحظة القرائن والامارات كما انه لا ريب فى توقف الثانى
على قيام الدليل الشرعى عليه لكونه حكما شرعيا متوقفا على دليل واضح نقول ان الوثوق والاعتماد العرفى حاصل بالخبر المنجبر بالشهرة قطعا كما يشهد به الوجدان
من غير حاجة الى قيام الدليل عليه شرعا واما كونه حجة فلظاهر الاية الشريفة بعد حملها على الوجه المذكور فما استفيد من الاية بناء على حملها على ما ذكر لا وجه له
اصلا فان الشهرة اذن شرط فى قبول الخبر لا انها هى المثبتة للحكم نظير عدالة الراوى من غير فرق وان كانت الشهرة مع قطع النظر عن افادتها الوثوق بالخبر
مفيدة للظن بثبوت الحكم الا ان تلك الحيثية غير معتبرة ولا دلالة فيما ذكر من الوجه على الاعتماد عليها من تلك الجهة اصلا فان غاية ما يدل عليه هو الاعتماد على
الخبر من جهة الوثوق به نظرا الى اعتضاده بالشهرة فيقوم الشهرة مقام عدالة الراوى فى افادة الوثوق بالخبر والفرق بين الوجهين ظ لا يخفى ومقصود
المستدل حجيتها من الجهة الثانية وهو محل منع كما بينا اذ لا ملازمة بين الامرين بل لا اشعار فيما يدل على حجية الثانى منهما على كون الحجة فى الحقيقة هى الجهة الباعثة
على الوثوق استقلالا من دون اعتبار لكون الوثوق حاصلا بالخبر وكون الحكم مستفادا منه ودعوى ذلك فى المقام مجازفة بينة فتحصل مما بيناه ان الحجة هى فصلناه
الرواية المنضمة الى الشهرة نظرا الى حصول الوثوق بها من جهة انضمامها اليها كما تدل عليه الاية الشريفة وبعينه صريح كلامه حسبما قررناه لا ان يكون الحجة
مجموع الامرين ولا ما زعمه المستدل من عكس ذلك من كون الشهرة بنفسها حجة لكن مع انضمامها الى الرواية ونحوها على ان الاحتمال كاف فى مقام دفع الاستدلال
وعدم حجية الرواية الضعيفة فى نفسها مع عدم انضمامها لا يدفع كما انه لا يدفع الاستناد اليها عند المفصل عدم حجية الشهرة بنفسها مع عدم انضمام الخبر اليها
فظهر بما قررنا ضعف القولين المذكورين لاشتراكهما فى الدليل وبه يظهر القول الثانى ضعفا ان ما ذكر تكملة لبيان التفصيل من خروج الشهرة المجردة عن المستند
عن مقتضى الادلة المذكورة نظرا الى قيام الشهرة على عدم حجيتها الى اخر ما ذكر غير منجبر اما اولا فلما قرره المستدل المذكور وغيره من المعتمدين على القاعدة
المذكورة بكون المخرج عنها هو الدليل القاطع القاضى بعدم حجية بعض الظنون الخاصة كظن القياس اذ مجرد الدليل الظنى لا يقاوم الدليل القاطع المذكور الظاهر يكون
حتى يكون مخرجا عنه وما ذكره من الوجه الاخر من انها لو كانت حجة لما كانت حجة مدفوع ايضا بان الشهرة من الادلة الظنية فمجرد قيام الشهرة على عدم حجية الشهرة
الخالية عن المستند لا يقضى بعدم حجية الشهرة فانه انما يتم ذلك اذا لم يعارض الشهرة المذكورة دليل اقوى ومن البين ان الدليل العقلى المذكور على فرض
صحته دليل قطعى فلا يقاومه الشهرة المدعاة فهذه الشهرة من حيث الحجية مستندة الى الدليل المذكور ومتوقفة عليه لكنها بحسب المفاد معارضة له لدلالتها على
عدم حجية الظن المفروض فيسقط ايضا عن الحجية اذ ليس مفاد ذلك الدليل الا الاخذ باقوى الظنون فلا يفيد ترك العمل بالظنى ولى فى ذلك نظر يعرف
وجهه مما قررناه سابقا فى الايراد على الدليل العقلى المذكور من ان قيام الدليل الظنى على عدم حجية بعض الظنون كاف فى اخراجه عن القاعدة المذكورة لكن

المستدل

المستدل لا يقول بذلك ومن الغريب ان الفاضل المذكور مع ابائه عن ذلك كما اشار اليه في تقريره لذلك الدليل التزم به في المقام واما ثانيا فلان الشهرة
كما دلت على عدم حجية الشهرة المعراة عن المستند كذا دلت على عدم حجية غيرها اذ لم يعدها منهم من عد من الادلة ولو في الجملة واستند اليها في المسائل الشرعية
او ذكرها في عداد الادلة الشرعية في الكتب الاصولية حتى انهم لم يفردوا لها عنوانا في كتب الاصول ولا اشاروا فيه الى وفاق وخلاف نعم اشار اليه شذوذ منهم
كما عرفت وهم لم يفرقوا بين الصورتين ثم ان ما قرره الفاضل المفصل في بعض ما نسب اليه من المسائل في التفصيل المذكور ومال الى احيانا حجيتها على الاطلاق
قال ويختلج كثيرا بالبال وان لم اطمئن به ان الحال حجية الشهرة مطلقا ولو خلت عن الرواية اصلا وذلك ان المانع الحاجز عن حجيتها الا ان الشهرة وحجيتها انما
يكون لو لم يظهر دليلها واما لو ظهر وظهر في النظر ضعفها فليس بحجة ظاهرة وهذه الشهرة الحاجزة قد ظهر لنا دليلها من كلماتهم فمنهم من احتج منهم على عدم
حجيتها بمثل ما ذكره صاحب المعالم وقد ظهر لك ما فيه ومنهم من اعتذر منهم بانه ربما يشتهر ما لا اصل له ويرجع حاصله الى تخلف الشهرة عن الصواب في بعض
الاحيان وهذا اضعف من سابقه اذ لا يخرج جميع الادلة الشرعية الظنية عن الحجية وانت خبير بما فيه اما اولا فلانه لو علم انحصار دليل المشهور في الوجه الفاسد فان
حكم الجمهور بصحة الفاسد لا يوجب ظننا بصحته بعد ظهور فساده واما فيما عدا ذلك فلا وتوضيح المقام ان متمسكهم في الحكم اما ان يكون معلوما لنا او
مجهولا وعلى الاول فاما ان نعلم انحصاره فيما نعلم او يحتمل وجود متمسك اخر لهم ايضا وعلى التقديرين فاما ان يكون الدليل المنقول الينا صحيحا عندنا او
ضعيفا ومع ضعفه فاما ان يكون معلوم الفساد بالنظر الى الواقع او يكون فاسدا بالنسبة الينا وان احتملنا صحته واقعا كالخبر الضعيف لاحتمال صحته
في الواقع وان لم يجز لنا التمسك به في نفسه ولا مانع من الاستناد الى الشهرة في شيء من الوجوه المذكورة على القول بحجيتها عدا صورة واحدة وهي ما اذا علم
انحصاره فيما علم فساده واقعا وكذا اذا ظن انحصاره فيه او علم انحصاره في مظنون الفساد كذلك وظن انحصاره فيه اذا لم يترجح عليه الظن الحاصل من الشهرة بصحته
واما باقي الصور فلا وجه لانكار حجيتها الا فيما زعمه المفصل من الشهرة الخالية عن المستند ويحتمل الحاق الشهرة التي يكون الموجود من مستندها
ضعيفا مع العلم بوجود مستند اخر لهم لا نعرفه واحتماله واما ما نحن فيه فمن البين ان الاوائل لم يذكروا للعدم الاتكال على الشهرة مستندا بل ليس للمسألة
عنوان في كلماتهم وانما يعرف مذهبهم فيها من عدم ذكرهم لها في عداد الادلة وعدم استنادهم اليها اصلا في اثبات الاحكام الشرعية في الكتب الاستدلالية
بل حصر جماعة منهم الادلة في غيرها وانما تصدى الشهيد لعنوان المسألة وتبعه المصنف وبعض من تأخر عنه ولم يتعرض المصنف للاحتجاج على نفي حجيتها وانما
تعرض للايراد على ما احتج به الشهيد لحجيتها فدعوى العلم بمستند الجماعة وحصره فيما ذكره غريب جدا ولو سلم ذكر الدليل المذكور في كلام جماعة منهم
فمن اين يعلم انحصار الدليل في ذلك كيف ولو بني على عدم حجية مثل هذه الشهرة القوية القريبة من الاجماع لو قطعنا النظر عن كون المسألة اجماعيا بمجرد
ضعف ما ذكر من التعليلات في كلام بعض المتأخرين والمعاصرين لكان اكثر الشهرات ضعيفة مطروحة وكان ذلك اذن تفصيل الحق في المسألة غير التفصيل
الاول ويظهر ضعفه بما قررناه فلا حاجة الى تطويل الكلام فيه قوله ولقوة الظن في جانب الشهرة اه اورد عليه بان بين تعليليه تدافعا فان الوجه الاول
يقتضي العلم والثاني صريح في الظن واجيب عنه بان كون احد الدليلين مفيدا للعلم والاخر للظن مما لا حجر فيه ولا يعد ذلك تدافعا ومثله متداول
في الاحتجاجات كيف ولو كان كذلك لكان ضم المؤيد الى الدليل تدافعا وهو واضح الفساد وايضا كون دليله الاول مقتضيا للعلم على حسب زعمه فان الظاهر
ان مراده من قوله ان عدالتهم تمنع عن الاقتحام اه هو منعها عن ذلك ظنا اذ المفروض ثبوت العدالة لهم دون العصمة والعدالة وان فسرت بمعنى الملكة فقضيته
ما يحصل منه الظن بذلك دون العلم وقوله عن الاقتحام على الفتوى بغير علم اراد به بغير علم معتبر في الاجتهاد من الاستناد الى دليل معتبر شرعا سواء كان قطعيا او
ظنيا بالنسبة اليه مع ذلك كله كيف يمكن ادعاء ان عدالتهم تمنع قطعا عن الفتوى بذلك من غير دليل قطعي بالنسبة اليه او الى غيرهم وبذلك يندفع ما
اورده المصنف عليه كما مرت الاشارة اليه يطابق مفاد الدليلين بل دليله الثاني يفيد ظنا اقوى من الاول حيث ان المستفاد من الاول مجرد الظن ومن الثاني
قوة الظن نظرا الى ان اتفاق الجمع الكثير من الموصوفين اقوى في افادة الظن من غيرهم فلو عد مثل ذلك تدافعا كان تقرير الايراد بالعكس اولى قلت ليس مقصود
المورد اختلاف مؤدى الدليلين في كون احدهما مفيدا للعلم والاخر للظن اذ ليس في ذلك مجال لتوهم التدافع بل مراده ان قضية دليله الاول كونه متعلقا بالمقصود
العلم في المقام وكون الشهرة دليلا قطعيا حيث ان ظاهره القطع بكون عدالتهم مانعة عن الافتاء من غير علم فيكون مفيدا للقطع بقول المعصوم كاشفا عن رأيه
ولذا اختار بناء على ما ذكره من حصول القطع حجيته وكونه اذن اجماعا على خلاف ما اختاره الشهيد فان الاجماع عندنا هو الاتفاق الكاشف عن قول المعصوم
سواء كان من الجميع او البعض وقضية دليله الثاني كون الشهرة دليلا ظنيا مفيدا للظن الاقوى فمقصوده ان مقتضى الدليلين متدافع في افادة ما هو المقصود
والقول بان حكم الجماعة مع قطع النظر عن الشهرة اذا كان مفيدا للقطع نظرا الى كون عدالتهم مانعة عن الافتاء بغير علم فكيف يجعل اشتهاره بينهم ونحوه
قاضيا بافادة الظن مع انه ينبغي ان يفيد العلم بالاولى مدفوع بان هناك جهتين احدهما يفيد العلم بالافتاء والاخر يفيد الظن بها فان ملاحظة خبرتهم
وعدالتهم قاضية بالعلم العادي على حسب دعواه بعدم اقدامهم على الافتاء من غير علم وملاحظة مجرد الاشتهار مع قطع النظر عن تلك الملاحظة لا يفيد الا
قوة الظن فيكون ضم الثاني الى الاول من قبيل ضم المؤيد الى الدليل لكنك خبير بضعف الدعوى الاولى فان اقصى ما يفيده عدالتهم القطع بانهم انما يعتقدون
دليلا حسبما اشار اليه المصنف واين ذلك من القطع بالواقع غاية الامر حصول الظن بذلك في بعض الاحيان ويندرج عندنا في الاجماع كما عرفت ويبعد ارادة الجزم
في المشهور ويمكن ان يكون مقصوده القطع باصابتهم المدرك المعتبر دون القطع بقول المعصوم فيكون الفرق بينه وبين الاجماع المعروف في ذلك وهذا اقرب ما
في حمل كلام الشهيد الا ان الدعوى المذكورة كانت كافيا وكان الاولى الحكم اذن بالجمع عليه في كونه اجماعا كما هو احد الاحتمالين المذكورين في الذكرى وان احتمال
خلاف ما وضح مما ذكره المورد قدس سره من ان الحق حجية انه اجماع لان الاجماع عندنا هو الاتفاق الكاشف عن قول المعصوم دون اتفاق الجميع محل مناقشة للفرق
الظاهر بين الكشفين وظاهر المصطلح تخصيص الاجماع بالكشف على الوجه الاول وان لم يكن التعميم بعيدا عن الاعتبار ولذا ذكرنا الوجه المذكور في وجوه الكشف الحاصل
بالاجماع كما مر القول فيه والظاهر ان مبنى كلام المورد على حمل الكشف على الوجه الاول حسبما بيّنا اولا ووجه ما ذكره متجه الا ان حمل كلام الشهيد عليه بعيد

جدا كما عرفت

حذا كما عرفت فظهر مما قررنا ان هناك وجوها ثلثة في حمل كلام الشهيد ره اقربها الوجه الاخير ومعه يظهر الفرق بين تعليليه المذكورين وعلى ما حمله المجيب
وغيره عليه لا يكون هناك كثير فرق بينهما كما لا يخفى قوله ويضعف بنحو ما ذكرناه في الفتوى الظ انه اراد بذلك تضعيف الدليلين المذكورين نظرا الى
ان العدالة والاشتهار بين الطائفة انما يفيد ان العلم او قوة الظن بوجود مدرك معتبر في اجتهاد الحاكم ولا يؤمن من الخطاء في المسائل الاجتهادية وان تواطئت
فيها آراء الجماعة ومعظم الفرقة غاية الامر حصول المظنة ولا امن معها مع قيام دليل على اعتبار ذلك الظن في الشريعة ولا دليل عليه في المقام وح فما قد يتعجب
من ظهور كلامه في موافقة الشهيد ره ليس على ما ينبغي كيف وهذا طلق الحكم بضعف كلامه في قوله وبان الشهرة التي يحصل معها الخ مريدا به الدفع الوجه الثاني
وبالجملة ان فحوى كلامه كالصريح في عدم حجية الشهرة كيف ولو قال بها لفصل القول فيها زيادة على ذلك وبين صحة الاستناد اليها في الاحكام الشرعية فيما ادا
ماثره اى من الشهرة الحاصلة بين المتأخرين عن الشيخ ره فان ذلك هو الذي يقتضيه المقام ومع ذلك اطلق القول بضعف الاستناد اليها هذا وقد ظهر مما
قررنا ضعف ما يورد عليه في المقام من ان احتمال الخطاء في دليلهم نهاية في قطعية الشهرة لا ظنيتها او بعد الخطاء معها جدا وذلك لان اتفاق المعظم مع تباين
عقولهم وفطانتهم واختلاف افهامهم وآرائهم وعدم موافقة بعضهم بعضا في المسائل الخلافية الاجتهادية حتى ان بعضهم ربما خالف نفسه واختار في المسألة
اقوالا عديدة في الكتب العديدة والابواب المتعددة اذا رأيناهم متفقين على حكم من دون تزلزل وايراد ريب يستبعد تواطؤ خلل منهم في الاستدلال
بل يحصل الظن القوى غاية القوة بصحته اما اولا فلانه بعد دعوى كونه باعثا على العلم بوجود المعتبر كما هو ظ كلام الشهيد ره يكون القدر المعلوم هو
المستند الصحيح على حسب اجتهادهم وهو لا يستلزم الصحة بحسب الواقع فلا يرتبط بالايراد المذكور واما ثانيا فلان غاية الامر كون الشهرة مفيدة للمظنة
وكون تلك المظنة حجة اول الدعوى فان الخطاء غير مامون على الظنون الا ان يقام دليل على حجيتها وجواز الاتكال عليها وهو غير مذكور في كلام الشهيد ره
ولو بني ذلك على اصالة حجية الظن لاشار اليه في كلامه ولاتحد الدليلان المذكوران وهو مخالف لظ تقريره وليست تلك القاعدة عندهم مقررة واضحة
حتى يجعل كبرى مطوية لغاية وضوحه كيف وطريقتهم جارية على خلافه حيث انهم لا زالوا يطالبون الحجة على حجية كل من الظنون ولا ياخذون بشيء منها الا
مع قيام الدليل عليه والاحتجاج بتلك الطريقة العامة لحجية الظن مط غير معروف بينهم وانما اشار اليه المص وبعض منهم ولا يعلم اقتضائه بل بعد الشهرة
في المقام اقوى شاهد على خلافه نعم لو اخذت تلك المقدمة في الاحتجاج المذكور اتجه ما ذكره وليس في المقام ما يفيد اتكال المستدل عليه اصلا ومما تخيل
من احتجاجه بافادة الشهرة قوة الظن قوله بتلك المقدمة الا ان احتمال كونه من قبيل ضم المؤيد الى الدليل قريب جدا لحسب ما اشرنا اليه قوله وبان الشهرة
التي الخ هذه العلاوة التي ذكرها المومين جملة من الشبهات وهي الحاصلة من بعد الشيخ ره موهونة جدا بل فاسدة قطعا كيف وقد صنف علماء الفرقة رد
تضليلهم او تجهيلهم بحيث لم يبق في الفرقة مجتهد يرجع اليه حتى التجأوا الى تقليد الاموات وكثير تلامذته واخص الفضلاء وجلاء ... وهم منه ... معلومة
معلومة وذكر خلافهم ووفاقهم في المسائل متداول بين اساطين علمائنا كالفاضلين والشهيدين وغيرهم ولو كانوا هؤلاء ... لعلوم المقلدة لبيان
الفتوى الخلافهم ووفاقهم وما اعتنوا بذكر اقوالهم ومخالفة هؤلاء ومن تأخر عنهم للشيخ ره معروفة مذكورة في كتبهم ... كما يعرف ذلك من ملاحظة
فتاويهم المذكورة في كتبهم والمنقولة في كتب الاصحاب ومخالفات المحقق ابن ادريس للشيخ قدس سره من الامور البينة الظاهرة وكتاب السرائر مشحون برد
الفتاوى الشيخ ره واختلاف رده والتتبع عن الشيخ كما هو ظ من ملاحظة المعتبر والمنتهى وغيرهما ثم ان مخالفات الفاضلين ره ومن بعدهما للشيخ ره واستبدادهم
في الاستدلال امر واضح غني عن البيان وكان الاصل فيما ذكره الجماعة هو ملاحظة ... الورع ... قدس سره عن الحمصي في الحكم باشتباه في ذلك اولى من التزام ما ذكر
وكان الجماعة من تلامذة الشيخ ره وتلامذة تلامذته لغاية وثوقهم به في الفن ما كانوا يجترؤن في الفتاوى على مخالفته في الغالب الا تقليدا له بل كانوا يرجحون
ما رجحه ويعتمدون على احتجاجاته ويرون ان ما اختاره اقوى من ساير الاقوال والاحتمالات كما هو الحال لنا بالنسبة الى بعض مشايخنا ممن نرى له قدما راسخا
في الفن وخبرة تامة في طرق الاستدلال وفهم الاخبار وتطبيق الاحكام على القواعد وتفريع الفروع على الاصول واين ذلك من التقليد الا ترى ان المهرة
في الفن لا يتجرؤن على مخالفة المشهور الا مع باعث قوى ودليل ظاهر يصرفهم عنه بل لا زالوا يحرصون على موافقة المشهور وتحصيل دليل يوافقه ويأخذون
به ولو كان الدال على غيره اقوى في نفسه وذلك لان الاعتضاد بالشهرة يجعل المرجوح اقوى من الراجح الدال على خلافه ولا يعد ذلك تقليدا للاكثر واخذا بفتوى
الجماعة ولا حكما بحجية الشهرة وذلك امر ظاهر لا ريبة فيه بل تلك طريقة جارية في ساير الفنون فان مخالفة الائمة في كل صناعة مما لا يقع من ارباب الخبرة والمهارة
الا مع باعث قوى ودليل واضح يقودهم اليها والظ ان ذلك هو المنشأ في وهم الحمصي وهو من المقاربين لعصر الشيخ ره ومقصوده ممن ذكره هو ذكرنا
هم من تلامذته وتلامذة تلامذته مثلا الى ان نشأ الفاضل ابن ادريس وبنى على مخالفة الشيخ ره والمناقشة معه في الادلة فظهر ان ما ذكر من كون الشهرة
المتأخرة عن الشيخ ره ناشئة عن تقليده في كمال الوهن والضعف ولو سلم ذلك في الجملة فغاية الامر ان يتم بالنسبة الى الشهرة الحاصلة ما بين زماني الشيخ
وابن ادريس بل الظ ان الحمصي لم يدع زيادة عليه اذ لا مجال لادعائه فان عدم متابعة الحلي ومن تأخر عنه للشيخ ره من الامور الواضحة لمن له ادنى خبرة بحقيقة
الامر ان لا يعتمد على تلك الشهرات المخصوصة فلو سلم وجود شهرة كذلك تم الاشكال بالنسبة اليها ومعظم الشهرة الحاصلة عندنا غير مأخوذة من خصوص فتاوي
تلك الجماعة غاية الامر ان ينضم في بعض المقامات فتاويهم الى فتاوي غيرهم ممن تقدمهم او تأخر عنهم ويلحظ الشهرة من اتفاق الجميع ولا يجري فيه الاشكال ودعوى حصول
المذكور بوجه وفساد ذلك امر واضح غني عن البيان **اصل** قد وقع الخلاف في جواز الاكتفاء بالخبر الضعيف مع عدم انجباره بالعمل ونحوه مما يفيد حجيته في السنن
والاداب المعروف بين المتأخرين التسامح في ادلتها والاكتفاء في ثبوتها بما يدل عليها ولو من طريق ضعيف والظ ان ذلك هو الطريقة الجارية بين
القدماء ايضا حيث يكتفون في الدعوات الواردة والزيارات والصلوات المندوبات وغيرها من المستحبات بما دل عليها من الروايات والغالب ضعف الاخبار
الواردة في تلك المقامات ويومى اليه ما يظهر من جماعة من اتفاق الاصحاب عليه كما سنشير اليه وقد جرى عليه الطريقة بين المتأخرين في العمل وخالف فيه
جماعة منهم السيد في المدارك والفاضل الجزائري وصاحب الحدائق فظاهرهم عدم الفرق في ذلك بين الاحكام وانه لا بد في جميعها من قيام الحجة

المعتبرة على ثبوتها حتى يجوز الحكم بها حجة القول الاول وجهان احدهما الاخبار المستفيضة الواردة في ذلك وهي مروية من طرق الخاصة والعامة فمنها صحيحة هشام بن سالم المروية في الكافي عن الصادق عليه السلام من سمع شيئا من الثواب على شيء فصنعه كان له وان لم يكن على ما بلغه وروى ابن طاوس في الاقبال عن اصل هشام عن الصادق عليه السلام وفي المحاسن باسناده الصحيح عن هشام عنه عليه السلام قال من بلغه عن النبي صلى الله عليه وآله شيء من الثواب فعمله كان له اجر ذلك وان كان رسول الله صلى الله عليه وآله لم يقله ورواه الصدوق في ثواب الاعمال عن ابيه عن علي بن موسى عن احمد بن محمد عن علي بن الحكم عن هشام بن صفوان عن ابي عبد الله عليه السلام قال من بلغه شيء من الثواب على شيء من الخير فعمل به كان له اجر ذلك وان كان رسول الله صلى الله عليه وآله لم يقله وليس في الاسناد من يتأمل في شأنه سوى علي بن موسى والظاهر انه الكمنداني الذي هو احد رجال عدة بن عيسى المذكور في الكافي ولم يصرح بتوثيقه الا ان الظاهر انه من المشايخ المعروفين وفي رواية الاجلاء كالكليني وعلي بن بابويه عنه اشارة الى جلالته فالظاهر عد خبره قويا بل الظاهر انه لا مانع من قبول الرواية من جهته ولا يقضي رواية هشام لهذا الخبر هنا بالواسطة وهناك من دون واسطة وهنا في الرواية لا بعد في وقوع الامرين سيما مع اختلاف اللفظين وروى الكليني رحمه الله باسناده الى محمد بن مروان قال سمعت ابا جعفر عليه السلام يقول من بلغه ثواب من الله على عمل فعمل ذلك العمل التماس ذلك الثواب اوتيه وان لم يكن الحديث كما بلغه وروى البرقي في المحاسن باسناده عن ابي عبد الله عليه السلام قال من بلغه عن النبي صلى الله عليه وآله شيء من الثواب فعمل ذلك طلب قول النبي صلى الله عليه وآله كان له ذلك الثواب وان كان النبي صلى الله عليه وآله لم يقله وروى ابن فهد في عدة الداعي عن الصدوق رحمه الله انه روى عن محمد بن يعقوب بطرقه الى الائمة عليهم السلام انه من بلغه شيء من الخير فعمل به كان له من الثواب ما بلغه وان لم يكن الامر كما نقل اليه وروى السيد في الاقبال مرسلا عن الصادق عليه السلام انه قال من بلغه شيء من الخير فعمل به كان له ذلك وان لم يكن الامر كما بلغه قال العلامة المجلسي في البحار بعد ذكر صحيحة هشام بن سالم المروية في المحاسن هذا الخبر من المشهورات رواه الخاصة والعامة باسانيد

قلت فهي مع استفاضتها واعتضاد بعضها بالبعض وذكرها في الكتب المعتمدة لا حاجة للتكلم في اسنادها ونفى بعض المتأخرين البعد عن عدها من المتواترات مضافا الى صحة عدة من طرقها بحسب الاصطلاح ايضا واعتضادها بعمل الاصحاب وتلقيهم لها بالقبول كما هو ظاهر من ملاحظة الطريقة الجارية بل ظاهر جماعة اتفاق الاصحاب على ذلك وانعقاد الاجماع عليه فوق الشهيد رحمه الله في ذكرى ان احاديث الفضائل يتسامح فيها عند اهل العلم وفي عدة الداعي بعد ذكر عدة من الاخبار المذكورة فصار هذا المعنى مجمعا عليه بين الفريقين وقال شيخنا البهائي رحمه الله بعد الاشارة الى بعض ما مر من الاخبار هذا هو سبب تساهل فقهائنا في البحث عن دلائل السنن وقال ايضا في موضع آخر قد شاع العمل بالضعاف في ادلة السنن وان اشتد ضعفها ولم ينجبر ثم قال واما نحن معاشر الخاصة فالعمل عندنا ليس في الحقيقة بل بحسنة من سمع اه وهي مما تفردنا بروايته قال الشيخ الحر بعد ذكر جملة من الاخبار هذه الاحاديث سبب تسامح الاصحاب وغيرهم في الاستدلال على الاستحباب والكراهة بعد ثبوت اصل المشروعية وقد نص جماعة من المحققين على اشتهار ذلك بين الاصحاب قال الشهيد الثاني قدس سره جوز الاكثر العمل بالخبر الضعيف في نحو القصص والمواعظ وفضائل الاعمال لا في صفات الله واحكام الحلال والحرام وهو حسن حيث لا يبلغ الضعيف حد الوضع والاختلاق لما اشتهر بين العلماء المحققين من التساهل في ادلة السنن وليس في المواعظ والقصص غير محض الخبر وقال المحقق الخوانساري قد اشتهر بين العلماء ان الاستحباب انما يكتفى فيه بالادلة الضعيفة واشباه ذلك لكن اشتهار العمل بهذه الطريقة بين الاصحاب من غير نكير ظاهر بل هي في الغاية يجري النفس ويستحثها على العمل الله تعالى بقبول عذره وقد اورد عليه بوجوه احدها ان هذه المسألة من اصول المسائل الاصولية حيث يثبت بها مدرك في الشريعة ولم يكن من الاحكام الشرعية فلا يكتفى في مثلها بمجرد المظنة حسبما تقرر عندهم من عدم الاكتفاء بالظن في المسائل الاصولية ويريدون بها امثال هذه المسألة ويدفعه اولا منع اشتراط القطع في مسائل اصول الفقه والمقصود ما ذكروه مسائل اصول الدين كيف ومبنى ادلتهم في مسائل الاصول على الظن كمسائل الفقه غاية الامر اعتبار انتهاء الظن فيها الى اليقين وهو معتبر في الفقه ايضا نعم انتهاء المسائل الفقهية الى القطع انما يكون في علم الاصول واما المسائل الاصولية فهي انما تنتهي الى القطع في ذلك الفن دون غيره فلا بد ان يكون في جملة مسائلها مسائل قطعية يكون الاتكال في الظنون المتعلقة بسائر المسائل عليها وعلى فرض ان يراد بالكلام المذكور هنا ما يشمل مسائل اصول الفقه فكان المراد به هو هذا المعنى يعنوا باعتبار القطع في الاصول انه يعتبر بلوغ مسائلها الى حد القطع في ذلك الفن بخلاف مسائل الفقه فانها ظنية في فن الفقه وانما ينتهي الى القطع في فن آخر وثانيا ان الاخبار المذكورة مشهورة بين الاصحاب بل مروية من طريقي العامة والخاصة معروفة عند الفريقين قد تلقاها معظم الاصحاب بالقبول مع اعتضاد بعضها بالبعض وتكررها في الكتب المعتمدة فلا تأمل في حجية مثلها ولو عند القائل بعدم حجية الآحاد فانه قد يلحق مثل ذلك بالمتواتر كما ادعي في المقام او من المحفوف بقرائن القطع كيف ولولا البناء على حجية مثلها لسقط اعتبار الاخبار بالمرة وضيع معظم الشريعة كما يستفاد من كلام بعض الافاضل وفيه تأمل اذ ليس ذلك جوابا غير الاول اذ اقصى ما يستفاد من ذلك حجية مثل الاخبار الظنية المفروضة في الفروع واما حجيتها في الاصول فتبتني على منع المقدمة المذكورة نعم ان ثبت قطعية الاخبار المذكورة او كان ذلك جوابا آخر وثالثا انا لا نقول بحجية الاخبار الضعيفة في اثبات الآداب والسنن الشرعية بل نقول بكونها قاضية باستحباب الفعل من الجهة المفروضة سواء كان ذلك الخبر صادقا بحسب الواقع او كاذبا فهو حكم واقعي ثابت للفعل من تلك الجهة قد دلت عليه الاخبار المذكورة كيف ولو قلنا بحجية الروايات الضعيفة في اثبات الاحكام المفروضة لكانت تلك الروايات دالة على الواقع فان وافقت الواقع كان الحكم ثابتا بحسب الواقع والا فلا كما هو الواقع الحال في غيرها من الادلة الظنية وليس الحال هنا كذلك اذ نقول بثبوت الحكم بحسب الواقع وان لم يطابق الواقع كما هو مقتضى الاخبار المذكورة وح نقول انا لا نقول بحصول الرجحان في الفعل من جهة بلوغ الخبر المفروض من حكم شرعي فيه كسائر الاحكام الشرعية فهي جهة مرجحة للفعل على نحو سائر الجهات المرجحة للافعال فكما انه لا مانع من الرجوع فيها بل في ما هو اهم منها من الاحكام الوجوبية والتحريمية الى الادلة الظنية فكذا بالنسبة اليها بل الامر فيها اسهل جدا ومما يحال به بانه لا يترتب على حجية الاخبار المفروضة مفسدة حتى يلزم هناك باعتبار القطع اذ اقصى الامر الوقوع فيما لا رجحان فيه ولا رجحان وفيه ان الحكم والافتاء من غير دليل معتبر في الشريعة من الامور المحرمة بل من جملة الكبائر فكيف يحصل الامن من الوقوع في الحرام في هذا المقام نعم ان لم يلحظ الخصوصية في العمل اتجه ذلك الا انه خلاف المقصود ثم زادوا ثبوت الاستحباب في المقام من جهة ورود الخبر الضعيف ثانيها ان مفاد الاخبار المذكورة اخص من المدعى لاختصاصها بصورة ورود الثواب على العمل فلو دل على رجحان الفعل من دون بيان ثواب به كما هو الغالب كان خارجا عن

مورد الاخبار

مورد الاخبار المذكورة واجيب عنه بان ما دل على رجحان الفعل يدل على ترتب الثواب عليه بالالتزام وهو كاف في اندراجه تحت الاخبار المذكورة وهو نظر فيه بعض الاجلة وهو في محله اذ مجرد الدلالة الالتزامية لا يكفي في اندراجها في الاخبار المذكورة اذ ظاهرها ذكر الثواب صريحا على العمل نعم يمكن اتمام الكلام ح بالقطع بالمناط اذ ليس لخصوص التصريح بالثواب مدخل فيه بعد كونه مفهوما من الكلام ولو بالالتزام مضافا الى عدم القول بالفصل والطريقة الجارية في العمل على ان صحيحة ابن بحر يعم ذلك بناء على حمل الثواب فيها على العمل الذي فيه الثواب اطلاقا للمسبب على السبب كما هو ظاهر الضمير الراجع اليه و يقضي به زيادة لفظ الاجر في قوله كان اجر ذلك له والا كان ينبغي ان يقول كان ذلك له فيعم ح ما ذكر فيه من الثواب صريحا او التزاما وفي مرسلة الاقبال دلالة عليه ايضا وكذا في مرسلة العدة في وجه ثالثها ان هذه الروايات انما دلت على ترتب الثواب على العمل وذلك لا يقتضي تعلق الطلب من الشرع لا وجوبا ولا استحبابا كما هو المدعى و يدفعه ان حكم الشارع بترتب الثواب على عمل يفيد الحكم برجحانه اذ لا ثواب على غير الواجب والمندوب كيف ومن البين انه لو حكم الشارع بثبوت ثواب على عمل مخصوص كما ورد في كثير من الاخبار دل ذلك على استحباب ذلك العمل من غير اشكال فكيف لا يحكم به مع حكمه به على سبيل الكلية كما في المقام قال صاحب الحدائق في بيان الايراد انها انما تضمنت تلك الاخبار هو ترتب الثواب على العمل ومجرد هذا لا يستلزم امر الشارع وطلبه لذلك فلا بد ان يكون هناك دليل اخر على طلب الفعل والامر به ليترتب عليه الثواب بهذه الاخبار قال وهذا الكلام جيد جيد لا مجال لانكاره فقول المجيب ان ترتب الثواب على عمل يفيد رجحانه كلام قشري لا معنى له عند الملتفت الصادق لان العبادات توقيفية من الشارع واجبة كانت او مستحبة فلا بد فيها من دليل صريح ونص صحيح يدل على شرعيتها وهذه الاخبار لا دلالة فيها على الثبوت والامر بذلك وانما غايتها ما ذكرناه انتهى ولا يخفى ضعفه اذ بعد تسليم دلالة الاخبار المذكورة على حكم الشارع بترتب الثواب على العمل الذي روي فيه الثواب كيف يعقل التامل في حكم الشرع برجحان ذلك الفعل من الجهة المفروضة وكيف يحتمل انفكاك الحكم بالرجحان عن الحكم بترتب الثواب ليس معنى الراجح في الشرع الا ما يترتب الثواب على فعله فقوله ان مجرد ذلك لا يستلزم امر الشارع و طلبه من الغرائب وتعليله ذلك بان العبادات توقيفية من الشارع واجبة كانت او مستحبة مما لا ربط له بذلك فان المفروض حصول التوقيف من الشارع لورود الاخبار المذكورة الدالة على حصول الرجحان من الجهة المفروضة وكانه اشار بذلك الى ما استدل به على المنع من الاخبار الدالة على توقيفية احكام الشريعة وانه لا بد فيها من الرجوع الى الكتاب والسنة فانها تعم جميع الاحكام الشرعية فان اراد بذلك معارضتها بالاخبار المذكورة وستعرف ما فيه نعم قد يقال في المقام ان مفاد هذه الاخبار ان من بلغه ثواب مخصوص على عمل من اعمال الخير فعمل ذلك طلبا لنيل ذلك الثواب اعطاه الله سبحانه ذلك وان لم يكن على ما بلغه فليس المقصود الحكم برجحان الفعل المفروض ولا ترتب الثواب عليه مط بل لا بد من ثبوت كونه خيرا وراجحا من الادلة الخارجية حتى يترتب عليه ذلك الثواب الخاص بمقتضى هذه الادلة فليس المقصود بهذه الاخبار بيان مشروعية العمل بمجرد ورود الرواية الضعيفة بل المراد ترتب الثواب المخصوص على العمل المشروع من جهة وروده في الخبر وبلوغه اليه كما اذا ورد ثواب مخصوص لصلوة الليل او زيارة مولانا الحسين ع مع ثبوت المشروعية لقيام الضرورة بمشروعية العمل يتوقف على طريقها المقرر في الشريعة ولا يتوقف ترتب الثواب الخاص بعد ثبوت المشروعية وكون ما ياتي به خيرا وعملا شرعيا حسب ما يستفاد منها حيث علق الحكم على ذلك وهو ابرد ابنع في المقام وقد يحمل عليه كلام صاحب الحدائق وان لم يوافق ظاهر عبارته ويدفعه انه وان لم يدل ذلك اذن على ثبوت استحباب اصل الفعل بالخبر المفروض لكنه يفيد استحباب الخصوصية و رجحانها فيما اذا ذكر الاجر على الخصوصية وهو ايضا حكم شرعي كما اذا ورد بصلوة ركعتين في ليلة مخصوصة وذكر له فضيلة عظيمة او قراءة سورة معينة في ليلة و نحو ذلك فان هذه الصورة مندرجة في الاخبار المذكورة قطعا فيثبت بها مشروعية الخصوصية واستحبابها فيثبت بها المدعى في الجملة على انه لم يعتبر في تلك الاخبار كون الثواب على الخير الا في رواية الصدوق والاخبار الباقية خالية عنه وبعضها مطلق كصحيحة المحاسن وفي بعضها اضيف الثواب الى العمل والشيء ومن الظاهر شمولها لكل الافعال والبناء على حمل المطلق على المقيد مما لا وجه له في المقام اذ لا منافاة بين الحكمين غاية الامر ان يثبت ببعض تلك الاخبار ما هو اخص مما يثبت بالباقي وهو ظاهر خامسها ان الثواب الوارد في الاخبار المذكورة مطلق وكما ان الثواب يثبت للمندوب يثبت للواجب ايضا فلم خص الحكم بالمندوب ولم يجر ذلك بالنسبة الى الواجب مع ان مفاد الاخبار المذكورة اعم منه لحصول الثواب على كل من الامرين واطلاق لفظ العمل ونحوه مما ورد في تلك الاخبار وجوابه ظاهر اذ ليس في تلك الروايات لزوم الاخذ بما دل عليه الخبر من الحكم بل مقتضاها الحكم بترتب الثواب على الفعل المذكور وذلك انما يفيد رجحان ذلك الفعل لا وجوبه اذ ليس فيها ما يدل على ترتب العقاب على تركه فان دل الخبر على الامرين بني عليه في الحكم بترتب الثواب من جهة هذه الاخبار دون ترتب العقاب على تركه لانتفاء ما يدل عليه مع عدم نهوضها حجة في نفسها ولا ملازمة بين الامرين مضافا الى ما عرفت من صراحة سياق هذه الروايات في ارادة الاستحباب مع عدم ثبوت الوجوب من الخارج فكيف يمكن اجراؤها في وجوب ما دل الخبر المفروض على وجوبه مع اطلاق الاخبار المذكورة بالنسبة الى الواجب والمندوب يكون مقتضاها استحباب الاتيان بما دل الاخبار على وجوبه ايضا ولا مانع منه مع عدم نهوض ما دل على الوجوب على اثباته فان قلت ان مفاد هذه الروايات ترتب الثواب الذي بلغه على الفعل المفروض سواء كان ذلك الفعل مما ثبت وجوبه كما اذا بلغه ثواب على اداء الصلوة اليومية او صيام شهر رمضان او كان مما ثبت ندبه كصلوة الليل او كان دائرا بين الوجوب والندب او دائرا بين الاباحة والاستحباب ودل الخبر المفروض على وجوبه او ندبه الى غير ذلك فح كيف يبقى دلالة تلك الاخبار على استحباب الاتيان بذلك الفعل وكونه مطلوبا على وجه الندب قلت لا نقول بصراحة الاخبار المذكورة في استحباب الاتيان بما ورد الثواب فيه حتى يزاحم ما دل على وجوب ذلك الفعل فلا يصح اجراؤها في جميع الصور المذكورة بل نقول انه لا دلالة فيها على وجوب الاتيان بذلك الفعل الذي ورد الثواب فيه بوجه من الوجوه اذ مفادها ترتب الثواب على الفعل لا العقاب على الترك فان ثبت وجوب ذلك الفعل من الخارج فلا كلام اذ لا دلالة في هذه الاخبار على خلافه غاية الامر انه يحكم بترتب الثواب الخاص عليه اذا اتى به رجاء ذلك الثواب وان لم يثبت كان قضية الاخبار المذكورة ح استحبابه حسب ما يفيده سياقها نظرا الى افادتها كون تلك الجهة مرجحة للفعل ترجيحا غير مانع من النقيض فلا تزاحم ما دل على ثبوت جهة اخرى مانعة من النقيض الا انه مع عدم ثبوتها يتعين الندب بمقتضى تلك الاخبار مضافا الى قضاء الاصل ح بالندب لعدم دلالة تلك الاخبار على الوجوب اصلا كما عرفت وعدم [illegible]

ومن غريب الكلام ما اتفق لصاحب الحدائق في المقام حيث انه حكى الايراد المذكور عن بعض الفضلاء والجواب المتقدم عن بعض مشايخه ثم اورد
على المجيب بان مراد المورد كما هو ظاهر سياق كلامه انه لو تم اقتضى ترتب الثواب الوارد في هذه الاخبار طلب الشارع لذلك الفعل لكان الواجب عليهم الاستناد
الى هذه الاخبار في وجوب ما تضمن الخبر الضعيف وجوبه كما جروا عليه بالنسبة الى ما تضمن الخبر الضعيف استحبابه مع انهم لم يجروا هذا الكلام في الواجب
وحاصل الكلام الالزام لهم بانه لا يخلو اما ان يقولوا ان ترتب الثواب في هذه الاخبار يقتضي الطلب والامر بالفعل ام لا فعلى الاول يلزمهم ذلك في جانب الوجوب
كما التزموه في جانب الاستحباب مع انهم لا يلتزمونه وعلى الثاني لابد من دليل آخر يقتضي ذلك ويدل عليه انتهى بعبارته وانت خبير بوهن ما ذكره وعدم ترتب
فائدة على تقرير الايراد على النحو الذي قرره اذ نقول ان ترتب الثواب الوارد في هذه الاخبار يقتضي رجحان الاتيان بذلك الفعل وهذا كما ذكرنا انما يفيد استحباب
ذلك الفعل لا وجوبه حتى يلزمهم الالتزام بالوجوب فيما دل عليه بل قضيته ذلك استحباب ما دل الخبر الضعيف على وجوبه ايضا نعم لو دلت هذه الاخبار على وجوب
الحكم بمقتضى الخبر الوارد في الثواب قد يتجه ما ذكره لكن ليس فيها ايماء بذلك اصلا وهو واضح فان قلت ان مفاد الاخبار المذكورة تعميم ما اذا كان البلوغ
بطريق معتبر او غير معتبر ولا يختص بالاخير حتى يتوجه باستحباب ما دل على وجوبه فلو كان البلوغ على الوجه المعتبر كان ما دل على وجوبه واجبا وما دل على ندبه
مندوبا قطعا فاذا فرض اعتبار البلوغ الغير المعتبر نظرا الى اعتبار الاخبار المذكورة فينبغي ان لا يختلف الحال في الصورتين فكيف يقال بالتفكيك بين الامرين
قلت ثبوت الوجوب والاستحباب في الصورة الاولى انما هو من جهة اعتبار الدليل الدال عليه ولا ربط له بمؤدى هذه الاخبار فان مقتضاها ثبوت الرجحان بمجرد
البلوغ مع قطع النظر عن كونه بالطريق المعتبر فهذا الوجه انما يفيد رجحان الاتيان بالفعل من الجهة المذكورة مطلقا ورجحانا غير مانع من النقيض وذلك لا ينافي
حصول الرجحان المانع من جهة اخرى فحصل ما يستفاد من الاخبار المذكورة ان مجرد بلوغ الخبر ايقاض برجحان ذلك الفعل على احد الوجهين المذكورين من
غير ان يستفاد منها وجوب ذلك الفعل بوجه من الوجوه فان دل دليل شرعي على الوجوب فذاك والا فليس المستفاد من تلك الاخبار الا الندب فما قد يقال من
ان مقتضى الروايات المذكورة ترتب ثواب الواجب فيما اذا روي وجوبه وثواب المندوب فيما اذا روي ندبه فكما يقال بدلالة الحكم بترتب ثواب المندوب فيما روي ندبه
فكذا ينبغي القول بدليليته بالنسبة الى ما روي وجوبه فاسد اذ الفرق بين الواجب والمندوب انما هو في ترتب العقاب على الترك لا في مقدار الثواب اذ قد يكون الثواب
المترتب على المندوب اكثر من الواجب حسبما قيل في ثواب الابتداء بالسلام وثواب رده على انه لا مانع من القول بالتزام ترتب ثواب الواجب في المقام من باب
التفضل نظرا الى الجهة المذكورة وان قلنا بنقصان ثواب المندوب من الواجب اصلا ومنها ان الاية الشريفة الدالة على رد خبر الفاسق اخص من هذه الاخبار مطلقا
لدلالتها على رد خبر الفاسق سواء كان مما تعلق بالسنن او غيرها وهذه الروايات قد اشتملت على ترتب الثواب المذكور على العمل سواء كان المخبر به عادلا او فاسقا
ولا ريب ان الاول اخص من الثاني فيجب حمل تلك الاخبار على غير تلك الصورة حملا للمطلق على المقيد كما هو مقتضى القاعدة كذا قيل وفيه ان التعارض بينهما من
قبيل العموم من وجه لوضوح عدم دلالة هذه الاخبار على قبول الخبر مطلقا ليكون ما دل على رد خبر الفاسق مقيدا لها بل انما دلت على قبول الخبر في ترتب الثواب
على العمل من دون دلالة على ما يزيد على ذلك اصلا ولو نقول ان قضية هذه الاخبار قبول مطلق الخبر المشتمل على ترتب الثواب سواء كان راويه عادلا او فاسقا او
قضية الاية رد خبر الفاسق مطلقا سواء دل على ترتب الثواب على العمل او غير ذلك ومن الواضح ان النسبة بينهما من قبيل العموم من وجه ومن العجائب ان صاحب
الحدائق ره في المقام نص على كون التعارض بينهما من قبيل العموم المطلق مع انه في غاية الوضوح من الفساد قال ره في بيان ذلك ان الاخبار دلت على ترتب الثواب على
العمل الوارد بطريق عن المعصوم سواء كان المخبر عدلا ام لا طابق خبره الواقع ام لا من الواجبات كان ام من المستحبات ومورد الاية خبر الفاسق تعلق بالسنن او غيرها
ولا ريب ان هذا العموم اخص من ذلك العموم مطلقا لا من وجه وضعفه ظاهر بما عرفت كيف ولو تعلق خبر الفاسق بترتب عقاب على عمل وغير ذلك من الامور التي لا يقتضي
ترتب الثواب على العمل كان مندرجا في الاية قطعا ولا اندراج له في هذه الاخبار فكيف يصح القول بكون التعارض بينهما من العموم المطلق فان قلت مع تسليم كون
التعارض بينهما من قبيل العموم من وجه كاف في سقوط الاحتجاج المذكور اذ لابد اذن من الرجوع الى المرجحات الخارجية ولا ريب ان الاية مقطوعية المتن
مرجحان للعمل بالاية الشريفة سيما بملاحظة ما ورد من عرض الاخبار على الكتاب قلت دلالة الاخبار المذكورة اوضح وابين في جواز العمل بخبر الفاسق في ذلك
من دلالة الاية على المنع سيما بملاحظة ما حكم فيها من جهالة الحكم ولو على فرض كذب الخبر فيقدم على اطلاق الاية واجيب عنه ايضا بان مفاد الاية الشريفة عدم
جواز العمل بقول الفاسق من دون تثبت والعمل فيما نحن فيه ليس كذلك لورود تلك المعتبرة بجواز العمل بما يكون فتلك تثبتا في خبر الفاسق وعملا بوجه التثبت
كذا ذكره غير واحد من الاجلاء اقول يرد عليه ان التبين المامور به في الاية هو التجسس من صدق الخبر وكذبه وهو غير حاصل بهذه الاخبار اذ مفاد هذه الروايات
هو العمل بمضمونها وان لم يطابق الواقع من دون حاجة الى التعيين والتثبت فمفادها مضاد لما دلت عليه الاية الشريفة في الجملة فان كانت اخص منها عملنا
بها وخصصنا الاية من جهتها لكنها كما عرفت اعم من وجه حسبما ذكره المورد والتحقيق في الجواب ان يقال انه ليس حكمنا باستحباب ما دل خبر الفاسق على ترتب الثواب
عليه عملا بقول الفاسق ليجب ... قبل التبين وانما هو من جهة العمل بهذه الاخبار المعتبرة الحاكمة به فيكون مجيء الفاسق بالخبر محصلا لموضوع الحكم الثابت بهذه
الاخبار من دون ان يكون هناك اتكال على الفاسق اصلا حسبما قدمنا الاشارة اليه وبالجملة ان الشارع قد طلب منا الاتيان بما بلغنا فيه ثواب فحكم بترتب
ذلك الثواب عليه وان لم يكن الحال على ما بلغنا وقد دلت هذه المعتبرة على صدور ذلك التكليف من الشرع فالحكم بالرجحان فيما نحن فيه من جهة هذه الاخبار
دون الخبر الفاسق ولذا يثبت الرجحان وان كان الخبر كاذبا كما هو قضية هذه الروايات فيكون بلوغ الثواب على الوجه المذكور سببا لترتب الثواب على الفعل لا
كاشفا عن حصوله في الواقع ومن البين ان ما هو شأن الدليل ليكون الاعتماد فيه على الفاسق فليس مدلول هذه الاخبار تصديق الفاسق فيما اخبر به من حكاية الثواب
فيه عن المعصوم وانما دلت على الحكم بترتب الثواب واقعا بسبب بلوغ الخبر الى العامل ورجحان الفعل بالنسبة اليه وليس في ذلك عمل بقول الفاسق اصلا وبهذا التقرير
يظهر ان لا تعارض بين هذه الروايات والاية الشريفة اساسا لينتقل الى بيان طريق الجمع فما ذكرناه اولى من كون التعارض من قبيل العموم من وجه كان مما شاع المقرر
بين تلك يظهر ضعف ما اورده بعض الاجلاء وهو ان يرد في المقام من ان الاحاديث المطلقة مما عندهم على الاخبار المقيدة وقد مر مع هذا على الكتاب

فالروافعة

فالم يوافقه منها يضرب به عرض الحائط مع انه يجب طرحها او تأويلها اذا خالفت السنة المقطوع بها والامور الثلثة حاصلة في المقام اما الاخبار المفيدة
فهي ما دلت على النهي البليغ عن اخذ العلوم كلها الا عن العالم الرباني وانه لا يؤخذ شيء من العلم من جاهلي المخالفين وان لم تشك في خلافهم وكتاب اصول
الكافي مشحون بمثل هذه الاخبار واما الكتاب فقوله عز من قائل يا ايها الذين امنوا ان جاءكم فاسق الاية ولا شك ان الاحكام المستحبة والمكروهة من اعظم الانباء
لانها احكام الهية واما السنة القطعية فظاهرة من قطع الاصحاب لنص الاجماع على رد شهادة الفاسق والتوقف عند خبره الا في موارد نادرة ليس هذا منها
وح يجب علينا ان نقول لهذه الاخبار معنى صحيحا وهو ان معنى من بلغه ثواب من الله البلوغ والسماع المعتبرين عند الشرع الاقدس وهو ان يكون سماعا
ممن يفيد قوله الظن وان لم يفد العلم انتهى اذ ليس عندنا في الاخبار ما هو اخص من هذه الاخبار ليحمل عليها وما ذكره من الاخبار الدالة على المنع من
اخذ العلم الا عن العالم الرباني فلا دخل له بالمقام اذ لا يعتبر في ذلك الاخذ عن الراوي قطعا ويحتمل ان يراد بذلك الامام ع فالمراد به الاخذ عنهم ع ولو بالواسطة
لا عن مخالفيهم او المراد به الاخذ على سبيل التقليد والتعلم من غير ان يكون هو عالما مستنبطا ولو سلم كون المراد به الراوي فالحال فيها كالاية الشريفة ويجري
فيها ما عرفت في بيان الحال في مفاد الاية واما ما دل على المنع من الرجوع الى كتب المخالفين فبالالتزام به اخذا بتلك الادلة المعتضدة باعراض الاصحاب
عن الرجوع الى كتبهم واخبارهم الموجودة عندهم حسبما ياتي الاشارة اليه ولا يقضي ذلك بعدم الرجوع الى سائر الاخبار الضعيفة واما الكتاب فقد عرفت الحال
فيه واما السنة المقطوعة فان اراد بها الاخبار المروية فقد عرفت الحال فيها وهو عين ما ادعاه اولا من وجود الاخبار المفيدة وان اراد بها الطريقة
المعلومة من الشرع الماخوذة من الروايات المتفرقة عند الاصحاب من رد قول الفاسق فان اراد به رفيا منها في خصوص المقام فهو في محل المنع بل القول بعكسه
اولى حسبما ادعاه اولا من عمل الاصحاب بالاخبار الضعيفة في السنن والمكروهات وان اراد ردها في الشهادات ونحوها فهو حق ولا دخل له بالمقام مضافا
الى ما عرفت من الالتزام به والقول بان الرجوع اليه في المقام ليس رجوعا الى قول الفاسق وانما ذلك اخذ بهذه الروايات المعتبرة على ما فصلنا القول
فيه وما ذكره في حمل الاخبار فهو تقييد بعيد عن ظواهرها من دون قيام دليل عليه بل لا يلائم سياقها كما عرفت الحال فيها الوجه الثاني التمسك بقاعدة
الاحتياط وهو ظ فيما اذا دل الخبر الضعيف على وجوب شيء وحرمته لوضوح ان الاحتياط في فعل الاول وترك الثاني ويدل على رجحان الاحتياط فيه العقل
والنقل المستفيض بل هو القدر المتيقن من الاخبار الدالة على رجحان الاحتياط في الدين واما اذا دل على الاستحباب والكراهة فالظ انه كذلك اذ البناء على موافقة
اوامر المولى ونواهيه مط قاض بذلك من غير فرق بين كون المط حتميا او غيره لقطع العقل بان الباني على امتثال جميع اوامر المولى وجوبية كانت او ندبية
وترك جميع نواهيه كذلك ينبغي له البناء على ذلك لذلك في العقل يقطع بمدح العبد الذي ياتي بكل فعل يحتمل كونه محبوبا لمولاه وترك كل فعل يحتمل كونه مبغوضا
له من جهة احتمال كونه محبوبا ومبغوضا والظاهر ان الاخبار الدالة على رجحان الاحتياط دالة عليه ايضا اذ هو رجحان الاحتياط في تحصيل المندوب وترك المكروه
فهما متعلقان لطلب الشرع وان لم يكن الطلب فيهما مانعا من النقيض بهذه الجهة عين ملاحظة الاحتياط فيها واما ارادة الشارع من الفعل او الترك بجهة محسنة
للفعل او الترك بحسب الواقع وان لم يكن كل منهما في حد ذاته راجحا في الواقع فذلك من الجهات الاعتبارية المحسنة للفعل او الترك وقد تقرر ان حسن
الافعال وقبحها بالوجوه والاعتبارات وليسا من لوازم الذات والحاصل ان الاخذ في المقام بمقتضى الخبر الضعيف اخذ بمقتضى الاحتياط حسن راجح في الشرع
اما الصغرى فقد عرفت الحال فيها واما الكبرى فلما دل عليه من صريح حكم العقل وما ورد فيه من الاخبار المستفيضة المعتضدة بحكم العقل وتلقي الاصحاب
لها بالقبول فان قلت ان ما ذكر في بيان الصغرى انما يصح مع عدم قيام احتمال المنع وهو قائم في المقام اذ مع عدم موافقة ذلك للواقع يكون الاتيان
به على سبيل الاستحباب وتركه على وجه الكراهة بدعة محرمة فلا وجه لاجراء الاحتياط في شيء من المقامين وقد نص على ذلك بعض افاضل المتاخرين قائلا
بان احتمال الحرمة في هذا الفعل الذي تضمن الحديث الضعيف استحبابه حاصل فيما اذا فعله المكلف بقصد القربة ولاحظ رجحان فعله شرعا فان الاعمال
بالنيات وفعله على هذا الوجه دائر بين كونه سنة وداخلا بها في الجملة وبين كونه تشريعا وادخالا لما ليس من الدين فيه ولا رجحان في تركها لسنة اولى
من الوقوع في البدعة فليس في الفعل المذكور دائرا في وقت من الاوقات بين الاباحة والاستحباب ولا بين الكراهة والاباحة فما ذكره من التيقن بالسلامة
فاعله متعرض للملامة على ان قولنا بدورانه بين الحرمة والاستحباب انما هو على سبيل المماشاة وارخاء العنان والا فالقول بالحرمة من غير ترديد ليس عن
السداد ببعيد والتامل الصادق على ذلك شهيد انتهى وايض فيتر الوجه معتبرة عند جماعة من الاصحاب في اداء الواجبات والمندوبات وهي متوقفة على ثبوت
الخصوصية عند المكلف لعدم جواز الترديد في النية واعتبار الجزم فيها وهو غير حاصل مع قيام الاحتمال الا بملاحظة ذلك لا نسلم الاحتياط في المقام قلت لا يتم
اما الوجه الاول فمدفوع بان احتمال البدعة محتمل مرتفع بالاحتياط اذ بعد حكم العقل والشرع برجحان الاحتياط ومطلوبيته لا يبقى مجال لاحتمال الحرمة
في المقام من جهة البدعية لرجحان الفعل اذن من جهة الاحتياط وان فرض عدم رجحانه في نفسه للمرة فلا وجه اذن لاحتمال التحريم قصد القربة مع حصول
الجهة المقربة وهما العلة بتوهم من انه لا كلام في حسن الاحتياط ورجحانه والاكتفاء به في قصد القربة انما الكلام في تحققه في المقام فالبحث هنا في موضع الاحتياط
فلا يرتبط ثبوته باثبات حكم من جهة العقل او النقل فان ذلك انما يدل على حسن الاحتياط في العمل لا على كون العمل على وفق الاحتياط وقضية الايراد المذكور
عدم اندراج ذلك في الاحتياط نظرا الى قيام احتمال التحريم مدفوع بان احتمال التحريم في المقام انما يقوم في بادي الرأي من جهة الغفلة عن رجحان الاحتياط
فانه اذا احتمل عدم الحسن في الاحتياط قام احتمال البدعة واما بعد العلم بحسنه ورجحانه عقلا وشرعا فلا ريب في كون الاتيان بالامر الدائر بين الاباحة والوجوب
مثلا احوط اذ لو كان مباحا لم يكن مانع من الاتيان وان كان واجبا كان تركه قاضيا بالعقاب ح فيصح التقرب به من جهة رجحانه فان قلت ان كان الفعل المتقرب
ما لا يتوقف الاتيان به

المطلب السابع في النسخ

النسخ في اللغة يطلق على امرين احدهما الازالة يقال نسخت الشمس الظل اي ازالته ونسخت الريح اثار القدم
يعني ازالتها ثانيهما النقل والتحويل ومنه تناسخ المواريث اي نقلها وتحويلها من وارث الى اخر مع قيام المال وتناسخ الارواح اي نقلها من ابدان الى ابدان
اخر ونسخ الكتاب انتساخه اي نقله الى كتاب اخر وهو المراد بقوله تعالى انا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون يعني بنقله الى الصحف وقد اختلف في معناه الحقيقي فقيل
واستنساخه

انه حقيقة فيهما واختاره الشيخ والغزالي وحكي عن القاضي ابي بكر وقيل انه حقيقة في الاول مجاز في الثاني اختاره العلامة في النهاية والسيد العميدي في
منيته وحكي القول به عن ابي هاشم وابي الحسين البصري وقيل بالعكس وحكي عن القفال وكان الاظهر الاول فانهما اطلاقان شايعان ولا مناسبة ظاهرة بينهما
يكون علاقة في مثل ذلك الاستعمالات في الحقيقة والمجاز مكرران في كلام اهل اللغة من غير قرينة دالة على تعيين الحقيقة فقد يفيد ذلك كونه حقيقة
يحتج للقول الثاني امور منها ان المجاز اولى من الاشتراك فيدور الامر بين كونه حقيقة في الاول والثاني والاول اولى لمشابهة الثاني له في الاشتمال على
الزوال عن الحالة الاولى بخلاف العكس فيه ان مشابهة الاول للثاني حاصلة ايضا لما في ازالة الشيء من تحويله من الوجود الى العدم وقد يجعل التجوز في
المقام من قبيل المجاز المرسل فان الازالة لازم للنقل حيث ان نقل الشيء عن محل قاض بازالته عنه فان قيل بكونه حقيقة في النقل يكون استعماله في الازالة
من قبيل استعمال اللازم في الملزوم كما يظهر من التفتازاني ونص عليه الفاضل الصالح وحكي عن بعض نسخ شرح العضدي عكس ذلك وكيف كان فدعوى
حصول العلاقة من احد الجانبين دون الآخر فاسدة ومنها ان اطلاق اسم النسخ على الازالة ثابت والاصل في الاطلاق الحقيقة فيكون مجازا في النقل
لان المجاز خير من الاشتراك وضعفه ظاهر فانه مقلوب عليه لان اطلاقه على النقل ثابت ايضا فالاصل فيه الحقيقة فيكون مجازا في الآخر ومنها ان اطلاق اسم
النسخ على النقل في قولهم نسخت الكتاب مجاز لان ما في الكتاب لم ينقل حقيقة واذا كان مجازا في النقل كان حقيقة في الازالة لعدم استعماله فيهما سواهما
وهو ظاهر فان كونه مجازا في المثال المفروض لعدم استعماله في النقل حقيقة لا يقضي بكونه مجازا فيه اذ المستعمل في حقيقته ولو اريد بذلك المنع من استعماله
في النقل بمعناه الحقيقي فهو فاسد لاستعماله فيه في امثلة اخرى والظاهر انه غير قابل للانكار على ان عدم استعماله في المثال في حقيقة النقل غير ظاهر فانه ان اريد به
نقل خصوص المكتوب كان الامر على ما ذكروا وان اريد به نقل كلي المكتوب الحاصل بذلك لحصوله لحصول الآخر فلا مانع منه لانه يصح ان يقال نقل
الحساب وحوله من هذا الدفتر الى دفتر آخر من دون ظهور تجوز فيه ومع الغض عن ذلك فكون النقل في مثله مجازا لا يستلزم كون النسخ ايضا مجازا اذ قد يتفق
بكونه حقيقة في النقل مطلقا سواء كان بمعناه الحقيقي والمجازي وقد يقال ايضا بان استعمال النسخ في المقام ان كان مجازا فلا يصح ان يكون مجازا عن النسخ
بمعنى الازالة لا مناسبة بينهما فهو مجاز عن النسخ بمعنى النقل فيفيد كونه حقيقة فيه وهو ممنوع لعدم جواز سبك المجاز عن المجاز هنا ويظهر من
القاموس ان المراد بنسخ الكتاب معنى آخر غير النقل حيث فسره بالكتابة من معارضة ولم يذكروا حجة للقول الثالث وربما يستدل له ببعض الوجوه
المذكورة والكلام في المقام طويل وحيث انه لا يتفرع عليه ثمرة اصولية فلنقتصر على ذلك وفي العرف رفع حكم شرعي بدليل شرعي وزاد في بعضها قوله
متأخر عنه على وجه لولاه لكان ثابتا فقوله حكم يعم الاحكام الخمسة الشرعية والوضعية والتقييد بالشرعي لاخراج الحكم العقلي من الاباحة والحظر
العقليين فان رفعه لا يعد نسخا بل لو حكم الشارع بالاباحة والحظر قبل ورود البيان من الشرع لم يعد بيانه خلافه نسخا اذ ليس فيه رفعا للحكم الاول
بل تغيير لموضوعه بما يجري ذلك في الاول ايضا نعم لو حكم الشرع باباحته مطلقا ثم رفعه اندرج في النسخ قطعا ويجري ما قلنا في الحظر الحاصل بسبب
البدعة لعدم تشريع الحكم وان حكم به الشارع ايضا فان رفعه بتشريعه لا يعد نسخا وقولنا بدليل شرعي المراد به ان يكون الرافع للحكم هو الدليل الشرعي
القائم عليه لا امر آخر من عارض يقضي به ويتعين الطهارة الى التيمم الرافع لحكم المائية وان كان ثبوت الحكم الثاني لقيام الدليل الشرعي عليه ومن ذلك
طرو العجز عن اداء المأمور به والنوم والجنون ونحوها الرافع للتكليف الثابت على المكلف وان دل الشرع عليه فليس الدليل الدال على ذلك رافعا للحكم
الاول بل يثبت به حكم ذلك العارض هو ثابت مع ثبوت اصل الحكم ورفع الحكم انما يتسبب عن ذلك العارض فاعتبر في الحد كون الرافع نفس الدليل
القاضي بالرفع لا امر آخر ليخرج عنه ارتفاع الحكم بالمذكورات فانه لا يعد نسخا وجعل في النهاية اخراج رفع الحكم بالنوم والغفلة ونحوها من جهة التقييد
بالشرعي حيث ان رفع الحكم هناك بالدليل العقلي وفيه ما لا يخفى وأورد عليه في المنية بان رفع الحكم بالعجز لا يجب اخراجه عن حد النسخ الا اذا لم يكن نسخا و
هو ممنوع وقد اعترف المصنف فيما تقدم بجواز النسخ الا اذا لم يكن والتخصيص بالعقل سلمنا لكن لا يخرج بالقيد المذكور لان دلالة العقل عليه لا يمنع من دلالة
الشرع وهو ظاهر من قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وفيه ان القول بكون رفع الحكم بالعجز نسخا بين الفساد ضرورة ان كون العجز رافعا امر حاصل من حين صدور
الخطاب فاصل التكليف بالفعل مغيا ببقاء القدرة عليه ومثل ذلك كيف يمكن عده نسخا غاية الامر ان يورد على المصنف تحمله الدليل الشرعي على ما
يقابل العقلي يقتضي كون العقل ناسخا وهو بين في ما قرره اولا من جواز كون العقل ناسخا ثم ان قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها ليس ناسخا
للخطابات المطلقة وانما هو مبين لعدم شمولها لحال العجز والتحقيق ان العقل والنقل القاضي بكون التكاليف مشروطة بالعقل والقدرة والشعور
ونحو ذلك دلالة مبينة للواقع وليست دالة على رفع شيء من التكاليف والرفع هناك انما يستند الى طرو تلك الحالات بعد ثبوت التكليف على المكلف فالذي
يرفع عنه التكليف الثابت عليه فالادلة الدالة على اشتراط التكليف بانتفاء تلك الامور ليست رافعة لامر ثابت وما يرفع الامر الثابت من طرو تلك الحالة
بعد تعلق التكليف ليس دليلا حسب ما قررناه سواء كان الدليل على بعضها على الرفع العقل او النقل والتقييد بقوله متأخر عنه لاخراج ما يقضي بارتفاع الحكم
ومما يعادل الدليل على الثبوت من استثناء وشرط وصفة ونحوها فانه لا يعد ذلك نسخا وفيه ان تلك القيود امور مبينة للمقصود ليست رافعة للحكم الثابت
فيها رفع للدلالة لا رفع للحكم اذ لا رفع للمدلول فهي اذن خارجة عن الجنس كيف ولو بني على شمول الرفع لمثل ذلك لم يكن القيد المذكور غير كاف في افادة المقصود لاندرج
التخصيص بالمنفصل اذن في النسخ فلا يكون الحد مانعا فلو دفع ذلك بكونه بيانا ودفعا لا رفعا فهو جار في المتصل بالاولى واورد عليه ايضا بان قيد التأخر
لا يخرج شيئا من المذكورات فانها تقع متأخرة غاية الامر انه لا يقع متراخيا عن الاول ولا دلالة في التأخر على التراخي وينفصل بها مع الاتصال تعلقا فانه
للخطاب حسب ما نصوا عليه في بحث العام والخاص المتعارضين دالتقييد بالاخير لاخراج ما لا يكون الحكم الاول مقتضيا للبقاء كما اذا امر بفعل في آن ثم

مما عنى ذلك

قد سقط هنا بعض الكلام في نسخ الاصل والعصر التقييد بالعصر المذكور لاخراج نسخ الموجب لانتقال الفرض من الطهارة المائية الى التيمم

نهيا عن ذلك الفعل فانه لا مقتضى لبقاء ذات التكليف بعد اتيانه اذ لا دلالة في الامر على التكرار فلا يكون الحكم بحاله بل نسخا الا انه لا يفرض بعضهم
جعل هذا القيد مخرجا للموقتات اذا ورد الحكم بخلافه عند مضي وقته فانه لا يعد نسخا لعدم شمول الحكم الاول لما بعد الوقت وضعف الوجهين ظاهر اما الاول
فلظهور انه مع عدم دلالة الامر على التكرار لا يشمل الحكم المذكور ما بعد الفعل ويسقط بالاتيان به فلا امر حينئذ يرتفع بالنهي المتأخر اذ لا يعقل ارتفاع
غير الثابت واما الثاني فلأن الغاية وضعية ضرورة ارتفاع الحكم بمضي وقته فلا يكون النهي المتأخر ناسخا نعم لو قيل ببقاء التكليف بعد فوات الوقت
على ما ذهب اليه بعضهم صح القول بارتفاعه الا انه لا يخرج عن القيد المذكور ثم ان اخذ الرفع جنسا في الحد المذكور مبني على كون النسخ رفعا للحكم كما
هو المختار عند جماعة وحكي القول به عن القاضي ابي بكر والمختار عند بعضهم عدم كونه رفعا وانما هو بيان لانتهاء هذا الحكم وحكم انه انتهى بنفسه
حكي القول به عن الاستاد ابي اسحق واسند في المستصفى الى الفقهاء فاطلاق الرفع عليه على سبيل المجاز ويدل على الاول ان ظاهر لفظ النسخ الازالة
فلا بد من حمله على ظاهره وكذا الظاهر من الحكم الاول الدوام والاستمرار في كون الحكم بخلافه مزيلا له رافعا لمقتضاه الا ان يقوم دليل على خلاف ذلك و
يمكن الايراد في المقام بانه ان اريد بكونه مزيلا له بحسب الواقع بان يكون الحكم ثابتا في الواقع اولا على وجه الدوام ثم يرفعه طريان الناسخ فهو مما لا وجه له
لانه اما ان يكون حكم الشارع به على وجه الدوام على وفق المصلحة المقتضية لذلك فلا يمكن اذن رفع ذلك الحكم عنه وان لم يقتض المصلحة ذلك على الوجه
المذكور لم يمكن تشريعه على وجه الدوام بحسب الواقع وان لم يكن مانع من ابرازه على صورة الدوام لبعض المصالح نعم يمكن في حق غيره تعالى ممن يتصور
في شأنه الجهل بالواقع ان يرى المصلحة في الحكم به على وجه الدوام ثم يتبين له بعد ذلك خلافه فيرفع ذلك الحكم وهو محال في شأنه تعالى وان اريد به كونه مزيلا
في الظاهر بيانا لانتهاء الحكم بحسب الواقع فيتبين بملاحظة الناسخ ان ما حكم به كان معينا في الواقع بالغاية المفروضة غير منجز وزعم ثبات لنهاية و
ان ابراز الحكم اولا في صورة الدوام لبعض المصالح فهو كالتخصيص بالمنفصل الوارد على العموم حيث ان ظاهر اللفظ عموم الحكم فيتبين بملاحظة المخصص
كون ذلك الظاهر غير مراد وان المراد بالعام بحسب الحقيقة هو الباقي فيكون النسخ اذن قرينة منفصلة دالة على ان المراد بما دل على استمرار المنسوخ خلاف
ظاهره مبيّنة لما هو المقصود منه كما ان التخصيص كذلك ولذا قيل ان النسخ نوع من التخصيص فانه تخصيص في الازمان كما ان التخصيص المعروف تخصيص في
الاعيان فيرد ان الظاهر ان ذلك غير قابل للانكار وليس مما يقع فيه الخلاف فيعود النزاع اذن لفظيا الا ان ذلك خلاف الظاهر من كلام القائل بكونه رافعا في مقابلة
من يقول بكونه بيانا او وجه يكون الرفع المذكور في الحد مجازا لا يناسب استعماله في الحدود قلت ويمكن دفع ذلك باختيار كون المراد هو الرفع بحسب الواقع
والمقصود انه قد وقع تشريع الحكم على وجه الدوام مع اختصاص المصلحة المرجحة لذلك ببعض الوقت ثم رفع ذلك الحكم عند انتهاء ما يقتضيه المصلحة المفروضة
فهو رفع للمدلول لا رفع للدلالة ليكون تصرفا في اللفظ الدال على الحكم وقرينة على كون المراد به خلاف ظاهره على ما هو الحال في المخصص والقرائن الدالة
على التجوز في اللفظ وتشريع الحكم على وجه الدوام مع اختصاص المصلحة ببعض الوقت مما لا مانع منه اذا كان هناك مصلحة قاضية بتشريعه كذلك ثم نسخه بعد ذلك
وهذا مبني على القول بكون الطلب المراد من الامر هو انشاء اقتضاء الفعل سواء وافق الارادة القلبية من الامر لوقوع الفعل اولا نظرا الى اختيار مغايرة الطلب
للارادة بالمعنى المذكور كما هو المختار حسبما مر تفصيل القول فيه فانه يصح انشاء طلب الفعل واقتضائه من المكلف ان لم يكن له مصلحة فيه اذا كان هناك مصلحة
في الاقتضاء المذكور ولا فرق بينه وبين ما فيه مصلحة للمكلف بالنسبة الى حصول التكليف في الاقتضاء غاية الامر انه يرفع ذلك التكليف وينسخه عند زوال المصلحة
وهذا بخلاف ما اذا قيل بكون الطلب عين ارادة الفعل على الوجه المفروض وبعد حصول حقيقة الطلب من دونه فلا يتصور اذن حصول حقيقة الطلب على وجه
الدوام مع عدم ارادته وقوع الفعل في الزمان اللاحق وعلمه بنسخ ذلك الفعل فليس الطلب المتعلق بالفعل بالنسبة الى ذلك الزمان الا صوريا خارجا عن حقيقة
الطلب على القول المذكور فلا يتحقق هناك تكليف بحسب الواقع الا بالنسبة الى ما قبل ورود الناسخ دون ما بعده وان ابرز الجميع اولا بصورة واحدة فيكون
النسخ اذن كاشفا عن ذلك مبينا لحقيقة الحال فمع البناء على الوجه المذكور كما هو ظاهر المعروف عن الاصحاب لا يمكن ان يكون النسخ رافعا للحكم الا بالنظر الى الظاهر
من دون ان يكون هناك رفع لحكم ثابت بحسب الواقع لو لا حصول الرفع المفروض فهو في الحقيقة قرينة مبينة للمقصود فيتم بالخروج عن ظاهر اللفظ بخلاف
البناء على الوجه الاول الذي اخترناه فانه يجوز ان يكون رفعا اذا حصل التكليف على الوجه الذي قررناه وان يكون بيانا لما هو الواقع رفعا بالنسبة الى ما افاده اللفظ
قبل ظهور الناسخ اذا وقع التكليف على الوجه الثاني فعلى المختار يجوز وقوع التكليف على كل من الوجهين المذكورين ويتفرع على كل حكمه من حصول النسخ بالبيان
او الرفع ويكون اذن تعيين كل من الوجهين بملاحظة الدليل الدال على ذلك نصا او ظاهرا هذا كله بالنسبة الى اوامر الشرع كما هو محل الكلام واما بالنظر
الى غيره فلا اشكال في صحة وقوع النسخ على كل من الوجهين هذا ما يقتضيه النظر في المقام وقد احتج القائل بكونه بيانا لا رفعا بوجوه موهونة لا بأس
بالاشارة اليها احدها ان المرفوع اما الحكم الموجود او غيره ولا سبيل الى شيء منهما اما الاول فللزوم سلب الشيء عن نفسه نظرا الى رفع الوجود عنه حين كونه
موجودا واما الثاني فللزوم تحصيل الحاصل فتعين ان يكون بيانا لا رفعا ثانيها ان طريان الطاري ان كان حال كون الاول معدوما لم يكن رافعا للوجود
كما هو المدعى وان كان حال كونه موجودا فقد اجتمعا في الوجود فلا يتنافيان حتى يكون رافعا له ثالثها ان الحكم هو الخطاب فهو قسم من الكلام ومع قدم الكلام
لا يتصور رفعه رابعها ان الحكم الطاري مضاد للسابق لامتناع اجتماعهما فالقول برفع اللاحق للسابق ليس باولى من دفع اللاحق بالسابق لا وجه لقوة اللاحق
اقتضى الامر بينهما خامسها ان طريان الطاري مشروط بزوال السابق لامتناع اجتماع الضدين فيشترط في وجود احدهما انتفاء ضده لكونه مانعا من حصوله وانتفاء
المانع من جملة الشرائط وايضا طريان الطاري مشروط بمحل نظرا الى علية ليس كل محل قابلا لحلول عرض بل لا بد من محل خاص قابل العرض فانما يكون قابلا اذا
خلا عن ضده فقد ثبت توقف طريان الطاري على زوال الباقي فلو كان زوال الباقي موقوفا بطريان الطاري لزم الدور سادسها انه يستلزم البداء فانه اذا نهى
عن الشيء بعد امره فقد بدا له حتى عدل عن الامر الى النهي سابعها ان علمه تعالى ان تعلق باستمرار الحكم استحال رفعه والا لزم انقلاب علمه تعالى جهلا وان
تعلق باستمراره الى الوقت المعين بطل القول بالرفع اذ لا بقاء له الى ذلك الوقت بل يستحيل وجوده فيه للزوم انقلاب علمه تعالى جهلا وان كان يمتنع الوجود لذاته

امتنع

امتنع ان يكون ممتنعا لغيره ويدفع الاول انها شبهة مصادمة للضرورة فانه يعلم بعدم امكان دفع شيء من الاشياء الجارية بالكلام المذكور بعينه في كل منها مثلا
لو ان ايحفوا لو تامل بالقتل اما الموجود بعين وجودها لسبب المعروض والمعد تارة وبقاء الزائل بسبب كسبه الا ابنه اما الشكل حين وجوده او حين عدمه لو
وال حل انه ليس المراد رفعه النسبة الى حال وجوده بل بالنسبة الى الحالة الثانية لكن لما كان مقتضى وجوده في الحالة الثانية حاصلا لولا الطاري المذكور كان
العدم الحاصل بسببه مع وجود مقتضيه رفعا بخلاف ما اذا لم يكن هناك مقتض للبقاء في الحالة الثانية والثاني ان طرو الطاري مقارن للعدم المسبب نظرا
الى لزوم مقارنة السبب للمسبب بحسب الزمان فهو سبب لانتفاء استمرار وجوده مع قيام المقتضي للاستمرار وهو معنى الرفع والثالث مع فساد في نفسه لابتنائه
على الاصل الفاسد انه ليس معنى النسخ رفع الكلام القديم بل مفاده قطع تعلقه بالمخاطب على نحو سائر الطواري القاطعة لتعلقه كالموت والاغماء والجنون
ونحوها واورد عليه بان التعلق ان كان عدميا استحال رفعه اذ ليس شيئا يرتفع وان كان وجوديا فان كان قديما استحال رفعه كالكلام وان كان حادثا لزم
كونه محلا للحوادث فان التعلق صفة للخطاب والخطاب صفة له تعالى قائمة به والقائم بالقائم بالشيء قائم به وهو ما ذكره من اللازم وفيه كلام ليس هنا
موضع ذكره والرابع بانه شبهة مصادمة للضرورة فانها لو تمت لزم ان لا ينعدم موجود ولا يوجد معدوم فان المعدوم انما يكون عدمه عن علة وكذا الوجود
فعلة العدم تنافي الوجود كما ان علة الوجود تنافي العدم فاذا لم تكن احدى العلتين اقوى من الاخرى لزم ما ذكرناه بل لزم ان لا يكون موجودا ولا معدوما
اذ بعد تعادل العلتين لا يمكن ترجيح احدى العلتين على الاخرى من دون مرجح فيلزم انتفاء الامرين وهو رفع للنقيضين والحل انه لا معارضة بين العلتين
اما على القول باستغناء الباقي عن المؤثر فظاهر اذ البقاء لا يستند الى علة فيكون علة العدم او الوجود الطاري عليه من دون مزاحم واما على القول الاخر
فظاهر والثاني انما يكون برفع علة الاول وجودا كان او عدما ولو برفع جزء من اجزاء تلك العلة لوضوح عدم امكان اجتماع العلتين التامتين لوجود الشيء
وعدمه والالزم المفسدة المذكورة وهو ظاهر والخامس ان مجرد المنافاة بين الحكمين لا يستلزم ان يكون وجود الطاري مشروطا بزوال السابق كيف والمنافاة
بين وجود العلة وعدم المعلول ظاهرة مع وضوح اشتراط وجود العلة بانتفاء عدم المعلول يعني وجوده وفيه انه ليس مبنى الاحتجاج على اثبات الاشتراط
بمجرد ثبوت المنافاة بل لما ذكره من الدليل القاضي بثبوت الاشتراط ح فالحق في الجواب انه ليس المراد كون الحكم الطاري بنفسه رافعا للحكم الاول اذ قد لا يكون
يخلف الحكم المنسوخ حكم اخر من الشرع بل المقصود رفعه بالدليل الطاري لما مضى بقصد من البين عدم قيام الدليل بجعل الحكم وورود المفسدة المذكورة في الاصل هنا بياض بقدر كلمة لم يتبين منه شيء
ح فالدليل المفروض وان قضى بثبوت حكم اخر بدل المنسوخ فذلك الدليل هو الرافع للحكم الاول وعن السادس انه ان اريد به لزوم انكشاف شيء
لم يتبين له اولا فهو فاسد اذ لا يلزم من القول بالرفع عدم علمه بوجوه المفاسد والمصالح ولا يلزم من علمه بها عدم تشريعه الحكم على وجه الدوام حسبما عرفت
وان اريد به لزوم تغيير شيء بعد اثباته له اولا فهذا مما لا مفسدة فيه ولا دليل على فساده وعن السابع انه منقوض بسائر الممكنات فانها من جهة تعلق علمه تعالى
بوجودها او عدمها يستحيل وقوع خلافه فبالنظر الى ما ذكر فتكون اذن واجبة او ممتنعة بالذات وهو فاسد والحل ان اقصى ما يلزم من ذلك على فرض صحته استحالة
وجود ذلك الحكم في الزمان اللاحق وهو لا يقضي باستحالته بالذات لكونها اعم من الذاتي والعرضي فاي مانع من ان يكون محالا من جهة وقوع الرفع
بالناسخ وعلمه بذلك فقوله امتنع ان يكون ممتنعا بغيره بين الفساد والحاصل انه تعالى كما يعلم انتفاء الحكم في الزمان اللاحق كذا يعلم كون ذلك الانتفاض
من جهة رفعه الحكم بالناسخ هذا وقد ذكروا حدودا اخر للنسخ فاخذ الازالة في عدة منها جنسا وهو بمعنى الرفع وفي عدة منها اخذ اللفظ وما بمعناه
كالنص والخطاب جنسا فحده الغزالي بانه الخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه والآمدي بانه خطاب الشارع المانع من استمرار
ما ثبت من حكم خطاب شرعي سابق وعن المعتزلة انه اللفظ الدال على ان الحكم الثابت بالنص المتقدم زائل على وجه لولاه لكان ثابتا وعن الجويني
انه اللفظ الدال على ظهور انتفاء شرط دوام الحكم الاول وعن الفقهاء انه النص الدال على انتهاء مدة الحكم الشرعي مع التاخر عن مورده وعنهم
ايضا انه الخطاب الثاني الكاشف عن مدة العبادة او عن انقطاع زمان العبادة وانت خبير بان اخذ اللفظ وما بمعناه جنسا في المقام غير مناسب
لوضوح كون النسخ فعلا حاصلا باللفظ المفروض وان قلنا بكون الناسخ هو الله سبحانه فان النسخ فعله لا مجرد قوله فهو بقوله الدال على الرفع قد رفع الحكم
المتقدم وليس نفس قوله رفعا ولذا لا يصح حمله عليه وان قلنا بكون الناسخ هو القول المفروض كما حكي عن المعتزلة فلا فرط فيما يستفاد من الآمدي من بنا
ذلك على كون ذلك الناسخ حقيقة هو الله سبحانه او الخطاب الصادر منه فعلى القول بكون الناسخ هو الله يكون النسخ هو خطابه الصادر عنه وان قلنا بكون
الناسخ هو الخطاب كما ان المنسوخ هو الخطاب لا يكون نفس الخطاب نسخا بل النسخ الاثر الحاصل من الخطاب المفروض ليس على ما ينبغي كيف ولا يتحقق النسخ
عندهم الا بالنسبة الى تعلق الخطاب اما نفس الخطاب فهو قديم عندهم فلا يكون ناسخا ولا منسوخا فالمرتفع هو تعلق الخطاب والنسخ رفع ذلك التعلق
فكيف يصح القول بكون الخطاب الثاني وتعلقه بين رفع الاول وكان ما ذكره من كون الخطاب الاول منسوخا والثاني ناسخا لو سلم مبني على التسامح التعبير
هذا ومنه يظهر ما قربنا في تفسير النسخ الفرق بينه وبين التخصيص اذ ليس التخصيص الا بيانا لمفاد العام ودفعا لما يتوهم على العموم بحمله على ارادة الخاص بخلاف
النسخ فانه رافع لمدلول المنسوخ من غير بعث على خروج اللفظ عن ظاهره واستعماله في غير ما وضع له حسبما اشرنا اليه هذا ان جعلنا النسخ رفعا للحكم على
سبيل الحقيقة واما ان جعلناه دفعا له في الظاهر الى ما ظهر من قيام المنسوخ فبعد ظهور النسخ يكون كاشفا مبينا عن انتهاء مدة الحكم وان غايته في الواقع
بلوغ ذلك الزمان فلا فرق بينه وبين التخصيص في ذلك انما الفرق بينهما اذن في كون النسخ تخصيصا للحكم ببعض الازمان والتخصيص بالنسبة الى الاحوال
والافراد فهو اذن بحسب الحقيقة نوع من التخصيص بان فارقه في بعض الاحكام بل يندرج في التخصيص المعروف وان كان هناك عموم لفظي يفيد شمول الحكم
للازمان والآكان يفيد الاطلاق ما دل على شموله بكل ذلك ولذا جاز انتفاء الاذن بالخطاب الاول وكان يقول افعل هذا الى الزمان الفلاني او ان فقضاه عنه كما
يقول بعد مضي زمن الخطاب الاول ان ما ذكره من استمرار الحكم انما اريد استمراره الى هذا الزمان فهذا بالنسبة الى ما دل على شمول الحكم للازمان تخصيص
لا دفع فيه بالنسبة الى نفس الحكم الثابت نسخ حيث رفع الحكم الثابت هذا مع تراخيه واما مع الاتصال فليس الا تخصيصا اذ لا ثبوت للحكم اذن على وجه فضل

الدوام حق

في الدليل العقلي

الدوام حتى يكون ذلك المخصص رافعا له وكيف كان فالفرق بينه وبين التخصيص ح كون النسخ دفعا للحكم الثابت بحسب الظ بخلاف التخصيص اذ هو
بيان صرف ولذا لا يجوز اقتران النسخ بالخطاب وان جاز اقترانه به على جهة الاجمال بان يقول ان هذا الحكم سينسخ عنكم او يقول افعلوا كذا الى ان نرفع
عنكم ونحو ذلك وقد اعتبر في مفهومه ايض كون الحكم الاول شرعيا وكون الرافع له شرعيا ايض فلو ارتفع بالعقل كزوال التكليف لم يكن نسخا فاذا تحقق
الامور الثلثة ثبت مفهوم النسخ والافتراق بينه وبين التخصيص حاصل من الوجوه الثلثة بل الاربعة وهناك وجوه اخر للفرق بينهما مذكورة في
كتبهم منها عدم جواز نسخ القطعي بالظني كنسخ الكتاب بالخبر الواحد ومنها ان النسخ يخرج المنسوخ عن الحجية بخلاف التخصيص فانه يبقى حجة في
الباقي ومنها ان النسخ يجوز ان يزيل مدلول ما يرد عليه من الحكم بالمرة بخلاف التخصيص فانه لا بد من بقاء بعض من مدلوله لبطلان التخصيص المستوعب
ومنها ان التخصيص لا بد من بقاء بعض من مدلوله وان يكون قبل حضور وقت العمل به لعدم جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة ولا بد ان يكون النسخ بعد حضور
وقت العمل به على القول به كما سيأتي الكلام فيه انشاء الله تع قوله لا ريب في جواز النسخ ووقوعه الى اخره قد وقع هنا خلاف ضعيف في المقامين وقد اتفق
عليهما اهل الشرائع سوى ما يحكى عن طائفة من اليهود قوله ره المطلب الثامن انه قد تقرر ان ادلة الاحكام عندنا اربعة الكتاب والسنة والاجماع والعقل
وقد مر تفصيل القول في ثلثة منها وبقي الكلام في الادلة العقلية والمصنف ره لم يتعرض الا لبعض المسائل المتعلقة بها ونحن بعون الله سبحانه وحسن توفيقه
نفصل الكلام في اقسامها ونميز الصحيح من المزيف منها ونوضح القول في وجوهها وشعبها انشاء الله فنقول المراد بالدليل العقلي كل حكم عقلي يستنبط منه حكم
شرعي سواء حكم به العقل استقلالا من دون توقفه على حكم الشرع او كان حكم العقل به مترتبا على ثبوت حكم اخر ولو من جهة الشرع ثم يترتب على ذلك الحكم العقلي
حكم شرعي اخر وعلى الاول فاما ان يكون ما حكم به العقل امرا ثابتا للموضوع في نفسه بحسب الواقع او يكون ثابتا له بالنظر الى لحاظ التكليف وان لم يكن كذلك بحسب الواقع
ونفس الامر فهذه اقسام ثلثة والاول مسئلة التحسين والتقبيح العقليين والملازمة بين حكمي العقل والشرع والثاني مسائل الملازمات كاستلزام وجوب
الشيء وجوب مقدمته واستلزام وجوب الشيء حرمة اضداده فان العقل اولا لا يحكم بوجوب المقدمة ولا بحرمة الضد وانما يحكم بهما بعد الحكم بوجوب الشيء
ولو من جهة حكم الشرع به فهو اذن حكم عقلي تابع لحكم الشرع والظ انه اذا كان اللزوم فيهما بينا بالمعنى الاخص خارج عن الادلة العقلية لاندراجه في الدلائل
اللفظية فيندرج في مدلول الكتاب والسنة وعلى هذا اندرج بعضهم مباحث المقامين في هذا القسم على ما ينبغي ومن الثالث مسئلة البراءة والاباحة
عند عدم قيام دليل على الوجوب والحرمة فان مقتضاهما جواز الترك والفعل في نظر الشرع وان كان الفعل واجبا او محرما بحسب الواقع كما سيجيء تفصيل
القول فيهما انشاء الله وقد يورد في المقام ان القسم الاول وهو ما يستقل العقل بادراكه لا يصح عده من ادلة الاحكام فان الدليل ما يستدل به على الحكم
فيما يحتاج الى الاستدلال والعقل في المقام هو الحاكم والمدرك للحكم كما ان الشارع حاكم به فكما لا يعد الشارع دليلا على الحكم بحسب الاصطلاح فكذا العقل
واجيب عنه بانه ليس المقصود من ذلك كون نفس العقل دليلا بل المدعى كون حكم العقل دليلا على ما حكم به فالدليل هو تحسين العقل وتقبيحه وحكمه باستحقاق
المدح والذم والثواب والعقاب ومدلوله من الاحكام الشرعية من الوجوب والتحريم وغيرهما ما دل العقل عليه وهذا المدلول هو ما حكم به ودل العقل عليه
وفيه ان حكم العقل وادراكه ليس دليلا على المحكوم به بل الدليل هو الامر الموصل الى الادراك المفروض من المقدمتين والحد الاوسط فالحق في الجواب ان يق
ان الدليل في المقام هو حكم العقل بحسن الفعل او قبحه عقلا فانه دال على حكم الشارع به نظرا الى ما دل على الملازمة بين حكمي العقل والشرع نعم قد
يجعل متعلق ادراك العقل نفس حكم الشرع حيث يدرك العقل اولا كون ذلك مما حكم به الشرع وح لا يصح عد الحكم المذكور دليلا على حكم الشرع لكن
امكان الفرض المذكور لا يخ عن نظر اذ لا يخ ظاهرا في ادراك ذلك الا بتوسط حكمه بالتحسين والتقبيح وحكمه بانطباق الحكم الشرعي على ما حكم به حسبما
يقتضيه القواعد العقلية فان ما يدرك حكم الشرع ح بالملازمة المذكورة ويكون الدليل على حكم الشرع ح هو ما حكم به من التحسين والتقبيح على ما قررنا
وكيف كان فعلى فرض وقوع ما ذكر من الفرض يكون الدليل العقلي هو ما يوصل العقل الى الحكم المفروض لا نفس حكمه هذا اذا كان حكمه نظريا وان كان ضروريا
لم يمكن عده اذن من الادلة بحسب الاصطلاح وكان عد العقل بالنسبة اليه دليلا مبنيا على معناه اللغوي حيث انه الهادي اليه لكن دعوى حصول الضرورة
في الادراك المفروض غير ظ حسبما يأتي الاشارة اليه هذا وقد ظهر بما قررنا ان هنا امرين احدهما اثبات حكم العقل بالنسبة الى التحسين والتقبيح وثانيهما كون
حكمه به دليلا على حكم الشرع والاول من مسائل الاصول اذ مفاده اثبات حكومة العقل وليس بحثا عن الادلة بل اثبات لما يدعى دلالته على حكم الشرع و
الثاني من مباحث اصول الفقه نظير اثبات حجية الكتاب وخبر الواحد وغيرهما من الادلة فالاول من مبادي الثاني حيث انه يتحقق موضوع البحث فيه وحيث كان المقصود
هم في المبادي الاحكامية اثبات حكومة العقل جرت الطريقة على بيان مسئلة التحسين والتقبيح العقليين في المبادي الاحكامية دون الادلة الشرعية نظرا الى جهة
ملاحظة الجهة المذكورة واكتفوا بذكرها هناك عن بيانها في مباحث الادلة حذرا من التكرار وربما يجعل الوجه فيه ندرة المسائل المتفرعة عليها لكون ما
يستقل العقل بادراكه من المسائل على الوجه المذكور من الامور الواضحة في الشريعة بل الضرورية بل ربما كانت خارجة عن هذه المسائل الفقهية فلذا لم يذكروها
في طي الادلة وادرجوها في المبادي الاحكامية وهو كما ترى هذا ولنورد الكلام في تلك الاقسام في فصول الفصل الاول في بيان استقلال العقل بادراك الحكم
الفعل بحسب الواقع وانه من الادلة على حكم الشرع مع قطع النظر عن توقيفه وبيانه له على لسان حججه وهو الذي ذهب اليه علماؤنا الامامية بل والمعتزلة
العدلية بل قال به اكثر العقلاء من الحكماء والبراهمة والملاحدة وكثير من الفرق المثبتة للشرائع والنافية وقد انكر ذلك الاشاعرة وطائفة من متأخري علماء
الاخبارية في الجملة وبعض من يحذو حذوهم الا ان الاشاعرة قد انكروا ثبوت المحكوم به رأسا فلزمهم انكار ادراك العقل له وكونه دليلا على حكم الشرع
فليس عندهم بحسب الواقع ما يتعلق به ادراك العقل اذ لا حسن ولا قبح عندهم للافعال مع قطع النظر عن حكم الشرع فلا حكم للعقل في التحسين والتقبيح
اصلا ولا حسن ولا قبح عندهم مع قطع النظر عن حكم الشرع بل كل الافعال عندهم متساوية بالنسبة الى الامرين بواسطة امر الشارع ونهيه فهي في نفسها
مع قطع النظر عن تعلق الامر والنهي بها خالية عن الصفتين فاما للاشعرية واما الجماعة المذكورة فلا يظهر منهم انكار الحسن والقبح الواقعيين على ما يقول

ادراكه

الاشاعرة بل الظ منهم اعتبارهم به كما هو مذهب العدلية ودلت عليه النصوص المستفيضة بل المتواترة في الجملة وانما ينكر جماعة منهم ادراك العقل
في غير ضروريات الدين والمذهب وبعضهم ينكر المطابقة بين حكم العقل وما حكم به الشرع وان كان العقل مطابقا لما هو الواقع فلا يعد الحكم شرعيا او
يحكم بوجوب الاخذ بما لم يرد الحكم فيه من الشرع حسبما يأتي تفصيل القول في نقل اقوالهم وادلتهم انش وتوضيح المقام ان الكلام في المرام يقع في مقامات احدها
انه هل يثبت للاشياء مع قطع النظر عن حكم الشرع وتعلق خطابه بها احكام عقلية من حسنها وقبحها ليكون حكم الشرع على وفق مقتضياتها كاشفا عن تلك الصفات
الواقعية الحاصلة لها فيكون تشريعه للشرايع من جهة ارشاد العباد الى ما فيه صلاحهم وتحذيرهم عما يترتب عليه فسادهم لقصور عقولهم عن ادراك ما فيه
صلاحهم ونجاتهم وانها لا حكم لها بملاحظة انفسها مع قطع النظر عن امر الشارع بها او نهيه عنها فهي حسنة بامره قبيحة بنهيه خالية عن الامرين مع انتفاء الخطابين
وهذا هو الذي ذهب اليه الاشاعرة والظ مما حكاه انكارهم للحسن والقبح بالمعنى الاول بعد خطاب الشرع ايض وانما حسنها وقبحها عندهم هو مجرد كونها
متعلقا لامر الشارع ونهيه من غير استحقاق مدح عقلا على الامتثال وترتب ذم على تركه وهذا هو الظ من مذهبهم لانهم يعزلون العقل من منصب الحكومة
بالمرة فلا فرق عندهم في نفي العقل باستحقاق المدح والذم بين ما اذا كان قبل تعلق امر الشارع ونهيه وبعده اذ كونه متعلقا لذلك وجه من الوجوه
والاعتبار من الاعتبارات المحسنة والمقبحة عند الكل على مذهب العدلية ضرورة ان طاعة المولى والمنعم الحقيقي من اعظم الجهات المحسنة وكذا عصيانه
فيها انه من اعظم الوجوه المقبحة وقضية ادلتهم الاتية نفي الحكومة عن العقل كيف ولو جوزوا حكمه في المقام لجرى في غيره ايض فالظ انهم يجوزون ان
يجعل الشارع من اطاع اوامره موردا للذم ومن عصاه موردا للمدح كما يقتضيه بعض ادلتهم فينعكس الامر فما في شرح المواقف وشرح القوشجي من تفريع استحقاق
المدح والذم على تعلق الامر والنهي عندهم وان استحقاق المدح والذم انما كان بسبب امر الشارع بالفعل ونهيه عنه ليس على ما ينبغي فليس الحسن والقبح عندهم
الا مجرد كونه متعلق حكم الشارع بان يحكم باستحقاق المدح على فعله وحكمه باستحقاق الذم عليه كما نصوا عليه منهم الرازي في الاربعين وغيره ثم ان الكلام في هذا المقام
في الايجاب والسلب الكليين فكل من المثبتين والنافين يقول به كليا وينفيه كك والقول بالتفصيل وان امكن الا انه حكي الاتفاق على خلافه وان كان
للمناقشة فيه مجال كما سيأتي ثانيها ان العقل هل يدرك حسن الافعال وقبحها من غير اعلام الشارع بهما او بالشيء منهما فالاشاعرة المنكرون لاصل
الحسن والقبح العقليين يلزمهم نفي ذلك راسا واما الاخرون فالمعروف بينهم جواز ذلك بل وحصوله في بعض المطالب وقد انكره جماعة منهم المحدث
الاسترابادي حيث ذهب الى انه لا اعتماد على شيء من الادراكات العقلية في غير الضروريات فلا يثبت شيء من الحسن والقبح الواقعيين بادراك العقل وبنى
الامر في ذلك على ان الامور المبنية على المقدمات البعيدة عن الاحساس مما يكثر فيها وقوع الغلط والالتباس فلا يمكن الركون الى شيء منها ومحصله نفي الادراك
المعتبر وان قضايانا من ادراكه فليس ادراك على وجه الحقيقة ليصح الاعتماد عليه وقد تبعه في ذلك الفاضل الجزائري وقرره في غير واحد من كتبه الا انه نص على ان
ما كان من البديهيات يمكن الاستناد فيه الى العقل وانه الحجة فيه وما كان من النظريات لا يصح الاستناد فيه الى العقل اصلا وكانه اراد بالبديهي ما كان بديهيا
عند ارباب العقول دون ما كان بديهيا عند المدرك من غير طريق الاحساس وان كانت المسألة من نظريات الدين كما يظهر ذلك من التامل في كلامه وادلته
فيرجع الى ما ذكره المحدث المذكور وقد نص ايضا كالمحدث المتقدم باختصاص المدرك في غير ضروريات الدين بالاخبار الماثورة عن العصمة وقد تبعهما في المقام
المذكور صاحب الحدائق الا ان في كلامه بعض خصوصيات نشير اليه بعد ذلك وكيف كان فمحصل كلام هؤلاء ومن تبعهم في ذلك عدم الاعتماد في امر الدين
اصوله وفروعه على الادراكات العقلية بل لا اعتماد لهم على شيء من ادراكات العقول في شيء من الاحكام التي مباديها غير محسوسة ولا قريبة من المحسوس كمسائل
الهندسة الا ما كان من قبيل البديهيات الواضحة المتلقاة بالقبول عند ارباب العقول وذهب بعض افاضل المتاخرين من علمائنا الاصوليين الى التفصيل
بين العلم الحاصل للعقل بطريق الضرورة والحاصل بطريق الاكتساب والنظر فحكم بصحة الاعتماد على الاول دون الاخير وكان الفرق بينه وبين كلام
الجماعة انه يقول بالاعتماد على العلم البالغ الى حد الضرورة مط سواء كان مما تسالم فيها العقول وكان ضروريا عند المستدل وان نازع غيره في كونه
ضروريا او في اصل ثبوته لتفاوت العقول في قبول العلوم والادراكات وهم لا يقولون بالاعتماد على الضروريات الا فيما اتفق العقول عليها حسبما
اشرنا اليه وسيتبين ذلك من ملاحظة ادلتهم الاتية بعون الله تع وقد يعد من الاقوال خامس ينسب الى بعض المتاخرين وهو التفصيل بين
المعارف الدينية والاعمال البدنية فقال بحجيته في اصول الدين دون الفروع فهذه جملة الاقوال في المقام ثم الكلام هنا انما هو في الايجاب الجزئي والسلب الكلي
اذ لا يقول احد بالموجبة الكلية في المقام ولا يذهب عليك انه بنا على مذهب الاشعري ليس للعقل ادراك شيء من الحسن والقبح الشرعيين لكون الحكم
عنده توقيفيا متوقفا على توقيفه وبيانه كالاوضاع اللفظية فليس للعقل فيها مدخلية نعم قد يحصل العلم بها على سبيل الالهام ونحوه وعلى فرض
من طريق الغاء ونحوه يمكن ارجاعه الى النقل اذ بدون النقل لا يتحقق حصول العلم بها على سبيل الالهام ونحوه وهو على فرض تحققه لبعض الاشخاص
نحو من التوقيف ثالثها انه اذا قيل بادراك العقل الحسن والقبح على نحو ما ثبت في الواقع فهل يثبت بذلك حكم الشرع ايض فيكون ما تعلق به راجحا
او محرما في الشريعة مثلا على نحو ما ادركه العقل او لا يثبت الحكم الشرعي الا بتوقيف الشارع وبيانه فلا وجوب ولا حرمة ولا غيرهما من الاحكام الشرعية
الا بعد وروده في الشريعة ولا يترتب ثواب ولا عقاب على فعل شيء ولا تركه الا بعد بيانه فالمعروف من المذهب هو الاول بل الظ اطباق القائلين بالحسن والقبح
عليه الا من شذ منهم فانهم يقولون بالملازمة بين حكم الشرع والعقل فكلما حكم به العقل حكم به الشرع وبالعكس وقد خالف فيه بعض العامة حكاه الزركشي عن
جماعة من العامة والحنفية وحكى الحنفية عن ابي حنيفة نصا وقد مال اليه بعض الافاضل من اصحابنا الا انه تردد في المقام وكيف كان فلم يحكم بثبوت الملازمة
المذكورة واستشكل في ثبوت الحكم في الشريعة بعد استقلال العقل في الحكم بثبوت حسن الفعل او قبحه وقد سبقه في ذلك السيد الشارح للوافية وقد ينسب الى بعض
الجماعة المتقدمة القول بانكار الملازمة المذكورة وليس كك بل قد صرح غير واحد منهم بثبوت الحكم اذا قضت به الضرورة العقلية حسبما مر نعم قد يتوهم ذلك من
بعض ادلتهم وليس هو بجار فيه فلا وجه للنسبة المذكورة وقد ظهر مما قررناه انه قد وقع الكلام في المرام في مقامات ثلثة الا انه لما كان الخلاف المعروف في المقام

هو النزاع

هو النزاع مع الاشاعرة وكان ذلك هو المعنون في الكتب الكلامية والاصولية وكان اصل نزاعهم في المسئلة انما هو في المقام الاول وانما منعوا من الثاني لتفرعه على الاول لم يفرقوا في المقام بين الامرين وجعلوا المسئلتين مسئلة واحدة لما عرفت من اتحاد المناط في البحث معهم في المقامين لكن ادلتهم المعروفة في الكتب الكلامية والاصولية انما تفيد نفي ثبوت الحسن والقبح في الجملة اذ ليس احتجاجاتهم في المسئلة الا من جهة ادراك العقل لحسن بعض الافعال وقبحه في الجملة وكانهم اكتفوا بذلك عن اثبات الكلية لعدم القول بالفصل كما ادعاه بعض الاجلة ويعطيه تتبع كلماتهم في المسئلة والادلة المتمسك بها في الاحكام الشرعية واما ثالث فلا دعوى مع قطع النظر عن ادراك العقل الخصوص الحكم فيها فلا يظهر فيها ثمرة مهمة وكيف كان فتلك الادلة كافية في ابطال ما اختاره الاشاعرة وان لم تف بانفسها بتمام ما ادعوه في المقام والخلاف في ذلك مع الاشاعرة في الايجاب الجزئي والسلب الكلي لينطبق دليلهم على تمام المقصود ونحن نتكلم في الخلاف الاول بنحو ما ذكروه ثم نتبعه بالكلام في المقامين الاخيرين وتفصيل القول في ذلك كله في ابحاث ثلثة البحث الاول في التحسين والتقبيح العقليين والخلاف فيه كما عرفت انما وقع من الاشاعرة وجمهور العقلاء اتفقوا على اثباته ولنوضح الكلام في ذلك المرام برسم مقامات المقام الاول في بيان محل النزاع في المسئلة والاشارة الى تحديد كل من الحسن والقبح عند المعتزلة والاشاعرة فنقول ان المذكور بلفظي الحسن والقبح في كلماتهم اطلاقات عديدة احدها كون الشيء كمالا او كونه نقصا كقولنا ان العلم حسن والجهل قبيح ولم يذكره العضدي واعتذر له غير واحد من المحشين بان الكلام فيما يتصف به الافعال من معاني الحسن والقبح وهما بالمعنى المذكور انما يتصف بهما الصفات كما في المثال المذكور ولذا نص في شرح المواقف بانه مرتب للصفات وانت خبير بصحة اتصاف الافعال بهما ايضا اذا نسبا الى الفاعل بل هي من تلك الحيثية بمنزلة الصفات بل لا يبعد اندراجها فيها الاترى انه يصح ان يقال طاعة العبد للمولى كمال للعبد كما ان عصيانه له نقص فيه وقد احتج في المواقف من قبل الاشاعرة على امتناع الكذب عليه تعالى بانه نقص والنقص ممتنع عليه تعالى ثانيها موافقة المصلحة ومخالفتها والمراد ما يعم المصلحة الواقعية والمصلحة الملحوظة بالنسبة الى جهة خاصة وان لم تكن مصلحة في الواقع فالاول كما تقول ان طاعة الله سبحانه حسنة اي مشتملة على مصلحة العبد ومعصيته قبيحة اي مشتملة على مفسدة والثاني كما تقول ان قتل زيد مصلحة للسلطان اي بالنظر الى امور سلطنته وان كانت لسلطنته وما يؤدي اليها مفسدة له بحسب الواقع وهذا المعنى مما يختلف بحسب الاعتبار بالنسبة الى الاشخاص فقد يكون وقوع فعل واحد مصلحة لشخص ومفسدة للآخر بل قد يختلف بالنسبة الى الشخص الواحد كما اذا كان مصلحة له من جهة مفسدة من اخرى ثالثها موافقة الغرض ومخالفتها وجعلها في المواقف وشرح الجديد للتجريد وغيرهما عبارة اخرى للمعنى الثاني وهو بعيد للمغايرة الظاهرة بينهما ولا داعي الى التكلف في بعضها ملائمة الطبع ومنافرته ذكره الآمدي والعميدي وقد يتكلف بارجاعه ايضا الى الثاني ولا باعث عليه نعم قد يرجع هذا الاطلاق الى الثاني لعدم ثبوت اطلاقهما عليهما بالخصوص فيحتمل ان يكون اطلاقهما عليهما لكونهما نحوين من المصلحة والمفسدة خامسها كون الفعل مشتملا على الحرج وخاليا عنه ذكره العضدي وسادسها كونه مما يمدح فاعله ويذم وقد صرح جماعة بان ذلك هو محل الخلاف ويمكن ارجاع الخامس اليه اذ المراد بالحرج في المقام هو المنع سواء كان من حكم العقل او الشرع وهو يساوق الذم فيتطابق الحدان في القبح فما يوجد في كلام بعض الاعلام من اخراج الحسن والقبح بمعنى ما لا حرج فيه وما فيه الحرج عن محل الكلام مما لا وجه له اذ لا معنى لحكم العقل بعدم كون الفعل سائغا الا الحكم بجهة ترتب الذم عليه مقصود العضدي وغيره ممن ذكر المعنى المذكور انما هو بيان اختلاف معنى الحسن اذ لم يلاحظ فيه استحقاق المدح ولا ما يساوقه فيه كما اعتبر في الحد الاخير ولم يعتبر فيه سوى ارتفاع المنع ويجيء نظيره في الحد الاخير ايضا اذا اكتفى في صدق الحسن بمجرد ارتفاع الذم فلا فرق في الحقيقة بين اخذ الحرج وعدمه في الحدين واخذ الذم وعدمه فيهما كذلك وكذا الحال لو اخذ الثواب والعقاب في ذلك ويجري فيهما ما يجري في الاولين والحاصل ان المدح والثواب مطلوبة الفعل يساوق بعضها بعضا كما ان الذم والعقاب والحرج متساوقة نعم اورد بعض الافاضل في المقام من ان ترتب الثواب والعقاب على الفعل مما لا يستقل به العقل اذ لا استقلال له في امر الآخرة بين الامة اذ ليس المقصود في المقام الحكم بترتب الثواب والعقاب في الواقع بل ليس المقصود الا حسن الثواب والعقاب على فرض وجودهما على الفاعل وهو لا يتوقف على الاعتقاد بالمعاد الجسماني او مطلقا والقول به بالنسبة الى ما يدل الحال فيها النشرة وقد ظهر بما قررنا ان للحسن عندهم تفسيرين احدهما انه ما يترتب المدح او ما يساوقه عليه والثاني انه ما لا يترتب الذم او ما يساوقه عليه فعلى الاول يختص الحسن في الواجب والمندوب وعلى الثاني يشمل ما عدا الحرام من الاحكام والى الاول ينظر ما حكي عن بعض المعتزلة من تحديد الحسن على طريقتهم بانه ما اشتمل على صفة توجب المدح والقبيح بانه ما اشتمل على صفة توجب الذم وما ذكره بعض الاشاعرة في حده من انه ما امر الشارع بالثناء على فاعله وبالذم لو الى الثاني ينظر الحد الاخر للمعتزلة وهو ان الحسن هو الذي لا يكون على صفة توثر في استحقاق الذم والقبيح هو الذي يكون على صفة توثر فيه وكذا الحال في الحد المعروف عندهم وهو ان الحسن ما للقادر عليه العالم بحاله ان يفعله وان القبيح ما ليس كذلك ونحو الحد المعروف من الاشاعرة من ان القبيح ما نهي عنه شرعا والحسن ما لا يكون متعلقا للنهي وكذا الحد الاخر المذكور في كلام بعضهم من ان الحسن ما لا حرج فيه والقبيح ما فيه حرج والظاهر انهما معنيان مختلفان للحسن يندرج احدهما في الاخر فليس هناك اختلاف في التفسير وانما هناك اختلاف بين التفسيرين وقد عرفت ان اكثر تحديداتهم يوافق الاخير فكانه الاعرف في الاستعمال وهو الانسب بالمقام ليعم الكلام سائر الاحكام ثم ان ما ذكرنا من تعاريف الحسن والقبح حدود ستة ثلثة منها للمعتزلة وثلثة للاشاعرة وقد اورد على الاول بانه لا يشمل ما كان منه حسنا وقبيحا ثابتا للذات مع قطع النظر عن الصفات الخارجة عنه ويرد نحوه على الحد الثاني للمعتزلة بالنسبة الى حد القبيح ويرد عليه في حد الحسن ثبوت للقبيح الذاتي اذ ليس فيه صفة توثر في استحقاق الذم والجواب ان ما ثبت لذات الفعل يمكن اسناده الى الصفة الذاتية اعني المنتزعة من نفس الذات فيندفع الايراد عن الحدود المذكورة وقد يجاب عنه ايضا بان الاختلاف الحاصل في حدودهم مبني على ما اختلفوا من كون الحسن والقبح اللاحقين للافعال حاصلا لها للذات او الوجوه والاعتبارات على ما سيجيء الكلام فيه فالحدان الاولان مبنيان على الثاني والحد الثالث على الاول وانت خبير بان المناسب للتحديد عد الحد على جميع الاقوال ليصح تعلق الخلاف في المحدود وما ذكر من الجواب اعتراف بفساد الحد على بعض تلك الاقوال على

ما هو التحقيق هناك من التفصيل اذ الظاهر ثبوت الحسن والقبح لبعض الافعال بالنظر الى ذاته كما سيجيء الاشارة اليه ثم على ان الحد الثالث يصح على كل من الاقوال المذكورة في تلك المسئلة فلا اختصاص له بالقول الاول على ما يظهر مما ذكر وقد يناقش في الحدود المحكية عن الاشاعرة بان محل النزاع في الحسن والقبح عندهم كما نصوا عليه هو كون الفعل بحيث يترتب المدح او الذم عليه فهم لما نفوا حكم العقل جعلوا الحسن عبارة عن كون الفعل متعلق مدح الشارع او حكم بنفي الذم عليه على اختلاف التفسيرين والقبح كونه متعلقا للذم من غير حصول استحقاق هناك في حكم العقل قبل ورود الشرع وبعده فلا فرق عندهم في ذلك بالنظر الى العقل بين ما ورد الامر به في الشريعة والنهي عنه في استحقاق المدح او الذم الا انه ورد مدح المطيعين فصارت الطاعة حسنة وذم العاصين فصارت المعصية قبيحة ولو انعكس الامر كان بالعكس فظهر بذلك انه لا مدخل للنهي وعدمه في التحسين والتقبيح وكذا غيره مما ورد في الحدين المذكورين وقد يصحح الحدود المذكورة بالملازمة الاتفاقية بين الامور المذكورة وتعلق مدح الشرع وذمه فلا مانع من اخذها منها في الحد وهو كما ترى مضافا الى انه قد يورد على الحد الثاني ان ما لم يتعلق به النهي يعم الحسن وغيره مما لم يتعلق به حكم الشرع كافعال المجانين والاطفال ونحوهما وكذا افعال الاشياء قبل تعلق حكم الشرع بناء على ما ذهبوا اليه من خلوها اذن عن الحكم فلا يكون حد الحسن مانعا وقد يورد ذلك على الثالث ايضا اذ لا حرج في شيء من الافعال المذكورة وكذا في الافعال قبل ورود الشرع وقد يدفع بان الظاهر تقابل الحرج وعدمه تقابل العدم والملكة فلا يندرج فيه ما لا يكون قابلا لورود النهي فيه اولا انه يلزم عدم صحة اتصاف شيء من افعاله تعالى بالحسن مع توصيفهم له بذلك وثانيا ان الافعال قبل ورود الشرع قابلة للنهي وكذا افعال الاطفال وغيرهم لجواز تعلق التكليف بهم على مذهبهم ومع الغض عن ذلك نقول انهم يجوزون خلو بعض الافعال عن الحكم وح يندرج ذلك في الحد ثم ان الظاهر من الحدود المذكورة للحسن على التفسير الاخير شموله لاربعة من الاحكام فيختص القبيح بالحرام وعن الحاجبي الحكم باندراج المكروه في القبيح فيختص الحسن بثلثة من الاحكام ذكر ذلك في بيان الحد المعروف من المعتزلة وقد اشرنا اليه فيه ان الظاهر من الحد المذكور شموله الحسن للمكروه الا ان يقال ان الظاهر منه ما يكون له فعله من دون غضاضة عليه وهو في محل المنع وعن شارح المنهاج الحكم باندراج المكروه في القبيح في الحد المنسوب الى الاشاعرة وكانه لاحظ كون المكروه مما نهي عنه عندهم وهو كما ترى اذ كما انه ليس المندوب مما امور به عند الجمهور كذا المكروه ليس منهيا عنه عندهم ومعه لا يتم الكلام المذكور نعم انما يتم ذلك على القول بكون النهي حقيقة في الاعم وظاهر الشهيد الثاني في التمهيد عند بيان الحد المذكور اندراج المكروه في الحسن وهو الموافق لظاهر الحد هذا وقد يورد في المقام ان الظاهر من الحدود المذكورة اختلاف معنى الحسن والقبح عند الفريقين من غير اشتراك بينهما الا في التسمية فان المعتزلة يقولون بكون الحسن صفة قائمة بالفعل من شانها استحقاق المدح عليه عند العقل وعدم ترتب الذم عليه وكون القبح صفة قائمة به من شانها استحقاق الذم عليه والاشاعرة يقولون بكون الحسن عبارة عن كون الفعل عبارة مما مدح الشارع فاعله او حكم بعدم ذمه والقبح كونه مما ذم عليه من غير حصول استحقاق للمدح او الذم في الصورتين ولا حصول صفة باعثة عليه بعد حكم الشرع او قبله فلا جامع ظاهرا بين المعنيين ليكون ذلك المعنى متفقا عليه عند الفريقين ويكون الحسن والقبح عبارة عنه ليقع الخلاف في كونه عقليا او شرعيا بل الخلاف بينهم في معنى الحسن والقبح دون وصفهما كما هو ظاهر عنوان البحث ويمكن الجواب عنه بان الحسن بالمعنى الذي وقع فيه الخلاف كون الفعل بحيث يترتب عليه المدح ولا خلاف بين الفريقين في تفسير الحسن والقبح بالمعنى المذكور وانما الكلام في الحاكم بالمدح والحاكم بالذم فالعدلية على ان المدح انما يترتب عليه بحكم العقل لصفة قائمة به وكذا الذم والاشاعرة على انه انما يترتب عليه بمجرد حكم الشارع من غير ان يكون لحكم العقل مدخلية فيه قبل حكم الشرع او بعده فالمفهوم المذكور هو القدر الجامع بين المعنيين وان كان القيد المذكور باعثا على اختلاف الامرين حسب ما ذكر هنا والماخوذ في محل النزاع هو القدر المذكور وهو كاف في المقام ويمكن ان يجعل النزاع في اثبات الحسن والقبح العقليين ونفيهما فيكون تفسير الاشاعرة لهما بما ذكر مبنيا على مذهبهم بعد بنائهم على نفي العقليين

ثم المقام الثاني في بيان حجج العدلية على ثبوت الحسن والقبح العقليين وادراك العقل في الجملة لكل من الامرين ولهم في ذلك متمسكات من العقل والنقل اما الاول فمن وجوه احدها ان حسن العدل والاحسان وقبح الظلم والعدوان مما يشهد بهما في الجملة ضرورة الوجدان ولذا يحكم به الفرق المنشعبة من صنوف الانسان حتى منكري الشرايع والاديان بل وبما لم يخف الحال في بعضه مما يقدر على الصامت من الحيوان فان الحكم بحسن الاحسان على بعض المضطرين لكمال الحاجة والانعام عليهم بما يحفظ حياته عند وقوع المهلكة كقبح فعل من جازاه بعد ذلك بكمال الاساءة وقابل صنعه الجميل على قدر تمكنه من الايذاء والاهانة من الضروريات الاولية والفطريات الجلية بحيث لا يخفى الفرق بين الامرين في استحقاق المدح والذم على احد من البرية ولا يتوقف فيه من كان على الغريزة الانسانية الا ترى ان من صادف رجلا منقطعا عن الرفقة وقد بقي منفردا في مهمه قفر في شدة من الحر بلا زاد ولا راحلة ولم يعرف طريقا الى نجاته ولا حيلة وقد غلبه الاعياء لما لقي من التعب والنصب والعناء فلما راه اقبل عليه بكله ووضع راسه في حجره ومسح التراب عن وجهه وكان اشفق عليه من ابيه وامه وجعل يصنع الماء شيئا فشيئا في حلقه وقد اظله عن الشمس بنفسه الى ان افاق من غشوته وتقوى مما كان فيه من شدة ضعفه فاخذه من ذلك المكان واتى به الى منزله وهيأ له الموائد وسقاه من الزلال البارد وانعم عليه غاية الانعام واكرمه فوق ما يتوقع من الاكرام واخدمه اهله وعياله ومن له من الخدام الى ان زال ما كان فيه من التعب وارتفع عنه ما لقي من النصب اعطاه زادا وراحلة ودفع اليه سلاحا ليتمكن من دفع عدوه وبعث الى ان وصل الى طريقه ودله الى ما كان يروم من مقصده ولم يفعل به كل ما ذكر من الجميل الا لمجرد دفع الضر عن المضطرين من غير ان يقصد به مجازاة او شيئا اخر ثم ان ذلك الرجل لما راى قوة نفسه وانفراد صاحبه تمكنه من قهره كر عليه بسلاحه واخذ جميع ما عنده ثم قابله بانواع البلاء من الشتم والضرب والجرح والايذاء الى ان صرعه على الارض في اشد الحال واسوء الاحوال ثم عاد الى اهله وعياله فقتلهم وانتهب واخذ من امواله ما قدر على اخذه واحرق ما لم يقدر عليه الى غير ذلك من انواع الاضرار والايذاء والاهانة كل ذلك من غير ضرورة داعية اليه او شدة حاجة او اضطرار باعث عليه وعداوة سابقة تدعو اليه بل لمحض مقابلة الاحسان بالاساءة ومجازاة النعمة بالنقمة فاي

عاقل يحكم

عاقل بحكم بتساوي الفعلين في استحقاق المدح والذم وترتب الثواب واللوم أفيجوز في عقل من العقول الحكم بمساواة الصنيعين وتساوي
ذينك الشخصين فيما اتيا به من الفعلين إلى أن يرد الشرع بمدح أحدهما وذم الآخر مع تساوي نسبة مدحه ونعمه إلى الأول والآخر فيكون حسن أحد
الفعلين وقبح الآخر بمجرد مدحه وذمه من غير ملاحظة شيء آخر غيره وهو كما ترى أوضح من أن يخفى على ذهن من الأذهان حتى النسوان والصبيان وغيرهما
بضرورة إدراك العقل استحقاق المدح على بعض الأفعال والذم على بعضها اطباقا لعقلاء على المدح على جملة من الأفعال والذم على جملة أخرى لما
يحكمون بحسن عقوبة السيد عبده إذا عصاه ويذمونه على عصيانه مولاه ويمدحونه إذا رأوه ممتثلا لأوامره ومنتهيا عما نهاه ويذمون المولى لو أراد معاقبته
ما يستحقه ولا زالت العلماء والخطباء في سائر الأعصار والأزمان في جميع الأمصار والبلدان ينبهون الناس بمقتضى ضرورة العقل على حسن بعض
الأفعال وقبح بعضها وعدم إقدام العاقل على ترك بعضها وفعل بعضها كشكر المنعم الحقيقي وقبح معصيته سيما إذا علم بما يترتب على الأمرين
من المثوبات الجزيلة والعقوبات الشنيعة فإن ضرورة العقل قاضية بحسن الإتيان بالأول وقبح الإقدام على الثاني مع قطع النظر عن ملاحظة ما في
فيه من الشرع ومما ينبه على ذلك أيضا تخيير العاقل بين الصدق والكذب مع تساويهما في النفع والضرر وسائر الجهات الخارجية لاختيار الصدق
على الكذب وليس ذلك إلا لحسنه ولا سبب غيره وما يتوهم من عدم استواء الصدق والكذب من جميع الجهات ومجرد فرض عدم نافع مع انتفائه في الواقع
إذ لا أقل من الاختلاف بينهما في المطابقة واللامطابقة ومن أنه لا يستلزم أن يكون إيثار الصدق من جهة حسنه بالمعنى المعروف وقبح الكذب كذلك
بل ليس ذلك إلا من جهة كون الكذب نقصا أو كونه منافرا للطبع بخلاف الصدق فلا يفيد ذلك ثبوت الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه مدفوع أما
الأول فلأن المفروض استواؤهما في المصالح والمفاسد وسائر الجهات الموافقة للغرض المخالفة له في مطلق الصفات إذ لا فائدة في اعتبارها في المقام ومن البين
إمكان استوائهما فيما فرض في كثير من الأحيان وأما الثاني فلأنه من البين أن شيئا من الصدق والكذب من حيث هو لا موافقة فيه للطبع ولا منافرة سيما
مع تحقق ما فرض من المساواة في الآثار ولذا إذا صدر من غير المميز لم يجد اختلافا بينهما أصلا مع أن مخالفة الطبع مما يدركه غير المميز في الغالب حيث
الموافقة والمخالفة في المقام إلا للعقل وهو ملزوم الحسن والقبح العقليين لملائمة العقل للأمور المحسنة وتنفره من الأمور المستقبحة كما هو الشأن
بالنسبة إلى سائر الحواس بالنسبة إلى ما يلائمها أو ينفر عنها وصفة الكمال والنقص إن ثبت حصولها في الأفعال فليس إلا من جهة الحسن والقبح إذ ليس الفعل
المتصف بالكمال إلا ما يمدح فاعله والمتصف بالنقص ليس إلا ما يذم فاعله وقد اعترف به صاحب المواقف حيث رد على أصحابه في الاستدلال على
امتناع الكذب عليه تعالى بكونه صفة نقص والنقص عليه محال بالإجماع قائلا إنه لم يظهر لي فرق بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي فإن النقص
في الأفعال هو القبح العقلي بعينه فيها وإنما يختلف العبارة وهو كما ترى بمنزلة اعتراف بالحق لا اقرار أصحابه كما هو مقتضى الضرورة من كون الكذب نقصا
واعترف بكون ذلك عين القبح المتنازع وقد يورد في المقام تارة بمنع قضاء الضرورة من العقل بحسن شيء وقبحه وما ادعي من إدراك الحسن والقبح في الأمور
المذكورة فإنما هو من جهة الألفة بالشريعة وملاحظة أحكام الشرع والعادة لا من مجرد العقل وتارة بالمنع من كون المدرك هو الحسن والقبح بالمعنى
المتنازع فيه بل قد يكون بأحد المعاني الأخر الخارجة عن محل النزاع كموافقة الغرض ومخالفته وصفة الكمال والنقص ونحوهما وأخرى بأن ذلك لو
سلم فإنما يفيد ثبوت الحسن والقبح بالنسبة إلى أفعالنا دون أفعاله تعالى واستنباط الأحكام الشرعية من العقل مبني عليه وقياس الغائب على الشاهد
مما لا وجه له سيما بالنسبة إلى الله تعالى مع أنا نقطع بأنه تعالى لا يقبح منه تمكين العبد من المعصية مع أنه قبيح منا واندفاع الجميع أما الأول فلأنا نفرض
ذلك فيمن لا ألفة له بالشريعة والعادة أصلا ومن البين أنه يحكم بعين ما حكمنا ويقطع بمثل ما قطعنا ونقطع النظر عن ملاحظة الشرع والعادة
بالمرة ومع ذلك نجد من أنفسنا إدراك الحكم المذكور من غير ريبة وما قد يتوهم من أن فرض انتفاء الشيء غير انتفائه في الواقع فإذا كان الإلف
بالشرع قاضيا بذلك كان ذلك سببا لإدراك العقل وإن فرض العقل انتفاء الشرع والعرف مدفوع بأن العلم الحاصل من الأسباب إنما يكون
بملاحظة العقل لذلك السبب وعلى أن فرض العقل انتفاء تلك الأسباب لا يحصل العلم بتلك الأشياء على تلك التقدير ألا ترى أنه لو قطع النظر عن
المقدمتين لم يحصل للنفس علم بالنتيجة وإنما يحصل لها العلم بها مع ملاحظتها إما تفصيلا أو إجمالا وكذا العلم الحاصل من جهة الحواس كالإبصار
والاسماع ونحوهما فلو قطع النظر عن الإحساس وفرض عدمه لم يحكم العقل بشيء منها وكذا الحال في الأحكام العادية كقبح المشي عريانا في المجالس والأسواق
ومجامع الناس والأحكام الشرعية حتى ضروريات الدين والمذهب كوجوب الصلاة والصيام ونحوهما فإنه لو قطع النظر عن ملاحظة العادة والشرع
لم يكن هناك حكم بأحد الطرفين مع أنا نعلم في المقام علما ضروريا بثبوت الحكم المذكور من دون تفاوت أصلا بين وجود الشرع والعادة وفقدهما
والحاصل أن العقل إذا قطع النظر عن جميع ما عداه وجد العلم المذكور حاصلا له وهو دليل على كونه من الفطريات الأوليات إذ لو لم يكن كذلك كان
متوقفا على أحد الأسباب لم يكن حكم العقل به كذلك فظهر بما قررنا ضعف ما قد يورد في المقام من أن الحكم في المقام ضروري حاصل من العادة مثلا فيتوقف
العلم به على العلم بسببه في الجملة لكن لما حصل ذلك وشاع ورسخ في النفوس وصار من الواضحات عندنا بلغ في الوضوح إلى حيث تستغني النفس عن ملاحظتها
فيحكم بها مع غفلتها عن المسبب ومع الغض عنه فإن غير الأوليات مما لا يصل إلى الحد المذكور وإن بلغت في الوضوح ما بلغت نعم قد يحصل الاشتباه
في المقام في تجريد النظر عما عداه وعدم ملاحظة الشيء بنفسه من غير ملاحظة ما سواه وهو مما يمكن تمييزه بالوجدان الصحيح كما في المقام فتعين الحال فيها
بنحو ما بيناه ومع الغض عن ذلك كله نقول إنا نقطع أيضا أن الشرع والعادة مما لا مدخل له في العلم المذكور أصلا كيف وليس ذلك بأوضح في
الشريعة والعادة من سائر ضروريات الدين من وجوب الصلاة والزكاة والصوم ونحوها وسائر ما جرت عليه العادات في المأكولات والملبوسات
والآداب ومع ذلك نجد الفرق البين بين الأمرين والاختلاف الواضح بين المقامين ونقطع بانتفائه لو قطع فيما ذكر مع الغض عن الشرع والعادة
بخلاف ما ذكرنا كما لا يخفى وأما الثاني فبأن المعلوم عند العقل في المقام على سبيل الضرورة هو خصوص استحقاق المدح والذم مع أنه لو نفينا

الغرض

الغرض ونحوه لقته مما يختلف باختلاف المقامات والاغراض والحكم المذكور مما لا اختلاف فيه لذا يعترف بحسن احدهما وقبح الاخر حتى والحق ذلك
اغراضهم ونحالفهما وصفة الكمال والنقص اذا لوحظت بالنسبة الى الافعال لم يبعد ارجاعها الى محل النزاع كما اعترف به صاحب المواقف كما اشرنا اليه
اما الثالث فمع اندفاعه اذن بعدم القول بالفصل فاسد من جهة حصول القطع المذكور بالنسبة الى الله تعالى ايضا الا ترى انه لو غاب لقينا بالله خاتم
الانبياء عليه الاف السلام والثناء مع انه من اول عمره الى اخره كان مشتغلا بطاعته متحملا للاذى في جنبه لم يعصه طرفة عين ولم يحصل منه سوى الانقياد
لرب العالمين حتى انه لم يقع منه مكروه ابدا ولا مباح غالبا فضلا عن الحرام لكان مستقبحا عند العقل مستنكرا في حكمه ولذا يقطع العقل بخلافه
ولا يحتمل وقوع مثله عن جنابه الثاني انه لو لم يثبت التحسين والتقبيح العقليين لم يقبح من الله شيء من الافعال والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة
فظاهرة واما بطلان التالي فلانه لولاه لم يجوز اظهار المعجزة على يد الكاذب فينسد باب اثبات النبوات ولا يتم معلم الحجة على احد فلا يبان وجاز
الكذب في جميع اخباره واخبار رسوله وخلفائه فيحتمل ان يكون جميع الواجبات محرمة وبالعكس والمستحبات مكروهة وبالعكس الى غير ذلك فينسد
الطريق الى معرفة الاحكام وتمييز الحلال من الحرام فيتعطل الشرايع المنزلة وينتفي الغاية في انزال الكتب وبعثة الرسل بالمرة ولزم ايضا جواز الخلف
في وعده ووعيده وثوابه وعقابه وان وقع الحكم بها على سبيل البت والتحتيم فينتفي الوثوق بوعده ووعيده وجاز ان يعامل مع المحسن معاملة المسيء
ومع المسيء بالعكس فيعاقب اطوع عباده باشد العقاب ويثيب اعصى العصاة فوق ما وعده المطيعين من الثواب فينتفي فايدة الوعد والوعيد والترغيب
والترهيب وقد اجيب عنه بوجهين ينحل كل منهما الى وجهين احدهما القول بثبوت الحسن والقبح في افعاله تعالى بغير المعنى المذكور فتارة يؤخذ فيها الحسن
بمعنى موافقة المصلحة وخلافها فيقول ان اظهار المعجزة في يد الكذاب مخالف للمصلحة فلا يقع منه تعالى وكذا الحال في الكلام في الكذب في خلف الوعد
وتارة يقال ان كلا من المذكورات نقص فلا يمكن في حقه سبحانه وقد نص الاشاعرة في الاحتجاج على استحالة الكذب عليه تعالى بانه نقص والنقص عليه تعالى محال
ثانيهما انه لا ملازمة بين جواز وقوع تلك الافعال من الله تعالى ووقوعها منه بل يصح ان يقر بامكان وقوعها منه تعالى مع القطع بعدم الوقوع اذ لا منافاة
بين العلم بشيء واحتمال الخلاف بمقتضى الامكان فتارة نقول بجريان العادة على عدم وقوع الامور المذكورة منه تعالى وهي كافية في القطع بعدم الوقوع
كما انا نقطع بعدم انقلاب الجبل ذهبا بعد غيابنا عنه مع امكان انقلابه بالنظر الى قدرة الله تعالى وليس ذلك الا من جهة العادة ونقول بمثله في المقام
وتارة نقول ان الله سبحانه يوجد العلم الضروري عقيب اظهار المعجزة بصدقه في كل ما يخبر به من الاحكام والوقايع وقد يزاد هناك وجهان اخران بالنسبة
الى استحالة الكذب احدهما انه لو جاز الكذب عليه تعالى لكان صفة له تعالى فيكون قديمة والا لزم اتصافه بالحوادث وهو محال واذا كانت قديمة امتنع عليه
الصدق اما الملازمة فلانه يلزم مع الصدق فيقتضي صدق احدهما كذب الاخر ومن المقرر ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه واما بطلان التالي فلقضاء الضرورة
بان من علم شيئا يمكن ان يخبر عنه على ما هو عليه ثانيهما وهو الذي اعتمد عليه في المواقف في استحالة الكذب عليه اخبار النبي صلى الله عليه بكونه صادقا في كلامه فنعلم
اخباره به من ضرورة الدين وقد دل المعجزة على صدقه في خبره ولا يذهب عليك ان ذلك بعينه هو الوجه المتقدم من الاستناد في الصدق الى المعجزة ويمكن
دفع الجميع اما الاول فبما هو بين من ان مجرد موافقة المصلحة وعدمها لا يقضي بوجوب الفعل على الله تعالى او امتناعه اذ لا يجب عليه الاتيان بالافعال
على وفق المصالح ولا يمتنع عليه خلافه كما هو مختارهم في ذلك على ما نصوا عليه لو قالوا فيه بالوجوب والمنع عادت المسئلة الى محل النزاع لرجوعه الى
المدح والذم وقد دفع الاحتجاج بالنحو المذكور على استحالة الكذب عليه تعالى في كلام المعتزلة وقد صرح الاشاعرة بابطاله بمنع للمقدمة المتقدمة
واما الثاني فلارجاع صفة الكمال والنقص بالنسبة الى الافعال الى الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه حسبما مرت الاشارة اليه واما الثالث فبان جريان
العادة انما يعلم بعد تكرار الفعل كثيرا على نحو واحد حتى يستقر الامر عليه ويعلم من جهتها بالحال فلا يجري ذلك في اول الانبياء بل ولا في احد منهم اذ
لا يعلم صدقهم الا بالمعجزة فمن اين يحصل العلم بالصدق حتى يتحقق عادة في المقام وكذا الكلام في الكذب اذ العلم بجريان العادة انما يحصل بعد العلم
بعدم كذبه في شيء من اخباراته حتى يتحقق العادة المذكورة وهو غير معلوم لاحتمال ان يكون جميع اخباراته الغايبة عن حواسنا او معظمها كذبا هذا
ان ارادوا بالعلم العادي نحو الحاصل من جريان العادة دائما على النحو المخصوص وان ارادوا به حصول العلم العادي الضروري عقيب ذلك يرجع الى الجواب
الرابع وهو الذي يظهر من كلامهم عند بيان دلالة المعجزة على صدق النبي صلى الله عليه في الكتب الكلامية واما الرابع فبان حصول العلم الضروري في المقامات
بمجرد الاتيان بالمعجزة كما ادعوه مخالف لما جرت عليه عادة الله سبحانه في افاضة العلوم الضرورية اذ هي منحصرة بحسب الاستقراء في تلك الفطريات والوجدانيات
وما في معناها من المحسوسات والحدسيات والتجربيات ولا يندرج ذلك في شيء منها ودعوى حصول العلم الضروري في غير المذكورات مخالفة لما جرت
عليه العادة ودعوى حصول العلم الضروري فيما لم يجر العادة في نظائره بحصول العلم غير مسموعة كما اذا ادعى احد حصول علم ضروري له بتركيب الجسم من الهيولى
والصورة عقيب صوت زيد ونحوه مما لا ارتباط له بحركة الافلاك فضلا عن دعوى حصوله بعد ذلك بالنسبة الى سائر الناس مضافا الى انه لو بنى الامر على
ايجاد العلم الضروري كيف ما كان لما كان هناك حاجة الى المعجزة وجاز ايجاده بمجرد ادعاء النبوة فيكون اعتبارها ذلك لغوا بل يكون ارسال الرسل وانزال
الكتب ايضا عبثا للاكتفاء بايجاد العلم الضروري بالاحكام من دون سبب ومقتضى الجميع كذا ذكره بعضهم في المقام وقد اضفنا اليه بعض ما يؤيد المرام
قلت ويمكن دفعه باندراجه في المحسوسات بان يكون نفسه محسوسا بل لما يؤدي اليه حسيا فانه ايضا بمنزلة الاحساس به كالعلم الضروري بالشجاعة والسخا
ونحوهما من الصفات النفسية من الاحساس باثارها البينة فان الاحساس بتلك الاثار بمنزلة الاحساس بمباديها وبذلك يندرج العلم الحاصل
بما في التواتر وبانه ويكون العلم به من نوع المحسوس ح فمن قال ان الاحساس بالخارق بعد ادعاء النبوة كما يوجب العلم الضروري بحصول الخارق كذا يفيد
العلم بصدق المدعي كما يشاهد في ذلك بالنسبة الى الفطرة السليمة اذا القي عليه المعجزة اذ بمجرد رؤيته حصول المعجزة العظيمة الخارقة للعادة يقطع بصدق ذلك
المدعي في دعواه كما يشاهد ذلك في معاشرة الانبياء فان من يحضرهم ذلك لا يبقى له مجال للريب في صدقهم الا ان يكون ذلك معجزة بدعوى السحر كما هو الحال

الصغرى الحكيمة

في الكمال الشاهد

في الكفار المشاهدين للمعاجز والّا فبعد تسليم عدم كونه سحراً لم يكن للكفار ان يحتجّوا للتشكيك انّما كان تلبيسهم على الناس او على انفسهم من جهة دعوى كونه سحراً لا معجزة كيف ولولا ذلك لم يتمّ للانبياء حجّة بابداء المعجزة الّا بعد اثبات الصانع وحكمته وعموم علمه وقدرته حتى يتمّ لهم دلالة المعجزة على تصديقهم وليس الحال كذلك بل كان مجرّد ابدائهم المعجزة برهاناً لهم على تصديقهم الا ترى الى قول فرعون لقومه ما علمت لكم من اله غيري مع ذلك لم ينقل عن موسى المباحثة معه في اثبات المطالب المذكورة واقامة البرهان عليها ولا حكاه سبحانه تعالى في شيء من قصص موسى وفرعون بل جعل برهانه العصا واليد البيضاء حيث قال له سبحانه فذانك برهانان من ربك الى فرعون وملائه وبعد ما جاءهما لم يناقشه معه فرعون في افادته تصديقه الّا بدعوى كونه سحراً والحاصل انّ ابداء المعجزة بعد دعوى الرسالة يفيد علماً ضرورياً بصدق المدّعي بحيث لا مجال للفطرة السليمة انكاره وبه يثبت وجود الصانع وتمام صفاته الكمالية فلا توقّف لاثبات صدق النبي صلى الله عليه وآله على اثبات قبح اظهار المعجزة على يد الكاذب حسب ما ذكر في الاستدلال فلا يتمّ الاحتجاج المذكور نعم قد يتّفق بانّه لا بدّ من ارتباط بين ابداء المعجزة وبين صدق صاحبها ليصحّ من جهته الانتقال منها اليه والظاهر انّ ذلك من جهة دلالتها على علوّ مرتبة الآتي بها وبلوغه الى اقصى درج الكمال فلا يقع منه الكذب لعلوّ منصبه عن ذلك وح يكون ذلك ايضاً مبنيّاً على قاعدة التحسين والتقبيح اذ لو كان الصدق والكذب متساويين في ذلك لجاز منه وقوع الامرين فلا يتمّ الجواب ايضاً من دون البناء على القاعدة المذكورة فتامّل الثالث انّه لو لم يثبت حكم العقل بالتحسين والتقبيح لزم افحام الانبياء وانقطاعهم فيما يظهرونه من الدعوى والتالي واضح الفساد بيان الملازمة انّه لا حسن ولا قبح اذن مع قطع النظر عن حكم الشرع فاذا جاءهم النبي وادّعى وجوب طاعته على الامّة فمن البيّن انّه لا يجب عليهم اتباعه في اوامره ونواهيه وفي ما يخبرهم به من احكامه تعالى الّا بعد ثبوت نبوّته كيف ولو وجب عليهم ذلك بمحض الادّعاء لوجب طاعة سائر المدّعين للنبوّة وهو مخالف للضرورة فنقول انّه اذا ادّعى النبوّة واراد اقامة الحجّة بابداء المعجزة ليجب عليهم اتباعه صحّ للامّة ان يقولوا لا يجب علينا النظر في معجزتك ليتبيّن لنا صحّة نبوّتك اذ وجوب النظر اليها ممّا لا يثبت الّا بقولك وكل ما لا يثبت الّا بقولك لا يقوم حجّة علينا الّا بعد ثبوت نبوّتك واذا لم يقم حجّة علينا قبل ثبوت نبوّتك لم يرد علينا ذمّ ولا عقوبة من جهة تركه فلا يجب الاتيان به ومعه لا يثبت ما يتوقّف عليه من وجوب الاتباع وهو ما ذكر من الافحام او يقال وجوب النظر الى معجزتك يتوقّف على حجّية قولك وحجّية قولك يتوقّف على ثبوت نبوّتك وثبوت نبوّتك يتوقّف على النظر الى معجزتك فيتوقّف وجوب النظر الى معجزتك على حصول النظر الى معجزتك وهو واضح الفساد وبما قرّرنا يتبيّن ضعف ما قد يورد في المقام من انّ النظر في المعجزة لا يتوقّف على وجوبه فلا مانع من حصول النظر مع عدم وجوبه لما عرفت من انّ الافحام ليس من جهة عدم التمكّن من النظر مع عدم وجوبه ولزوم دور هناك بل المقصود انّه يجوز للامّة ترك النظر من غير حصول اثم او ترتّب عقاب عليهم اذ لو وجب الاتيان به لكان ذلك بقول النبي صلى الله عليه وآله بعد ثبوت نبوّته بالنظر المفروض واذا كان ترك النظر الى المعجزة جائزاً كان افحاماً للنبي صلى الله عليه وآله هذا على التقرير الاول وعلى التقرير الثاني فاللازم منه توقّف وجوب النظر في المعجزة على حصوله وهو فاسد اذ لا يعقل وجوب الشيء بعد حصوله نعم لو اخذ في المقدّمة توقّف النظر على على وجوبه او حكم بكون النظر في المعجزة متوقّفاً على صدق النبي صلى الله عليه وآله في دعواه وصدقه في دعواه متوقّفاً على النظر في المعجزة او قيل بكون الحكم بوجوب النظر في المعجزة متوقّفاً على الحكم بصدق النبي صلى الله عليه وآله في دعواه والحكم بصدق النبي صلى الله عليه وآله في دعواه متوقّف على وجوب النظر في المعجزة ليكون المقصود ايراد دور في المقام ليكون النظر في المعجزة متوقّفاً على النظر في المعجزة او يتوقّف وجوبه على وجوبه او الحكم بوجوب النظر على الحكم بوجوبه صحّ الايراد لكن ليس كذلك لوضوح فساد الدعوى المذكورة فلا مجال لتوهّم الدور لوضوح كون احد الطرفين وجوب النظر والحكم بوجوبه والطرف الآخر الذي ينتهي اليه التوقّف نفس النظر نعم يمكن ايراد الدور في مقام الافحام بوجه آخر مرجعه الى الدليل السابق وهو ان يقول علمي بانّك صادق في دعوى النبوّة يتوقّف على علمي بعدم صدور المعجزة على يد الكاذب وعلمي بذلك يتوقّف على علمي بانّك صادق اذ المفروض كون الحسن والقبح شرعيّين فيلزم توقّف العلم بكونه صادقاً على العلم بكونه صادقاً ويرد على هذه الحجّة بوجهين احدهما النقض بوروده على القول بالتحسين والتقبيح العقليّين ايضاً اذ حكم العقل بوجوب النظر في المعجزة يتوقّف على النظر في الدليل الدالّ عليه اذ ليس الحكم به بديهيّاً كيف والحكم بوجوب النظر فيها انّما هو من جهة استفادة العلم منها بصدق المدّعي فيتوقّف الحكم بوجوبه على كون اظهار المعجزة مفيداً للعلم بصدق المدّعي حتى يكون النظر اليها مفيداً للعلم بصدق دعواه فيفيد ذلك بانضمام ما دلّ على كون اظهار المعجزة مفيداً للعلم بالصدق يتوقّف ذلك على امور حسب ما مرّت الاشارة اليها من وجود الصانع وعلمه وقدرته وحكمته بل عموم علمه للجزئيات وكذا عموم قدرته وكل منها نظريّة يتوقّف على اقامة الدليل وقد تكفّل بها الكتب الكلاميّة فبعد اثبات ذلك بالبرهان يتبيّن بانضمام بعض المقدّمات الخارجيّة وجوب النظر في المعجزة فنقول ح على طبق ما ذكر في الاحتجاج انّ للامّة ان يقولوا قبل النظر في ذلك انّه لا وجوب علينا الّا بعد حكم العقل بالوجوب فلا يجب علينا النظر في المعجزة الّا بعد حكمه بوجوبه والمفروض انّه نظري فلا يحكم به العقل قبل النظر في دليله وفيه الافحام وتقرير الدور ايضاً انّا لا ننظر حتى يجب علينا النظر ولا يجب علينا النظر حتى ننظر وربما يتخيّل لزوم الدور في المقام وهو وهم اذ ليس من الدور في شيء وانّما يقضي ذلك بعدم وجوب النظر عليهم قبل النظر في الدليل الدالّ على وجوبه وهو قاض بالافحام نظير ما قرّروه في المستدلّ في المقام وثانيهما الحلّ بظهور الفرق بين وجوب النظر في الواقع والحكم بوجوبه في الظاهر فقوله انّ ما لا يثبت الّا بقولك لا يقوم حجّة الّا بعد ثبوت نبوّتك ان اراد به عدم قيام حجّة بحسب الواقع الّا بعد ثبوت نبوّته في الواقع فمم ولا ربط له بعدم وجوب النظر الى المعجزة قبل قيام الدليل عليه في الظ وان اراد عدم قيام حجّة في الواقع الّا بعد اثبات نبوّته علينا واقامة الحجّة عليها عندنا فهو مم بل فاسد لوضوح وجوب اتباعه في الواقع بمجرّد صدقه في دعواه وحكم الشرع هناك بالوجوب غاية الامر انّه قبل النظر يكون جاهلاً بحكمه والجهل بالشيء لا يستلزم رفعه كما انّ الجهل بحكم العقل قبل النظر في الدليل لا يقضي بعدم الوجوب وبذلك يندفع ما ذكر في النقض المذكور فانّ وجوب النظر في المعجزة نوع حكم العقل او بالوجوب لا علمنا بحكمه ولا يستلزم ذلك وجوب اتباع كل من ادّعى النبوّة فانّا لا نقول بوجوب الاتباع واقعاً الّا لمن كان محقّاً في دعواه بحسب الواقع وانت خبير بوهن كلّ من الوجهين المذكورين امّا الاول فبانّ ضرورة العقل قاضية بوجوب النظر في المعجزة بعد دعوى النبوّة وابدائه ووجوب اتباعه

ولزوم الخلف انما يظهر على تقدير منا بعتمد وان لم يبينه واوضحه على دعوايه فيها من نظر اليها فاتق وجوب النظر في مثله مما لا يقتضي بوضوح في الفطرة الا انها
من دون حاجة الى نظر وترتيب مقدمات من دون حصول الخوف من الضرر كالامر بوجوب التحرز من خوف المضرة سيما مثل تلك المضرة العظيمة الدائمة
من الضروريات الجلية والنظريات الاولية ولا يتوقف استفادة القدر منه من المعجزة على شيء من المقدمات المذكورة بل هي مما يتفرع عليها على سبيل
الفرض ورتب حسبما مرت الاشارة اليه واما الثاني فبان مجرد وجوبه في الواقع لا يوجب ارتفاع الافحام وتوضيح المقام ان هناك وجوبا واقعيا يتعلق
بالمكلف على فرض علمه فلو كان جاهلا لم يتعلق الحكم به في الظاهر وكان معذورا في عدم الاخذ به من جهة جهالته ووجوبا تكليفيا يتعلق الحكم به حال الجهل
وان لم يجب ذلك بحسب الواقع ويثبت ذلك الوجوب في الظاهر من جهة الاحتياط وغيره من الجهات والافحام انما يترتب على انتفاء الاخير وان ضاف وجوب
الاول اذ لا يتم الحجة على المكلف بمجرد وجوب النظر في الواقع من دون علم المكلف ولا قيام الحجة عليه في الظاهر فهو لا يدفع الافحام اذ لا فائدة في وجوبه بحسب
الواقع مع انتفاء التكليف عن المكلف بحسب الظاهر للشبهة لعدم الرجح في تركه من جهة جهالته فنقول ح ان النظر في المعجزة بعد ادعاء النبوة اما ان
يكون واجبا على المكلفين بالوجه الثاني اولا فان قيل بالثاني لزم الافحام وان قيل بالاول ابطل بما ذكر في الدليل اذ لا يثبت على المكلفين في الظاهر
التكليف من مجرد قوله الا بعد ثبوت نبوته ترتيبا على كون الوجوب والتحريم بمحض امر الشارع ونهيه اما لو كانا عقليين فيثبت الحكم مع قطع النظر
بوجه مما ذكر فهو قد يجاب بالمنع انهم لو كان الحسن والقبح شرعيين لكانا من الامور الجعلية الموقوفة على تقرير جاعلها ووضعه اياهما وذلك انما
يحصل العلم بوضعهما من حيث واضعهما فقبل العلم به لا يتحقق لهما في الواقع الوجوب الشرعي من حيث هو شرعي انما يتحقق بحسب الواقع بالعلم بالشارع
من حيث انه شارع فقبل العلم به لا يتحقق له في الواقع ولا يثبت على المكلف وجوب شرعي بحسب نفس الامر يترتب عليه المفسدة المذكورة بخلاف
ما اذا كان الوجوب عقليا لثبوت الحكم اذن بحسب نفس الامر من غير ان يتوقف ثبوته على ثبوت الشارع والشريعة فيختلف الواقع بحسب اختلاف
المقامين فالواقع في الاول هو الحكم المجعول من الشارع فيتوقف ثبوته الواقعي على ثبوته بخلاف الثاني وفيه ان ما ذكر من الفرق غير واضح بل الظاهر خلافه
وانما الفرق بين الامرين ان الواقع في الاول لما كان امرا جعليا كان حاصلا بجعل الجاعل بخلاف الثاني فانه امر حاصل في نفسه ولا ربط لشيء منهما
بعلم المكلف بالشارع او لا بحكمه بل مجرد وجود الشارع بحسب الواقع وحكمه بذلك كاف في ثبوته الواقعي وان كان الحكم به جعليا غاية الامر ان يتعلق
تكليف بالمكلف حال غفلته وذلك ايضا مما لا فرق فيه بين الصورتين كما لا يخفى وقد يورد على الدليل المذكور بوجه اخر وهو ان غاية ما ذكر
حصول الافحام لو توقف المكلفون على ملاحظة المعجزة معللين بما ذكر لكنه لم يتفق ذلك لجريان العادة بازاء النبي ص ذلك المكلفين وعدم
استنادهم الى مثل ذلك وانت خبير بانه لا بد من قيام الحجة على المكلف وعدم وقوع مثل ذلك على الاتفاق لا يقضي به لجواز ان يقع من بعض المكلفين
بعد التفطن للوجه المذكور وعدم تفطن الخصم لا يوجب عذره وافحام مدعيه مع وجوبه بحسب الواقع لا يقضي باتمام الحجة وهو ظاهر الرابع انهما
لو كانا شرعيين لم تجب المعرفة لتوقف وجوبها اذن على معرفة وجود الموجب تكليفه به ومعرفة الرسول المبلغ وصدقه في التبليغ وهو توقف الشيء على
نفسه وهو الخلف وهذا من الدور وأورد عليه نحو ما مر في الحجة السابقة من ان وجوب المعرفة انما يتوقف على ايجاب من تعلق المعرفة به لا على معرفته لزم
المفسدة المذكورة وجوابه ما عرفت من الفرق بين وجوب المعرفة في الواقع ووجوبه علينا بحسب التكليف الظاهر والمقصد بالوجوب في الحجة انما هو الثاني
لاجماع الفريقين على وجوبها كذلك على المكلفين بل هو من ضروريات الدين وقد عرفت ان وجوبها الواقعي مع حصول الفقد المسقط للتكليف مما
لا ثمرة له في المقام وقد يقرر الاحتجاج المذكور بوجه اخر بان يقال لو كانا شرعيين لم يمكن العلم بوجوب المعرفة قبل حصولها لتوقف العلم بوجوبها
على حصول المعرفة بالمكلف وهو كاف في المقام ضرورة العلم به والا لما حكموا بوجوب المعرفة حسبما اطبق عليه الكل الخامس انه لو كان الحسن
والقبح لا يستوي نسبة الافعال بالنظر الى الامر والنهي فكان ترجيح الشارع بعضها بالامر وبعضها بالنهي لا بعينه هذا المنع من خلافه وعدمه ترجيحا من
غير مرجح وفساد التالي مع ظهوره سيبين في محله ويمكن الايراد عليه بانه لا ينحصر المرجح في المقام في خصوص حسنها وقبحها بالمعنى المتنازع فيه فقد يكون
امور اخر كموافقة المصلحة ومخالفتها وموافقة الطبع ومخالفته حيث ان التكليف يناسب ان يكون بايجاد المخالف وترك الملائم مضافا الى ان
الاشعري يجوز الترجيح بلا مرجح فلا يتم الاستدلال على مذهبه الا ان ذلك لا يدفع الاحتجاج لاثباتهم المقدمة المذكورة في محله واما الحجج النقلية الدالة
على ذلك من الكتاب والسنة فكثيرة جدا فمن الاول قوله تعالى ان الله يأمر بالعدل والاحسان الى قوله وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي فيدل على انها
فحشاء ومنكر مع قطع النظر عن تعلق النهي منه سبحانه بها لا انهما صارا فحشاء ومنكرا بنهيه كما هو ظاهر من سياق الكلام المذكور وعلى الاخير فيكف لو
كان كما ذهبوا اليه لكان الفحشاء والمنكر هو عين ما نهى عنه فيكون مفاد الاية ان الله ينهى عما نهى عنه وهو واضح الفساد بل نقول ان سياق الاية في كمال
الظهور في الدلالة على انه تعالى يأمر بالامور الحسنة من العدل والاحسان وايتاء ذي القربى وينهى عن الامور القبيحة من الفحشاء والمنكر والبغي ومنه قوله تعالى
قل ان الله لا يأمر بالفحشاء اتقولون على الله ما لا تعلمون فيدل على ان هناك فحشاء لا يتعلق امر الشارع به ولولا ذلك لكان الفحشاء من المنهي عنه فيكون
مفاد الاية انه لا يأمر بما نهى عنه وهو مع قلة في نفسه مخالف لسياق الاية اذ مفادها ان ما ذكروه من قبيل الفحشاء في نفسه فلا يتعلق به امره تعالى فانه
لا يأمر بالفحشاء فيدل على بطلان القول بجواز امره سبحانه بأي من الافعال من غير فرق بينها حسبما زعموه وبما قررناه لا يتجه حمل الفحشاء
على المعنى المذكور ايضا لافادتها عدم تعلق الامر والنهي بشيء واحد وهو مبني على القاعدة المذكورة ايضا ولا يخفى ما فيه فانهم يجوزون عدم وقوع
ذلك منه وان ذلك من عدم جواز وقوعه منه تعالى ومنه قوله تعالى قل انما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن الاية والتقريب ما تقدم في سابقتها مع
فان الله سبحانه لم يحرم الا الامور المستنكرة عند العقول مما يحكم صريح العقل بقبحه وذم فاعله وقد عد في الاية التي بعد جملة منها ومنه قوله تعالى بعد
النهي عن الغيبة ايحب احدكم ان يأكل لحم اخيه ميتا فكرهتموه فانه صريح في قبح الفعل المذكور في نفسه تنزيلا كأكل لحم اخيه الميت في حكم العقل به

كما اعتبره الظاهر نفيه شرعيين

فمن الثاني

فنهي الشارع عنه مقرون بالقبح المذكور ولان مجرد نهيه عنه قضى بقبحه من غير حصول قبح فيه وليس المراد بالاستكراه في الاية الشريفة مجرد مستكرها
الطبع دون القبح واستحقاق الذم فانه لا يناسب التعليل في المقام ومنها الايات الواردة في الاحتجاج على الكفار والعصاة بما يدل على الفرق بين
المحسن والمسيء والمطيع والعاصي ونحوهما كقوله تعالى ام نجعل الذين امنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الارض ام نجعل المتقين كالفجار ومنها الايات
الدالة على الحث على الاخذ بما يحكم به صريح العقل كقوله تعالى افلا تعقلون افلا تذكرون لعلكم تتفكرون ونحوها الى غير ذلك من الايات الدالة
على نحو ما ذكره صريحا او فحوى واما السنة الدالة على ذلك فهي كثيرة جدا كما يظهر من ملاحظة الاخبار الواردة في المواعظ وبيان علل الاحكام وغيرها
مما لا يخفى على من له ادنى اطلاع على الروايات ويدل عليه نص بالخصوص عدة من النصوص منها ما روي عن ابي الحسن ع حين سئل عن الحجة على الخلق اليوم
فقال العقل يعرف به الصادق على الله فيصدقه والكاذب على الله فيكذبه ومنها ما روي عن الكاظم ع من قوله يا هشام ان لله على الناس حجتين حجة
ظاهرة وحجة باطنة فاما الظاهرة فالانبياء والرسل والائمة ع واما الباطنة فالعقول الى غير ذلك من الروايات الواردة مما يقف عليه الناظر في
مظانه من الاخبار المأثورة حجة الاشاعرة على نفي الحسن والقبح العقليين امور احدها قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فانه دل الاية
الشريفة على نفي التعذيب قبل بعثة الرسول فيدل على عدم استحقاقهم للعقوبة والا لكان عدم ايرادها على المستحق لها منافيا للحكمة واللازم
من انتفاء الوجوب والتحريم العقليين والا لثبت استحقاق العقاب بترك الاول وفعل الثاني كما يقتضيه العدلية ويمكن الجواب عنه بوجوه احدها
ان اقصى ما يفيده الاية نفي التعذيب واستلزامه نفي الاستحقاق نظرا الى ما ذكره ممنوع بالفرق بين استحقاق الثواب والعقاب فان الاول مما لا يمكن فيه
التخلف بخلاف الثاني لجواز العقوبة ومن المعروف ان الكريم اذا وعد وفى واذا توعد عفى فيكون ظ الاية عدم استحقاقهم للعقاب وانه لو عاقبهم لما
حسن منه ذلك فان ظا التعبير المذكور وان ذلك مما لا ينبغي صدوره منه كما اذا قلت ما كنت لافعل كذا قال الله تعالى وما كان الله ليضل قوما بعد اذ هديهم
حتى يبين لهم ما يتقون ويمكن دفعه بان غاية ما يسلم دلالتها عليه ان اللائق به تعالى عدم حصول التعذيب منه قبل البعثة وهو قد يكون من جهة
العفو وان اللائق بلطفه عدم تعذيب العباد قبل تشفيع العقل بالنقل وان كان الاول كافيا في استحقاق العقاب بعد وضوح طريق الصواب فاستحقاق
العقوبة ثابت للعبد بالنظر الى حاله من جهة عصيانه وان لم يصح التعذيب منه تعالى نظرا الى ما عليه من اللطف والرحمة واللازم للوجوب هو الاول ولا
ينافيه الثاني كما هو الشان في الصغائر عند ترك الكبائر فان قلت ليس المقصد استحقاق العبد لمطلق العذاب بل العذاب منه تعالى وهو لا يجامع عدم صلاح
التعذيب منه تعالى اذ لا يعقل استحقاقه العذاب منه تعالى مع عدم حسن التعذيب منه تعالى وما ذكر من عدم استحقاق العقوبة في ارتكاب الصغائر عند ترك الكبائر
ثم حصول الاستحقاق هناك نظرا الى اقدامه على المعصية غاية الامر ان يكون ترك الكبيرة كفارة لها واين ذلك من عدم استحقاق العقوبة في الاقدام عليه
قلت فرق بين عدم استحقاق العقاب اصلا واستحقاق العفو نظرا الى لطفه تعالى مع عدم منافاته للحكمة في ذلك المقام اذ من الواضح توقف العفو على
الاستحقاق فان العفو لا يكون الا عن ذنب فهناك استحقاق للعقوبة واستحقاق للعفو واللازم لمخالفة الواجب والحرام هو الاول دون الثاني
حصول ثم ان القائلين بالحسن والقبح العقليين اختلفوا في كونهما ذاتيين للافعال اي ثابتين لها لنفس ذواتها او انهما يثبتان لها من جهة الامور
الخارجة عن الذات على اقوال احدها انهما ذاتيان للافعال وحكي القول به عن قدماء المعتزلة وكانهم ارادوا انهما ثابتان لها بمجرد ذواتها من غير
انضمام شيء الى الذات من صفة وجودية او اعتبارية على نحو ثبوت الزوجية للاربعة حيث لا يفتقر ثبوتها لها الى شيء سوى الذات ويحتمل ان يريدوا به
نفس الذات مقتضية لثبوت الحسن والقبح وان امكن ان يعارض الذات جهة خارجية تمنعها عن مقتضاها والظاهر انهم ارادوا الاول حيث ان الظاهر
مما حكي عنهم انحصار جهة الحسن والقبح في الذات على الوجه الاخير لا ينحصر الامر فيها بل تكون نفس الذات اذن كاحد الاعتبارات ويشهد له ايرادهم الايرادات
للورود على القول المذكور فانها مبنية على فهم ذلك من كلامهم ثانيها انهما ثابتان لها لصفة حقيقية توجب ذلك وعزي القول به الى جماعة ممن تأخر
عن اولئك الاوائل والظ ان المراد بالصفة الحقيقية هي الصفات اللازمة دون الصفات المفارقة العارضة في بعض الاحوال دون البعض على ما يقول
به القائل بالاعتبارات وقد نبه عليه في شرح الشرح اذ من البين ان حمل الصفة الحقيقية على معناها المعروف مما لا يعقل في المقام كما لا يخفى ثالثها
التفصيل بين الحسن والقبح فالاول يكفي فيه نفس الذات دون الثاني فهو مستند الى الصفة الحقيقية وكانه اراد بها اللازمة حسبما مر وحكي القول به عن
ابي الحسين والظاهر انه اراد باستناد الحسن الى الذات هو المعنى الاخير حتى يصح استناد القبح عنده الى امر خارج عن الذات رابعها انهما يثبتان بالوجوه
والاعتبارات فليس شيء منهما مستندا الى نفس الذات ولا الصفات اللازمة خامسها انه لا يتعين شيء من الامور المذكورة الوجوه بل قد يكون ذاتيا مستندا الى
الذوات والى الصفات اللازمة وقد يكون اعتباريا منوطا بالوجوه والاعتبارات نظرا الى ملاحظة اشتمال كل من المذكورات فيختلف الحال باختلاف الامثلة
وبعد ابطال كل من الوجوه المتقدمة يتعين البناء عليه وستعرف ما فيه هذا وقد اورد على القولين الاولين بوجوه الاول لزوم امتناع النسخ بناء على كل منهما
اذ لو كانت الذات مجردة او هي مع لوازمها كافية في الاتصاف باحد الوصفين استحال الانفكاك بينهما فيستحيل النسخ من الحكيم الثاني انهما لو كانا ذاتيين
باحد الوجهين المذكورين لم يمكن التخلف مع ان ترى الفعل الواحد حسنا من وجه وقبيحا من اخر كالكذب فانه قبيح لو اشتمل على مفسدة خارجية
حسن اذا اشتمل على مصلحة عظيمة كحفظ نبي او دم المسلمين بل قد يكون من اقبح القبائح وكذا الحال في الصدق والكذب وغيرهما من الافعال الثالث انه لو
قال لاكذبن غدا لزم اجتماع الحسن والقبح فانه ان صدق كان حسنا من حيث كونه صدقا وقبيحا من حيث كونه مفضيا الى الكذب في الخبر الاول والمفضي الى
القبيح قبيح وان كذب فيه كان قبيحا من حيث كونه كذبا وحسنا من جهة افضائه الى الصدق في الخبر المتقدم والمفضي الى الحسن حسن سيما اذا كان تركه مفضيا
الى القبيح كما في المقام ويجري نحو ذلك فيما اذا اخبر بايقاع سائر الامور القبيحة واورد عليه انه لا يلزم اجتماع الحسن والقبح في كلامه على شيء من الوجوه
ان اراده بقوله لاكذبن غدا ايجاد طبيعة الكذب في الجملة او في كل ما يخبر به فعلى الاول مجرد صدقه في الخبر المفروض لا يؤدي الى الكذب في الخبر الاول

لجواز كذبه في غيره وان كان الثاني فكذبه فيه لا يفضي الى صدق الخبر المتقدم لجواز صدقه في غيره وقد جعل التفتازاني في ذلك وجها لاضطراب العضد
عن التقرير المذكور وتقريره الاحتجاج بلزوم اجتماع الامرين في الخبر اليومي بناء على ما ذكره ان قوله لاكذبن غدا اما ان يطابق الواقع او لا فعلى
الاول يكون حسنا من جهة كونه صدقا مطابقا للواقع قبيحا من جهة استلزامه وقوع متعلقه الذي هو صدور الكذب وعلى الثاني يكون قبيحا لكونه كذبا
حسنا لاستلزامه انتفاء متعلقه الذي هو الكذب القبيح قلت ما ذكره انما يتجه لو لوحظ ذلك بالنسبة الى خبر مخصوص واما اذا لوحظ بالنسبة الى مطلق الكذب
في الغد تم لزوم اجتماع الصفتين فيه اذ يختار الاول كما هو ظاهر العبارة ونقول ان ترك الكذب في الغد انما يكون مع صدقه في جميع ما يخبر به في الغد فهي
حسنة من جهة كونها صدقا وقبيحة من جهة استلزامها الكذب في الخبر اليومي ويقال ان ترك الكذب حسن في نفسه وقد حسن ترك القبيح وقبيح من جهة استلزامه
الكذب في خبر الامس وكذا اتيانه بالكذب الحاصل بالكذب في خبر واحد قبيح من جهة كونه كذبا وحسن من جهة ادائه الى الصدق في الكلام اليومي اذ المفضي الى
الحسن متصف بالحسن وهذا ظ بل يشكل الحال في التقرير الذي ذكره فانه ليس الخبر اليومي سببا لكذبه في الغد غاية الامر ان يكون صدقه فيه موقوفا على
الكذب في الغد فان كان الصدق المتوقف على الكذب حسنا ايضا كان الخبر اليومي حسنا من دون ان يكون مشتملا على القبح والا لم يتصف بالحسن والقبح
بان تسليم ارتفاع الحسن يقتضي التخلف في الذاتي مدفوع بان ذلك امر اخر لا ربط له بما ذكره كما لا يخفى وبالجملة ان المتوقف على القبيح لا يلزم
ان يكون قبيحا غاية الامر ان يتوقف ثبوت القبح فيما يفضي الى القبح ولا افضاء فيه بالنسبة الى الكذب في الخبر اليومي على الاول ولا الى عدم وقوع الكذب
منه في الغد كما ادعاه في الثاني وهو ظ فدعوى حصول القبح في الاول والحسن في الثاني من الجهة المذكورة ممنوع بل فاسدة فظهر بما ذكرناه ضعف ايراد
التناقض بالنسبة الى الخبر اليومي وانه ان تم ذلك فانما يتم بالنسبة الى الخبر الغدي حسب ما قرره الامدي وغيره هذا وقد اورد على الوجهين الاولين
باختلاف محل الحسن والقبح فيما ذكر اما الاول فبان الفعل المنسوخ قد اخذ فيه الزمان المعلوم وقد اخذ الزمان المتاخر في الناسخ ولا ضير في كون
الزمان منوعا للفعل الذي هو عرض ايضا فيكون كل من الحكمين متعلقا بطبيعة غير ما تعلق به الاخر فلا يقال ان صلوة اليهود قبل النسخ كانت مندرجة
في طبيعة الصلوة بل كانت الصلوة منحصرة فيه وبعد حصول النسخ خرجت عن تلك الطبيعة والنسخ كاشف عن ذلك ولا يقال ان الحكم في الناسخ ان تعلق
بالمنسوخ لزم المحذور وان تعلق بغيره كما هو مبنى الجواب لم يتحقق النسخ لتعلق كل من الحكمين بغير ما تعلق به الاخر ومع الاختلاف بين المتعلقين
لا يعقل صدق النسخ اذ نقول انه يكفي في صدقه اتحاد اصل الفعل مع قطع النظر عن اختلاف الزمان بحيث يعد الفعل في الظاهر مع عدم ظهور النسخ فعلا
واحدا وان صار النسخ كاشفا عن تعدد الفعلين واما الثاني فبان كلا من القيود المذكورة التي يختلف الافعال في الحسن والقبح من جهتها مأخوذ
في طبيعة الفعل المتصف بالحسن او القبح فكل من متعلق الحسن والقبح في الفرض المذكور مغاير بالنوع للطبيعة الاخرى وان اندرج الجميع في جنس واحد
كالكذب في الفرض المذكور فالكذب المشتمل على المصلحة المهمة نوع من الفعل والخالي عنه نوع اخر وهكذا ويدفعهما انه لو بنى على اخذ الاعتبارات والوجوه
في طبيعة الفعل على القول المذكور كان النزاع بين القولين لفظيا اذ القائل باعتبار الوصفين ياخذ الفعل بمجرده طبيعة نوعية يختلف حسنها و
قبحها باختلاف تلك الاعتبارات والقائل بكونهما ذاتيين ياخذ جميع ذلك داخلا في ذات الفعل ويجعلها قيدا فيه فاختلاف الحسن والقبح باختلاف
تلك الجهات والاعتبارات مما لا خلاف فيه على القولين المذكورين وانما الخلاف في اعتبارها داخلة في طبيعة الفعل او خارجة عنها قلت فالظاهر ان النزاع
المذكور لا يعود بذلك لفظيا الا انه لا يخرج عن ثمرة ظاهرة اذ كل موضوع يدعى فيه اختلاف الحسن والقبح بالوجوه الخارجية يجوز للاخر ان يجعلها
داخلة في ذات الفعل ثم لا يخفى ان ما ذكره من اختلاف طبيعة الفعل باختلاف كل من القيود مجازفة بينة للوضوح ان اكل الميتة في حال السعة والشدة طبيعة
واحدة غير ان الوقوع في الشدة قاض بتحليله بخلاف ما اذا كان في حال السعة وكذا الحال في سائر المعاصي حال الخوف على النفس والعرض والمال والوعد
على اختلاف المقامات فالقول المذكور اذا كان مبنيا على الالتزام المفروض كما هو قضية الجواب المذكور فهو بمكان من الوهن وقد يجاب عن الثاني ايضا
بان القول باختلاف الطبيعتين مع اختلاف الجهات مما لا بعد فيه في جملة من المقامات كضرب اليتيم ظلما وضربه تاديبا فان مجرد اندراجهما في اسم الضرب لا يقضي
باتحاد طبيعة الفعل وكذا الحال في القتل ظلما او قصاصا او على سائر الوجوه المجوزة وكذا اكل المال تعديا او عن اذن المالك الى غير ذلك فان من الظاهر ان القائل
بكونهما ذاتيين قائل باختلاف الحكم في المقامات المذكورة وليس ذلك الا بجعلها طبائع مختلفة يكشف عنها الشريعة واما فيما لا يمكن فيه ذلك فلم يلتزم
هناك بحصول الوصفين ونقول باختلاف محلهما كما في اكل الميتة فان اكل الميتة قبيح ايضا الا ان حفظ النفس المتوقف عليه واجب ايضا وترك قبح القبح
هناك اعظم من قبح اكل الميتة فيترجح عليه وكذا اموال الناس قبيح وحفظ دماء المسلمين واجب فاذا توقف على غصب اموالهم مع بقاء القبح فلا بد
من مراعاة اقل القبيحين ان كان هناك ترجيح والا فلا بد من وذلك لا يوجب الحكم بحسن القبيح ويندفع ذلك بان من الظاهر انتفاء
الافعال المذكورة فلا معنى لثبوت القبح فيها وكونها اقل القبيحين ولو كان القبيح باقيا فيها وكان الاتي مذموما عند العقل لزم التكليف بالمحال وهو
مع باتفاق العدلية والقائلين بثبوت العقلية والقول بثبوت القبح فيها بملاحظة ذاتها وان ارتفع الذم عن فعلها من جهة معارضتها بما هو اقوى
في القبح فهو قول بثبوت القبح والتحسين بالعارض ايضا ويكون قولا بكونهما ذاتيين بالنسبة الاخيرة وقد عرفت انه لا ينافي القول بثبوت الحسن والقبح
بالوجوه والاعتبارات بل هو قول في الحقيقة اذ ثبوت الحسن من جهة الذات منضما الى عدم ثبوت ما يقتضي القبح انما يكون بملاحظة تلك الجهة الخارجة
عن الذات فكيف مع ثبوت القبح للجهة المقتضية له كما في الفرض المذكور واورد على الثالث تارة بالمنع من حسن الكذب في الغد اذ الاخبار بالامر
المستقبل المتعلق بفعله اما وعد او ما هو بمنزلته وليس التخلف في مثله منه جائزا وكان قرينة المقام في مثله قائمة على التقييد ببقاء المشيئة نعم
انما يتم ذلك لو بالعواقب كما في وعده ووعيده على بعض الوجوه والاخبار المفروض في حقه تم فلا يتم الاحتجاج واخرى بان ثبوت
القبح للكذب وغيره من القبائح مما تعلق به الاخبار المذكورة انما يكون بالذات فلا يزول عنه غاية الامر ان يثبت هناك حسن بالعارض من جهة ادائه الى

صدق كلام الامين لا منافاة بين القبح الذاتي والحسن التبعي اذ ليس الاتصاف به حقيقيا وانما يتصف به من جهة اتصاف ملازمه به تبعا كما في ثبوت التحرك
بالذات للجالس في السفينة مع اتصافها بالحركة التبعية قلت الحسن على ما عرفت ما كان للفاعل القادر عليه العالم بحاله ان يفعله والقبيح ما لم يكن للفاعل
كذلك ان يفعله ومن البين ان المقصر على تلك الصفة بحسب الواقع لا ان يثبت له تلك الصفة في مرتبة من المراتب واعتبار من الاعتبارات وان
لم يكن متصفا به بحسب الواقع مع ملاحظة سائر جهاته الحاصلة فيه فظهر بذلك امتناع اجتماع وصفي الحسن والقبح في الشيء الواحد احدهما
ذاتيا والاخر تبعيا اذا افضى تبعية القبح الى المنع من ذلك الفعل كيف لو جاز اجتماع الامرين لزم دوران الامر بين التعرض لاحد القبيحين فان جرى
كل منهما على حجة والمنع من الاتيان به لزوم التكليف بالمحال وان جاز الاتيان به لم يحصل ما هو لازم القول بارتفاع القبح عنه واما لو قيل بعدم افضائه الى
المنع من ذلك الفعل وفسر القبح التبعي بمجرد قبح ما يتبع ذلك الفعل فهو في الحقيقة انكار لقبحه من تلك الجهة رأسا اذ يكون القبح وصفا للمتعلق
لا لنفسه هذا وقد اورد على القول باعتبار الجهات بوجوه منها انه لو حسن الفعل او قبح لغير الطلب من الجهات والاعتبارات لم يكن تعلق الطلب بالفعل
المطلوب لذاته بل كان متوقفا على ما يعرض له من الجهات والاعتبارات والتالي باطل فكذا المقدم والملازمة ظاهرة واما بطلان التالي فلان
الطلب امر نسبي من ذاته التعلق بالغير فكيف يعقل ان يكون تعلقه به لامر خارج عنه وهذا الوجه لو تم لدل على عدم جواز الاستناد الى الصفات
اللازمة ايضا بل ولا الى نفس الذات اذ قضية الاحتجاج المذكور كون التعلق من لوازم نفس الطلب فلا مدخلية فيه للفعل المطلوب فكيف كان
فهو في البطلان اوضح من ان يحتاج الى البيان المفصل ولا بغير الطلب الشيء كطلب السيد من العبد مع انه من الواضح توقف طلبهم على الدواعي لنا
والاغراض المتجددة واختلافها بحسب اختلاف تلك الاحوال وحله ثانيا بان مفهوم الطلب لا يفتقر في التعلق الى شيء مخصوص ثم حصوله في الخارج
متوقف عليه فلا ينافي توقفه على الجهات والاعتبارات لتأخر حصوله اذن عن تلك الجهات والاعتبارات فتعلق بالمناط الجامع لها دون غيره وهو
ومنها انه كما يستند كل من الحسن والقبح الى الجهات الخارجية كذا قد يستند الى نفس الذات مع قطع النظر عن سائر الوجوه والاعتبارات كالكفر وشرب
الخمر ونحوهما ولا يخفى وهنه اذ لو سلم ذلك فانما يكون نفس الذات ولوازمها مقتضية للحسن او القبح ويكون ثبوت كل من تينك الصفتين بمقتضى
ذلك الاقتضاء متوقفا على انتفاء الموانع الخارجية كما هو الظاهر من حسن الامور المذكورة حال وجود المانع من الوجوه والاعتبارات الملحوظة في ثبوت
ذلك الحكم اذ رفع المانع من اجزاء العلة التامة فلا يكون شيء منهما ذاتيا بالمعنى الذي وقع الكلام فيه وانما يكون ذاتيا بالمعنى الاخير من المعنيين
المتقدمين وقد اشرنا الى انها عبارة اخرى عن القول باناطتها بالاعتبار نعم ان ثبت عندنا في الاشياء ما يثبت له الحسن او القبح لها على سائر الوجوه والاعتبارات
تم ذلك والظاهر انهما لا يثبتان كذلك في شيء من الاشياء الا ترى ان اقبح القبائح الكفر بالله سبحانه وبالرسول وشرب الخمر ونحوها من الكبائر السبعة وغيرها اذ
كل منها يمكن وقوعه على الوجه المحلل فلا يترتب عليه الذم الا ان يقال ان شكر المنعم الحقيقي مما يحكم العقل بحسنه ومدح فاعله وكذا قبح كفرانه وذم
فاعله وقد ينافيه ما مر في الاخير من ان ثبوت القبح بالنسبة اليه يتوقف على ادراك العقل فلا يثبت في حق الغافل فيعتبر فيه ادراك ذلك وهو اعتبار زائد
وقد يقال في ثبوت الحسن ذلك نعم الا ان يقال ان ثبوت الحسن لا يتوقف على العلم اذ مع انتفاء الذم المتوقف على العلم يثبت الحسن غاية الامر ان يتوقف المدح
عليه ولا يتوقف ثبوت الحسن على ترتب المدح كما عرفت على ان توقف المدح عليه محل مناقشة ايضا كما لا يخفى فلا يبعد القول بثبوت الحسن في الجملة
بمجرد الذات دون القبح لتوقفه على بعض الاعتبارات كما عرفت ويحتمل القول بعدم صدق الكفران الا مع العلم بالحال وح لا ينفك عن القبح وفيه تأمل لا يخفى
وقد يحتج لابي الحسين بان القبح صفة وجودية يتوقف على صفة ثبوتية تبعث عليه بخلاف الحسن فانه عبارة عن كون الفعل بحيث لا يستحق فاعله الذم وهو
صفة عدمية لا يفتقر حصولها الى صفة وجودية بل مجرد انتفاء جهة القبح كاف فيه ولا يخفى ما فيه اذ كون القبح صفة وجودية لا يقضي باستناده الى امر زائد على الذات
بل قد يكون نفس الذات كافية فيه وايضا قد يكون مستندا الى الوجوه الاعتبارية فلا مقتضي لاستناده الى الصفات اللازمة كما هو ظاهر ما حكي عنه وايضا كون
مطلق الحسن مما يكفي فيه انتفاء علة القبح لا يستلزم ان يكون خصوصياته ايضا كذلك فكيف يطلق القول بثبوت الحسن بنفس الذات كيف ومن الظاهر ان الوجوب
ايضا صفة وجودية وكذا الندب فلا بد في حصول كل منهما من الاستناد الى صفة وجودية حسبما قرر غاية الامر ان يكون نفس الذات كافية في ثبوت
الاباحة وقد ينزل كلام القائل المذكور على ارادة مطلق الحسن من حيث هو وان كان ثبوت خصوصياته متوقفا على صفات زائدة وفيه ايضا ما لا يخفى
اذ قد يكون الشيء في نفسه موجبا لذم فاعله ويتطرق فيه ثبوت المدح من ملاحظة الخارج فتغلب الجهة الخارجية على ما يقتضيه الذات وح يكون مطلق
الحسن هناك مستندا الى الجهة الخارجية فلا تتم الكلية المدعاة فظهر بما ذكرنا ضعف كل من الاقوال المذكورة وتبين انه ما هو الاظهر من الوجوه
في المسألة فصل البحث الثاني في بيان حجية العقل وصحة الاعتماد عليه في ادراك الاحكام العلمية وان كان بعد تطبيق المقدمات النظرية وان البراهين العقلية
الصرفة الخارجة مباديها عن المحسوسات او ما يقرب منها وقد وقع الخلاف في المقام من طوائف منهم السوفسطائية المنكرة لحصول العلم بالمرة من
جميع طرقه المقررة سواء كانت ضرورية او نظرية او حسية ولذا انكروا جميع الشرائع المنزلة والاديان المقررة والضرورة العقلية قاضية بفساد ما توهموه
وكانهم قد تسلطوا على الغريزة الانسانية حيث انكروا الكمالات العلمية التي هي عمدة ما يمتاز بها الانسان عن الحيوانات الصامتة وتسلط عليهم الاوهام
الكاذبة فتشبثوا ببعض خيالات واهية لا يخفى وهنه على من له ادنى مسكة فليس ما توهموه قابلا للايراد والمنازعة وقد نبه على جملة من المناقضات
الواردة عليهم بعض الاجلة في محله ومنهم جماعة من الصوفية المدعين لاخذ العلوم من طريق الكشف والمشاهدة بعد الاتيان بالرياضات المقررة
فذهب الى عدم الاعتماد على العلوم النظرية البرهانية والقياسات اليونانية وادعوا انحصار العلم في العلوم الضرورية الحاصلة
باسبابها المعروفة او من طريق التصفية والمجاهدة فيشاهد النفس بجوهرها ما هو ثابت في الحقيقة على نحو مشاهدتها للامور الحسية وعلمه
بها بتوسط احدى الحواس الباطنة او الظاهرة بل العلم الحاصل بها اقوى منها بمراتب عديدة ومنهم جماعة من الاخبارية المدعين لانحصار مدارك العلم

اضيف عليه الالف غير مذكور في الاصل

او غير ذلك

بالاصل

بالأحكام في الأخبار المأثورة عن الأئمة ع وأول من أشار إلى ذلك المحدث الأمين الاسترابادي وقد ذكر ذلك في الفوائد المدنية قال في تعداد ما استدل به على انحصار الدليل فيما ليس من ضروريات الدين في السماع عن الصادقين ع الدليل التاسع مبني على مقدمة دقيقة شريفة تفطنت لها بتوفيق الله تعالى وهي أن العلوم النظرية قسمان قسم ينتهي إلى مادة هي قريبة من الإحساس ومن هذا القسم علم الهندسة والحساب وأكثر أبواب المنطق وهذا القسم لا يقع فيه الاختلاف بين العلماء والخطأ في نتائج الأفكار والسبب فيه أن الخطأ في الفكر إما من جهة الصورة أو من جهة المادة والخطأ من جهة الصورة لا يقع من العلماء لأن معرفة الصورة من الأمور الواضحة عند الأذهان المستقيمة والخطأ من جهة المادة لا يتصور في هذه العلوم لقرب مادة المواد فيها إلى الإحساس وقسم ينتهي إلى مادة هي بعيدة عن الإحساس ومن هذا القسم الحكمة الإلهية والطبيعية وعلم الكلام وعلم أصول الفقه والمسائل النظرية الفقهية وبعض القواعد المذكورة في كتب المنطق ومن ثم وقع الاختلافات والمشاجرات بين الفلاسفة في الحكمة الإلهية والطبيعية وبين علماء الإسلام في أصول الفقه والمسائل الفقهية وعلم الكلام وغير ذلك والسبب في ذلك أن القواعد المنطقية إنما هي عاصمة من الخطأ من جهة الصورة لا من جهة المادة وليست في المنطق قاعدة بها نعلم أن كل مادة مخصوصة داخلة في أي قسم من الأقسام ومن المعلوم امتناع وضع قاعدة يكفل بذلك ثم استظهر ببعض الوجوه تأييدا لما ذكره وقال بعد ذلك فإن قلت لا فرق في ذلك بين العقليات والشرعيات والشاهد على ذلك ما نشاهد من كثرة الاختلافات الواقعة بين أهل الشرع في أصول الدين وفي الفروع الفقهية قلنا إنما نشأ ذلك من ضم مقدمة عقلية باطلة بالمقدمة النقلية الظنية أو القطعية ومن الموضحات لما ذكرناه من أنه ليس في المنطق قانون يعصم عن الخطأ في مادة الفكر أن المشائيين ادعوا البداهة في أن تفرق ماء كوز إلى كوزين إعدام لشخصه وإحداث لشخصين آخرين وعلى هذه المقدمة بنوا إثبات الهيولى والإشراقيين ادعوا البداهة في أنه ليس إعداما للشخص الأول وإنما انعدمت صفة من صفاته وهو الاتصال ثم قال إذا عرفت ما مهدناه من الدقيقة الشريفة فنقول إن تمسكنا بكلامهم عليهم الصلوة والسلام فقد عصمنا عن الخطأ وإن تمسكنا بغيرهم لم نعصم عنه إلى غير ذلك مما ذكره في المقام والمستفاد من كلامه عدم حجية إدراكات العقل في غير المحسوسات وما يكون مباديه قريبة من الإحساس بل وفيما يقطع به على سبيل البداهة إذا لم يكن محسوسا أو قريبا منه أو لم يكن مما توافقت عليه العقول وتسالمت فيه الأنظار وقد استحسن ما ذكره غير واحد ممن تأخر عنه وممن نص عليه الفاضل الجزائري في أوائل شرح التهذيب قال بعد ذكر كلام الأمين بطوله وتحقيقه في المقام بمقتضى ما ذهب إليه فإن قلت قد عزلت العقل عن الحكم في الأصول والفروع فهل يبقى له حكم في مسئلة من المسائل قلت أما البديهيات فهي له وحده وهو الحاكم فيها وأما النظريات فإن وافقه النقل وحكم بحكمه قدم حكمه على النقل وحده أما لو تعارض هو والنقلي فلا شك عندنا في ترجيح النقل وعدم الالتفات إلى ما حكم به العقل قال وهذا أصل يبتنى عليه قواعد كثيرة ثم ذكر جملة من المسائل المتفرعة عليه ومقتضى كلامه حجية العقل في البديهيات وعدم حجيته في النظريات مطلقا مع معارضته للنقل فيرجح به على ما يعارضه من النقلي الآخر ثم إن ما عناه من البديهي غير واضح في المقام فإن عنى به البديهي في اعتقاد العاقل وإن لم يكن بديهيا عند غيره أو لا يعلم فيه حال غيره فهذا نقض في تحقيقه المتقدم وكذا فيما حكاه من كلام الأمين الذي هو عنده من التحقيق المتين بعدم حجيته وإن أراد به البديهي عند جميع العقلاء فهو مع أنه مما يتعذر العلم به إلا على سبيل الحدس الذي هو أيضا من العلوم النظرية المتوقف حجيتها على الاتفاق عليها عنده مدفوع بأن الاتفاق على الحكم بالبداهة لا يفيد الحكم بالقطع إلا من جهة توافق الأفهام واستنباط مطابقته للواقع من قبيل الاستنباط من الإجماع وإفادته العلم في الأمور العقلية محل إشكال وعلى فرضه فليس أقوى من سائر الضروريات فكيف يجعل معيارا للحجية غيرها من البديهيات وقد أفرط في ذلك صاحب الحدائق وقد حكى عنه كلاما مما ذكره في الأنوار النعمانية يشبه كلامه في شرح التهذيب واستحسنه إلا أنه صرح بحجية العقل الفطري الصحيح وحكم بمطابقته للشرع ومطابقة الشرع له ثم نص على أنه لا مدخل للعقل في شيء من الأحكام الفقهية من عبادات وغيرها ولا سبيل إليها إلا السماع عنهم لقصور العقل المذكور عن الاطلاع على أغوارها ثم قال نعم يبقى الكلام بالنسبة إلى ما لا يتوقف على التوقيف فنقول إن كان الدليل العقلي المتعلق بذلك بديهيا ظاهر البداهة كقولهم الواحد نصف الاثنين فلا ريب في صحة العمل به وإن كان غير ضروري فإن عارضه دليل عقلي آخر فإن تأيد أحدهما بنقلي كان الترجيح للمؤيد بالدليل النقلي وإلا فإشكال وإن عارضه دليل نقلي فإن تأيد ذلك العقلي أيضا بنقلي كان الترجيح للعقلي إلا أن هذا في الحقيقة تعارض في النقليات وإلا فالترجيح للنقلي وفاقا للسيد المحدث المتقدم وخلافا للأكثر هذا بالنسبة إلى العقلي بقول مطلق أما لو أريد به المعنى الأخص وهو الفطري الخالي عن شوائب الأوهام الذي هو حجة من حجج الملك العلام وإن شذ وجوده بين الأنام ففي ترجيح النقلي عليه إشكال

البحث الثاني في أصالة النفي وهي إنما تدعى في أمر وجودي حتى يتبين الخلاف وهي إما أن يكون ذلك الأمر الوجودي إما أن يكون تكليفا بالفعل أو بالترك أو يكون شيئا آخر غير الأمرين المذكورين وإنما يستتبع أحدهما كسائر الأحكام الوضعية ويطلق على الأولى أصالة البراءة وعلى الثانية أصالة الإباحة وعلى الثالثة أصالة العدم وقد يعمم الأخير للوجوه الثلاثة وقد يعمم الأولى للثانية لكون الحظر تكليفا ولا مشاحة في الاصطلاح ثم إن الأصل فيها إنما قد يؤخذ بمعنى الاستصحاب والأظهر بعد حمل إطلاق الأصل عليه بالخصوص من عدم إرادته في المقام لكونه دليلا برأسه مغايرا لأصالة البراءة والإباحة كما سيظهر الوجه فيه وقد يؤخذ بمعنى الراجح كما نص عليه جماعة وضعفه بعض الأفاضل بعد القطع بعدم كونه حقيقة فيه كما يعرف من عدم اطراده في الاستعمال بل والتزم في ثبوته [illegible] كما يظهر من ملاحظة الإطلاقات والمثال المذكور في كلامهم غير متعين للحمل عليه إذ ليس المناط في حجية الأصل المذكور حصول الظن كما يوهمه كلام بعضهم لما هو معلوم من الاحتجاج به في محل الشك والوهم أيضا وبالجملة فما أورده دليل شرعي على خلافه فتخصيصه بصورة الظن مما لا وجه له والقول بأن المقصود رجحان العدم في نفسه بمعنى أن الراجح في نظر العقل من الوجود والعدم هو العدم ومن الشغل والبراءة البراءة إلى غير ذلك فلا ينافي حصول الظن بخلافه من الخارج مدفوع بأن الرجحان حينئذ يكون شأنيا لا فعليا وهو مخالف لظاهر اللفظ مضافا إلى أنه لو أريد بالأصل هذا الرجحان لوجهه شأنية الظن مع عدم تحققه كما في كثير من موارد الاحتجاج به وإلا فلا ثمرة للحمل على المعنى المذكور ومن ثم تضعيف الوجه المذكور على أنه لا يظهر من شيء من الأدلة القائمة عليه اعتبار الرجحان في المقام فالأظهر أن المراد بالأصل هنا هو القاعدة المستفادة من الأدلة

والمقصود منها

والمقصود بالنفي في المقام ان تعلق بالتكاليف منتفاة بالنسبة الينا وعدم تعلقها بنا وبالنسبة الى غيرها البناء على عدمه والحكم بعدم ترتب شيء من الاحكام المتفرعة على وجوده فظهر انه لا ارتباط للاصل المذكور بالواقع ولا يدل على نفي الحكم في نفس الامر وانما يفيد نفي الحكم في الظاهر ولو فرض حصول ظن هناك بانتفائه كذلك في الواقع فهو من المقارنات الاتفاقية ولا مدخلية له في الحجية ولم يقم شيء من الادلة المذكورة على حجيته بتلك الملاحظة نعم على القول باصالة حجية الظن كما هو مختار بعض منا والمعروف من طريقة مخالفينا يمكن القول بحجيته وكانه الوجه فيما يستفاد من العلامة وغيره من اخذ الاصل فيه بمعنى الراجح غير انه لا ينحصر الاحتجاج به في الصورة المذكورة لما عرفت من جريانه عندهم في محل الشك وغيره ثم ان الفرق بينه وبين استصحاب حال العقل على ما قررنا ان الملحوظ في الاستصحاب استمرار حكم النفي بعد ثبوته اولا وهيهنا لا يلحظ ذلك اصلا بل يحكم بكون العدم اصلا حتى يثبت خلافه بالدليل نعم يصح الاستدلال بالاستصحاب في معظم موارده اذ كما قضت القاعدة بالبناء على النفي حتى يثبت الوجود كذا يستصحب العدم القديم حتى يتبين المزيل ولذا يجعل الاستصحاب من الادلة على اصالة البراءة والاباحة كما ستقرر القولية والفرق بين الاصل المذكور والقاعدة الاخرى المعبر عنها في كلامهم بان عدم الدليل دليل العدم ان تلك القاعدة انما تفيد انتفاء الحكم في الواقع ولذا خصها بعض المحققين بما يعم به البلوى اذ عدم وصول الدليل بعد الفحص دليل على انتفائه في الواقع وهو دليل على انتفاء الحكم في الشريعة اذ لو كان هناك حكم لبينه الشارع واما اصالة البراءة ونحوها فانما تفيد انتفاء الحكم بالنسبة الينا وان فرض ثبوته في الواقع وكان الاظهر اندراج ذلك في اصالة النفي بعد حمل النفي على الاعم من الواقع والظاهر بان يقال قضية الاصل النفي الواقعي مع انتفاء الدليل عليه بحسب الواقع والنفي في الظاهر مع انتفاء الوصول اليه في الظاهر وح ينبغي تعميم الحكم في تلك القاعدة بالنسبة الى ما علم البلوى وغيره فيقال ان عدم الدليل في الواقع دليل على عدم الحكم في الواقع ومنه في الظاهر دليل على عدمه في الظاهر فيرجع احدى القاعدتين الى الاخرى ولنفصل الكلام في الاصول الثلثة المذكورة برسم مقامات ثلثة المقام الاول في اصالة البراءة والمعروف من المذهب ثبوت الاصل المذكور بل لا يعرف فيه مخالف صريح بالبناء على الوجوب في ثبوت التكليف بامر وجودي من غير قيام دليل عليه سوى ما سنعرف من بعض كلمات الاخبارية بل عن المحقق في اصوله انه اطبق العلماء على ان مع عدم الدلالة الشرعية يجب بقاء الحكم على ما يقتضيه البراءة الاصلية وذكر في المعالم في عداد ادلة القائلين بحجية الاستصحاب ان العلماء متفقون على وجوب بقاء الحكم مع عدم الدلالة الشرعية على ما يقتضيه البراءة الاصلية ولم يذكر بعد ذلك ما يومى الى تامل منه في الاتفاق المذكور وقد حكى صاحب الحدائق مع انه من معظم الاخبارية الاتفاق على ما ذكر حيث قال في مقدمات الحدائق والدرر النجفية بعد ان قسم البراءة الاصلية فيهما الى قسمين احدهما انها عبارة عن نفي وجوب في فعل وجودي الى ان يثبت دليله بمعنى ان الاصل عدم الوجوب حتى يقوم عليه دليل وهذا القسم مما لا خلاف في صحة الاستدلال به والعمل عليه اذ لم يذهب احد الى ان الاصل الوجوب حتى يثبت عدمه لاستلزام ذلك تكليف ما لا يطاق واشار اليه في الاول الى غيره من الاخبار الدالة على انتفاء التكليف مع الجهل وقال ايضا في الدرر النجفية ان كان الحكم المطلوب دليله هو الوجوب فلا خلاف ولا اشكال في انتفائه حتى يظهر دليله لاستلزام التكليف بدون دليل الحرج وتكليف ما لا يطاق كما عرفت لا من حيث عدم الدليل كما ذكروا بل من حيث عدم الاطلاع عليه فلا تكليف الا بعد البيان والناس في سعة ما لم يعلموا كما اشار اليه في بعض الاخبار الاتية وقد ناقش فيه صاحب الفوايد المدنية بان التمسك بالبراءة الاصلية من حيث هي هي انما يجوز قبل اكمال الدين واما بعد كمال الدين وتواتر الاخبار عن الائمة الابرار صلوات الله عليهم اجمعين بان كل واقعة يحتاج اليها الامة الى يوم القيمة ورد فيها خطاب قطعي من قبله تعالى حتى ارش الخدش فلا يجوز قطعا وكيف يجوز وقد تواترت الاخبار عنهم عليهم الصلوة والسلام بوجوب التوقف في كل واقعة لم نعلم حكمها معللين بانه بعد ان كمل الدين لا يخلو واقعة عن حكم قطعي وارد من الله تعالى وبان من حكم بغير ما انزل الله فاولئك هم الكافرون ثم اقول هذا المقام مما زلت فيه اقدام اقوام من فحول العلماء فحري بنا ان نحقق المقام ونوضحه بتوفيق الملك العلام وديعة اهل الذكر فنقول التمسك بالبراءة الاصلية انما يتم عند الاشاعرة المنكرين للحسن والقبح الذاتيين وكذلك عند من يقول بهما ولا يقول بالوجوب والحرمة الذاتيين وهو المستفاد من كلامهم وهو الحق عندي على هذين المذهبين انما يتم قبل اكمال الدين لا بعده الا على مذهب من جوز من العامة خلو الواقعة عن حكم وارد من الله تعالى لا يقال بقي اصل اخر وهو ان يكون الخطاب الذي ورد من الله تعالى موافقا للبراءة الاصلية لانا نقول هذا الكلام مما لا يرضى به لبيب لان خطابه تعالى تابع للحكم والمصالح ومقتضيات الحكم والمصالح مختلفة الى ان قال لا يعلمها الا هو جل جلاله ونقول هذا الكلام في نظيره ان يقال الاصل في الاجسام تساوي نسبة طبايعها الى جهة السفل والعلو ومن المعلوم بطلان هذا المقام ثم اقول الحديث المتواتر بين الفريقين المشتمل على حصر الامور في ثلثة امر بين رشده وامر بين غيه وشبهات بين ذلك وحديث دع ما يريبك الى ما لا يريبك ونظايرهما اخرج كل واقعة لم يكن حكمها بينا عن البراءة الاصلية واوجب التوقف فيها ثم استشهد بكلام بعض العامة قال ثم اقول الاشتباه قد يكون في وجوب فعل وجودي وعدم وجوبه مثلا وقد يكون في حرمة فعل وجودي وعدم حرمته مثلا وقد جرت عادة العامة وعادة المتاخرين من علماء الخاصة بالتمسك بالبراءة الاصلية في المقامين ولما ابطلنا جواز التمسك بها لعلمنا بانه تعالى اكمل لنا ديننا ولعلمنا بان كل واقعة يحتاج اليها الامة الى يوم القيمة ويتخاصم فيها اثنان ورد فيها خطاب قطعي من الله تعالى خال عن معارض ولعلمنا بان كل ما جاء به نبينا ص مخزون عند العترة الطاهرة ولعلمنا بانهم ع لم يرخصوا في التمسك بالبراءة الاصلية فيما لم نعلم الحكم الذي ورد فيه بعينه بل اوجبوا التوقف في كل ما لم نعلم حكمه بعينه واوجبوا الاحتياط في بعض صوره فعلينا ان نبين ما يجب ان يعمل به في المقامين وسنحققه بما لا مزيد عليه في الفصل الثامن وقد ذكر هناك وجوب الاحتياط بالفعل فيما اذا ورد نص صحيح صريح في كون الفعل مطلوبا غير صريح في وجوبه وندبه اذا كان ظاهرا في الوجوب وكذا لو كان تساوي الاحتمالين ولو كان ظاهرا في الندب بنى فيه على جواز الترك وكذا فيما اذا كان بلغنا حديث ضعيف في الامر بشيء واحتج عليه بقوله صلوات الله عليه ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم وقوله ص رفع القلم عن تسعة اشياء من جملتها ما لا يعلمون قال ويفهم من هاتين الروايتين منضمتين وخرج عن تحتهما كل فعل وجودي لم نقطع بجوازه بالحديث المشتمل على حصر الامور في الثلثة الى اخر ما ذكره وانت تعلم ان قضية حجته المذكورة هو جواز الترك في صورة تساوي الاحتمالين ايضا لحصول الحجب وانتفاء العلم مع انه نص على خلافه ثم

نقول ان كان الظن حجة في المقام فلم يبعد مظنونية الدلالة لانه من موارد الشبهة والا فما الوجه في حكمه بوجوب الاحتياط اذا كان النص المفروض ظاهراً في الوجوب
دون ما اذا كان ظاهراً في الندب وكان النص واضح الدلالة لانه قاصر السند مع اشتراك الجميع في حصول الشبهة ليت شعري هل فرقه المذكور بنص من الائمة ع
او بمجرد الرأي وتشهي النفس ولو وجد عنده نص في ذلك لكان عليه ان يذكره في المقام ليكتفي به في تبيين المرام ثم انه ذكر بعد كلام له على جملة من المتأخرين في تكرار
لبعض المطالب المتقدمة نعم يمكن ان يوجه بناء على ما نقله في كتاب العدة رئيس الطائفة عن سيدنا الاجل المرتضى ره من انه ذهب الى ان في زمن الفترة الاشياء على
الاباحة بمعنى انه لم يتعلق بهم شيء من التكاليف الواردة التي خفي عليهم اذ تعلق التكليف يتوقف على بلوغ الخطاب عند الاشاعرة وعليه وعلى قطع العقل
بالحكم عند المعتزلة ومن وافقهم والمفروض انتفاء الامرين ان من لم يتفطن بحكم الله في واقعة لم يتعلق به ذلك الحكم لكن هذا خلاف قواعدهم لانهم لم يبنوا
فتاويهم على ان زمانهم زمان الفترة بل يقولون هكذا نزلت الشريعة وبين المقامين بون بعيد تعلقنا ذكره سهو بين فان احدا من اهل العلم لا يقول عند
انسداد الطرق باصالة البراءة عند العجز عن الادلة انه كذا نزلت الشريعة بل يجعلون ذلك قضية تكليفهم عند فقد الادلة كما يعرف من ادلتهم المذكورة ثم انه اختار
معذورية اهل الفترة قال وكل من علم اجمالا ولم يعلم تفصيلها او بعد العلم بالتفاصيل في امهات الاحكام مثل آلله اذن لكم ام على الله تفترون وعد عنده من
الايات لا يتجه لعله وقال ثم اعلم ان التمسك بما سماه المرتضى في زمن الفترة انما يجري في زمن الغيبة في سقوط وجوب فعل وجودي وفي الفتوى بسقوطه عنا
ما دمنا جاهلين متفحصين ولا يجري في سقوط حرمة لانا تلقينا القواعد الكلية الواردة عنهم ع المشتملة على وجوب الاجتناب عن كل فعل وجودي لم يقطع بجوازه
عند الله هكذا ينبغي ان يحقق هذا المبحث في آخر ما ذكره ولنعم خبيرا بان ظاهر كلامه الاخير الحكم بجواز نفي التكاليف المتعلقة بالافعال الوجودية ما لم يقم عليه دليل
وهو قول اصالة حجية البراءة حسب ما ذكرنا وعمدة الغرض من نقل اقاويله المذكورة الاشارة الى شدة اضطرابه في المسئلة وعدم استقامته على طريقة واحدة
مع دعوى قيام الدليل القاطع في كل واحد ثم انه قد حكى بعد ما نقلناه عنه ولا ما ذكره المحقق ره في اصوله من ان الاصل خلو الذمة عن الشواغل الشرعية فاذا ادعى
مدع حكما شرعيا جاز لخصمه ان يتمسك في انتفائه بالبراءة الاصلية فنقول لو كان ذلك الحكم ثابتا لكان عليه دلالة شرعية لكن ليس كذلك فيجب نفيه ولا يتم هذا
الدليل الا ببيان مقدمتين احديهما انه لا دلالة عليه شرعا بان يضبط طرق الاستدلالات الشرعية ويبين عدم دلالتها عليه والثانية ان يبين انه لو كان
هذا الحكم ثابتا لدلت عليه احدى تلك الدلائل لانه لو لم تكن عليه دلالة لزم التكليف بما لا طريق للمكلف الى العلم به وهو تكليف بما لا يطاق ولو كانت عليه دلالة
غير تلك الادلة لما كانت ادلة الشرع منحصرة فيها لكنا بينا انحصار الاحكام في تلك الطرق وعند هذا يتم كون ذلك دليلا على نفي الحكم والله اعلم ثم استحسن
الكلام المذكور واستجوده واثنى على المحقق ومدحه ثم قال وتحقيق كلامه ان المحدث الماهر اذا تتبع الاحاديث لم يعثر عنهم ع في مسئلة الطهور لو كان فيها حكم
مخالف للاصل لاشتهر لعموم البلوى بها واذا لم يظفر بحديث يدل على ذلك الحكم ينبغي ان يقطع قطعا عاديا بعدمه لان جما غفيرا من افاضل علمائنا اربعة آلاف منهم
تلامذة الصادق ع كما نقل عن المعتبر كانوا ملازمين لائمتنا عليهم السلام في مدة تزيد على ثلثمائة سنة وكان همهم وهم الائمة اظهار الدين عندهم وتأليفهم
كل ما يسمعون منهم في الاصول لئلا يحتاج الشيعة الى سلوك طريق العامة ولتعمل بما في تلك الاصول في زمن الغيبة الكبرى فان رسول الله ص والائمة ع لم يضيعوا من
كان في اصلاب الرجال من شيعتهم كما تقدم في الروايات المتقدمة ففي مثل تلك الصورة يجوز التمسك بان نفي ظهور الدليل على حكم مخالف للاصل دليل على عدم
ذلك الحكم في الواقع الى ان قال ولا يجوز التمسك به في غير المسئلة المفروضة الا عند العامة القائلين بانه ص اظهر عند اصحابه كل ما جاء به وتوفرت الدواعي على
حملته جمعه واخذه ونشره وما خص احدا بتعليم شيء لم يظهره عند غيره ولم يقع بعده ص فتنة اقتضت اخفاء ما جاء به انتهى كلامه وهذا صريح في التفصيل في اجراء الاصل
بين عام البلوى وغيره وظاهره عدم الفرق في ذلك بين اصالة البراءة والاباحة وغيرهما فحكم بحجيته في الاول دون الاخير ولا يذهب عليك ان كلام المحقق هنا
بعيد الانطباق على ما فهمه بل هو كالصريح في حجية اصالة البراءة مطلقا في نفي التكليف عنا بعد الفحص واستقصاء الادلة بحسب الوسع والحاصل ان الفقيه بعد ان
ضبط طرق الاستدلالات الشرعية وبين عدم دلالتها عليه بنى على مقتضى اصالة البراءة ان لا تكليف عليه سواء كان هناك تكليف في الواقع اولا وليس غرضه
الحكم بانتفاء الحكم واقعا عند انتفاء الدليل عليه بحسب الواقع كيف ولا اشارة في كلامه الى اعتبار عموم البلوى في المقام حتى يمكن حمل كلامه عليه مع ان في كلامه
ما يدل على خلافه حيث قال لو لم يكن عليه دلالة لزم التكليف بما لا طريق له فان قضية ذلك ارتفاع التكليف مع عدم وصول المجتهد اليه بعد بذل وسعه
فحمله القضايا المذكورة على خصوص عام البلوى مما لا وجه له اصلا وكيف كان فكلامه المنقول من اوله الى آخره مبنية على الغفلة عما هو محل الكلام في المسئلة
فتوهم ان القائل بحجية اصالة البراءة يجعلها دليلا شرعيا على ثبوت الحكم في الواقع وطريقا يتوصل بها الى معرفة الحكم الثابت في نفس الامر ويجوز الحكم ثم ثبوته
على الوجه المذكور فانكره عليهم ذلك وبين انه لا ملازمة بين اصالة البراءة وما حكم به الشرع في الواقع فكيف يمكن كشفه عنه وان انه انما يتخيل وجوب بيان الاحكام
على النبي والامام ع وكان الحال فيما تعم به البلوى قاضية بوصول البيان الينا لتوفر الدواعي عليه كان عدم وصول ذلك الينا كاشفا عن عدم وجوده في الواقع
الكاشف عن انتفاء الحكم كذلك فلذا اعترف بحجيته بالنسبة اليه دون غيره وقد عرفت مما اشرنا اليه ان الكلام في المقام في حجية اصالة البراءة انما هو بالنسبة
الى الظاهر دون الواقع والمقصود منه معرفة سقوط التكليف بالنسبة الينا من غير ملاحظة لانتفائه بحسب الواقع اذ لا فائدة يعتد بها في معرفة ذلك بعد معرفة
التكليف كيف ومعظم ادلة الفقه انما يثبت ما كلفنا به في ظاهر الشريعة من دون اثبات الواقع لوضوح كون معظم الادلة مما لا دلالة فيها على الواقع اقصى ما في
المقام ان يفيد بعضها ظنا به ومن البين ان الظن نفسه لا يعقل ان يكون طريقا مثبتا للواقع حتى يصح الحكم بكونه الواقع فضلا عن كونه جائزا في الشريعة
او منهيا عنه غاية الامر انه مع قيام الدليل على حجيته في ظاهر الشريعة يصح الحكم على مؤداه ثبت بثبوت ذلك الحكم وذلك انما يترتب على قيام الدليل المذكور ولا اعتبار
في ذلك الظن المفروض سواء انيط به الحجية اولا اذ من البين ان الظن ليس الا بلا ان يجعل سبيلا الى الواقع على سبيل البت وانما يكون سبيلا اليه على سبيل
الظن وهو مما لا يترتب عليه فائدة ولا منع في الشريعة انهم من الحكم بكون المظنون ذلك ظنا غير معتبر وان كان حاصلا من قياس او استحسان او موقوفا بها
قررنا ان المقصود في المقام هو بيان حجية الظن وجواز الاعتماد عليه في ظاهر التكاليف ح فلا مدخل لاكمال الدين وثبوت الحكم مخزونا عند الائمة ع في كل واقعة

نذو في الاصل

في دفع الاصل المذكور ولا ارتباط بينهما نفيا ولا اثباتا بوجه من الوجوه كيف ويصح الحكم بانتفاء التكليف عنا مع العلم بحصوله واقعا على سبيل الاجمال
كما اذا كلفنا بمجمل ولم يتمكن من بيانه في تمام الوقت ولم يمكن تحصيله على سبيل الاحتياط فكيف مع عدم العلم به وعدم قيام دليل على ثبوته بالجملة غاية ما يلزم
مما ذكره على فرض تسليمه عدم امكان تحصيل الحكم الواقعي من جهة الاصل المذكور وهو كما ترى غير ما هو بصدده في المقام نعم لو عممنا الاصل المذكور بحيث
يندرج فيه عدم الدليل الذي جعلوه دليلا اخر على عدم الحكم كما اخترناه كان ناظرا في بعض صوره دليلا على انتفاء الحكم الواقعي حسبما سلمه المعترض
المذكور واستحسنه على ان في دلالة الشرع على انتفاء الحكم في الواقع ايضا اشكالا اذ قد يكون انتفاء الحكم منوطا بمصالح تقتضيه كما يستفاد من الاخبار وتشير
اليه ما ورد في الاخبار من ان علينا السؤال وليس علينا الجواب فغاية الامر في هذه الصورة ايضا الحكم بانتفاء التكليف عنا كما في الصورة الاخرى وكيف
كان فلا مانع من اجراء الحكم على صورة البت في الصورتين كما هو الشأن في سائر الادلة الظنية التي ثبت لنا تعبدنا بها في الشرع مع عدم كشفها عن الواقع على سبيل
اليقين كيف وصريح كلامه تسليم جواز الحكم على سبيل البت في الصورة الاخيرة وقد علمنا انتفاء دلالته على الواقع ايضا فان كان كلامه المذكور مبنيا على
دلالته على انتفاء الحكم في نفس الامر فهو من الحشو الخطأ وان كان ذلك عنده كاشفا عن رضا الامام بالترك فالمفروض في المقام بعد انسداد الطريق وجب
ما استنهضه من الادلة على الاصل المذكور وقد اعترف به في بعض صوره كما عرفت ومع الغض عن ذلك والذي نصبه الدليل في سائر الادلة على جواز
الحكم كذلك وعدم قيام ما في المقام فقد عرفت انه لا ثمرة يعتد بها في المناقشة المذكورة بعد الحكم بالاعتماد عليه في ارتفاع التكليف في الظاهر حتى يحتاج الى
اطالة الكلام والمبالغة في الرد على من اختاره في المقام كما لا يخفى ومن اعجب العجب ما وقع من صاحب الحدائق في المقام حيث ادعى دعوى الاتفاق على الاصل
المذكور في كتابيه المذكورين كما تقدم الاشارة اليه ثم نقض فيهما ايضا عند ذكره مسئلة الاحتياط على وجوب الاحتياط فيما اذا تردد المكلف في الحكم اما لتعارض
ادلته او لتشابهها وعدم وضوح دلالتها او لعدم الدليل بالكلية بناء على نفي البراءة الاصلية او لحصول الشك في اندراج بعض الافراد تحت بعض
الكليات المعلومة الحكم او نحو ذلك ثم ذكر ايضا في مثال الاحتياط الواجب المتعلق بالفعل ما اذا اشتبه الحكم من الدليل بان تردد بين احتماله الوجوب
والاستحباب فالواجب هو التوقف في الحكم والاحتياط بالاتيان بذلك الفعل ومن يعتمد على اصالة البراءة يجعلها هنا مرجحة للاستحباب وفيه اولا
ما عرفت من عدم الاعتماد على البراءة الاصلية في الاحكام الشرعية وثانيا ان ما ذكروه يرجع الى ان الله تعالى حكم بالاستحباب لموافقة البراءة الاصلية ومن
المعلوم ان احكامه تعالى تابعة للحكم والمصالح المنظورة له تعالى وهو عالم بها ولا يمكن ان يقال مقتضى المصلحة البراءة الاصلية فانه رجم بالغيب وجرأة بلا
ريب ومن هذا القسم ايضا ما تعارضت فيه الاخبار على وجه يتعذر الترجيح فيها بالمرجحات المنصوصة فان مقتضى الاحتياط التوقف في الحكم ووجوب
الاتيان بالفعل متى كان مقتضى الاحتياط ذلك فان قيل ان الاخبار في الصورة المذكورة قد دل بعضها على الارجاء وبعضها على العمل من باب التسليم قلنا
هذا ايضا من ذلك فان التعارض المذكور مع عدم ظهور مرجح لاحد الطرفين ولا وجه يمكن الجمع به بينهما مما يوجب دخول الحكم المذكور في المتشابهات
المأمور فيها بالاحتياط ومن هذا القسم ايضا ما لم يرد فيه نص من الاحكام التي لا تعم بها البلوى عند من لم يعتمد على البراءة الاصلية فان الحكم فيه كما ذكرنا
في مسئلة البراءة الاصلية انتهى وانت خبير بان الصور المذكورة في كلامه مما لم يقم في شيء منها دليل على وجوب الفعل فيندرج الجميع فيما قرره اولا من
البناء على البراءة الاصلية في نفي الوجوب من فعل وجودي الى ان يثبت خلافه وقد ذكر انه لا خلاف في صحة الاستناد اليه فكيف يحكم هنا بوجوب مراعاة الاحتياط
بالاتيان بالفعل فالتناقض واضح وكلامه هنا موافق لما ذكره المحدث المذكور بل مأخوذ منه وقد اتضح فساده بما قررناه وبما يأتي الاشارة اليه من الادلة
على الاصل المذكور وفي الاخبار التي اشار اليها في المقام المتقدم كفاية في ابطال الحجج ثم انه قد تلخص مما قررناه ذهاب الفاضلين المذكورين ومن يتبعهما الى
لزوم مراعاة الاحتياط بالاتيان بالفعل مع دوران الامر بينه وبين الوجوب وعدمه وهذا القول وان لم يعرف لاحد من الاصحاب بل قد عرفت حكاية جماعة
على عدم وجوبه الا ان اهمل ذكرها خلافا في وجوب الاحتياط وحكي في المعالم عن جماعة القول به ... وقضية ذلك عدم جواز الاعتماد على اصالة البراءة
الا انه لا يعرف كون القائل المذكور من الاصحاب نعم يوجد في كلمات جماعة من الاصحاب التمسك بطريقة الاحتياط وذلك يومي الى مراعاته عندهم الا ان
كثيرا من تلك المقامات مما ثبت فيه التكليف على سبيل الاجمال وهو غير ما نحن بصدده الان والبناء فيه هناك على وجوب الاحتياط غير بعيد كما سيأتي
الاشارة اليه ولو وجد منهم احتجاج بالاحتياط في غير هذا المقام فيمكن ان يكون ذلك لتشييد المرام لاختلاط الادلة بالمؤيدات في كلماتهم او في
مقام المناظرة مع من يقول بوجوبه وكيف كان فكلماتهم في كتبهم مشحونة بالاحتجاج باصالة البراءة بحيث لا يخفى على من راجع كتبهم وحيث ان المسئلة
وان كانت غنية عن التعرض لبيانها واطالة الكلام في حجيتها الا انها لما صارت محلا للمناقشة لجماعة فبالحري ان نشير الى ادلتها في الجملة اما الكتاب فيمكن
الاستناد فيه الى عدة آيات كقوله تعالى وما كان الله ليضل قوما بعد اذ هديهم حتى يبين لهم ما يتقون وقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا ما آتيها ونحوهما
مما سيأتي الاشارة اليها والى ما فيها من المناقشة عند بيان اصالة الاباحة واما السنة فاخبار كثيرة دالة على ذلك منها ما رواه الشيخ في ... عن الصادق انه
قال كل شيء مطلق حتى يرد فيه نص فانه يعم الامر والنهي ومنها الحديث المشهور رفع عن امتي ... وسيأتي الكلام في بيان دلالتهما مع سائر الاخبار الدالة على
التكليف عن الجاهل ويشهد له ايضا ما دل على حجية الاستصحاب اذ البراءة القديمة ثابتة من غير شك فيستصحب وقضية ذلك البناء على البراءة حتى
يثبت الشغل فيكون ذلك من الادلة على الاصل المذكور كما اشرنا اليه واما الاجماع فقد عرفت الاجماعات المحكية عليه سيما من الاخبارية وهو ايضا من ملاحظة
الكتب الاستدلالية وجريان الطريقة عليه خلفا بعد سلف من عصر الائمة عليهم السلام بل الظاهر ثبوته في الصدر الاول ايضا فان اهل البلاد النائية ما كانوا على
مراعاة الاحتياط في جميع افعالهم بالمواظبة على جميع ما يحتملون وجوبه الى ان يأتي نص على عدمه بل من البين انهم ما كانوا يحكمون على شيء بحكم الا بعد
قيام البينة عليه ونهوض الحجة به كما لا يخفى على من تأمل في طريقتهم وفي الاخبار المتقدمة اشارة اليه واما العقل فانه تعالى لما بعث الانبياء ونصب الاوصياء
لتبليغ الاحكام وارشاد الانام الى مسائل الحلال والحرام فاذا لم يحصل التبليغ بوجوب شيء والتكليف به دل ذلك على انتفاء وجوبه اذ لو وجب لكان تقصيرا

في الاصل بعد لفظ جماعة بياض وينبغي ان يكون لفظ فيه لفظ الاجماع

علمه في الاسئلة المرضية

منه

الحكمة الباعثة على بعث الرسل لتبليغ الحكم هذا اذا انتفى البيان من اصله واما اذا انتفى الوصول اليه فقد يتخيل ان الامر بعكس ذلك اذ قضية نفى الضرر
وجوب الاحتياط فيما يحتمل فيه الوجوب اذا انتفى فيه احتمال المنع كما هو مورد البحث ويدفعه ان البناء عليه قد يقضى بلزوم العسر والحرج الشديد الذى
لا يوافق طريقة اللطف سيما بعد العلم بكون الشريعة سمحة سهلة بل قد يؤول الامر الى التكليف بغير المقدور لتكثر الاحتمالات وترجيح بعضها على بعض
ترجيح من غير مرجح فبملاحظة ذلك يقطع العقل بانتفاء التكليف ويرد عليه انه لو تم ذلك فانما يتم فيما اذا كانت الاحتمالات كثيرة غير محصورة واما اذا
انحصرت في امور عديدة لا حرج في الاتيان بها فلا وهذا انما حاصل في الاغلب لقيام الاجماع وغيره من الادلة على انتفاء احتمال الوجوب في معظم الافعال فما
يحتمل وجوبه ما لم يقم دليل على انتفاء الوجوب فيه امور عديدة يمكن مراعاة الاحتياط فيها مع التفرع عن الادلة المتقدمة فينبغى القول بوجوب الاحتياط نظرا الى
حكم العقل نعم اذا لوحظ دلالة الشرع على سقوط التكليف ح فلا كلام وما ذكر من الوجوه فاثباته بالاحتمال غير جار في المقام لما عرفت من الفرق نعم ان
فرض عدم انحصار الامر في المقام كما قد يتفق بالنسبة الى من بعد عن بلاد الاسلام بحيث لا يقدر على معرفة الاحكام وكان بناؤه على مراعاة الاحتياط مستلزما
او مستعسرا جدا بحيث يقطع العقل بعدم ابتناء الشريعة عليه كان ما ذكر من حكم العقل متجها واما في غيره فالقول باطلاق استقلال العقل بنفى التكليف
بعيد جدا وقد ظهر بما قررنا انه استند ما ذكره بعض الافاضل في تقرير الدليل المذكور من ان الاصل الذى لا زال عليه الائمة قبل ثبوت التكاليف هو البراءة
لو لم يكن على ذلك لكانت على الاشتغال وهو الحرج العظيم الذى دلت على نفيه الاية والرواية ومتى ثبت الاصل المذكور لم يحتج في التعلق به الى حجة لاستمراره كما
اصل الاباحة والطهارة والعدم فلا يحتاج في اجراء هذه الاصول الى اكثر من اثباتها لانه اعتبار ان الاصل البراءة ولا يثبت ما تم ما ذكروا والا فلا يوجب الخروج عن
مقتضاها بمجرد الاحتمال ما لم يقم دليل شرعى على خلافه واما اذا كان ثبوته بحجة خاصة كما في المقام اذ لم يكن ثبوته الا لمجرد الحرج والضيق لحدا نبهن غير المحصور
وما هو بمنزلته كما هو المفروض فلا يتأيد دوام ثبوت الاصل المذكور بمدار حصوله فلا يمكن الحكم بثبوت الاصل المذكور مع زوال الحرج بل لا بد اذن من ملاحظة
العقل في تلك الحال وقد عرفت ان قضية العقل ح مراعاة الاحتياط لعدم احتمال الضرر الباعث على الخوف ومنه ان جرى في الصورة المتقدمة الا ان اشتماله
هناك على الضيق والحرج قد قضى بعدم لزومه القاضى بزوال الخوف وما قد يقال من ان التكليف مع العلم ان من المقرر في الاذهان ان لا تكليف الا بعد البيان
مدفوع بان مرادنا به انتفاء التكليف بالشىء الا بعد بيانه كونه مامورا به بحسب الواقع فهو مم ودعوى استقلال العقل بقبح التكليف من الواضح
ايجاب العقل للاجتناب من كثير من المشتبهات وان اريد به ان التكليف مع العلم بلزوم الاقدام والا فلو فرض من باب الاحتياط فلم والمفروض من ان المقام من الاصل فالمقام ثبوت العلم
فالمسلم من بطلان التكليف قبل البيان ما اذا كان المكلف غافلا بالمرة او متفطنا غير عالم بلزوم الاقدام او المنع فهو الظ ولو من باب الاحتياط ودفع الضرر
المخوف سواء تعلق بتعين عدم وجوب الاقدام في الواقع ليقينا بعض الشبه القاصية بعد بذل وسعه ولم يعلم وجوب الاقدام في الظ كما اذا لم يكن المقام
مقام الخوف لسقوط الاحتمال في نظر العقل كما في بعض الفروض وان قارن وجوده في الواقع واما مجرد الجهل بالحكم الواقعى فغير مانع من التكليف كما هو ظ مما
قررنا فتحصل مما ذكرنا ضعف الحكم بكون البراءة عقلية بعد ورود الشرع اينما على سبيل الاطلاق بل هى عقلية في بعض الوجوه وشرعية في بعضها
ما تقدم ثم اعلم ان ما ذكرنا من البناء على اصالة البراءة فيما اذا تعلق الشك بنفس التكليف واما اذا كان تعلق بخصوصية المكلف به فلا وجه لحجة بان الاصل
المذكور فيه على كل من الوجوه وتفصيل الكلام ان ما تعلق به التكليف قد لا يتعين عند المجتهد فيكون دائرا بين امرين او امور عديدة يتعذر عليه تعيينه
بعد بذل وسعه وقد يتعين للمكلف عنده الا انه يتعذر عليه تفسيره وتعيين حقيقته على كل منهما فاما ان يندرج احد الوجهين او الوجوه في البيان
او لا ثم مع تكثر الوجوه اما ان ينحصر الاحتمالات بحيث يمكن اليقين بالامتثال بالجميع اولا وتوضيح الحال فيها انه اذا دار التكليف بين امرين غير متناقضين
او امور مختلفة كلها مع امكان الاتيان بالجميع قضى ذلك بلزوم الاتيان بها اجمع لاقتضاء اليقين بالشغل اليقين بالفراغ ولا يحصل الا بالتكرار
والاتيان بجميع المحتملات واحتمال سقوط التكليف بمجرد ذلك مع كونه خلاف الاصل مما لا وجه له لامكان تفريغ الذمة بما قلنا ومع القول ببقاء التكليف
لا وجه للترجيح مع انتفاء المرجح ولا التخيير فيتعين طريق الجمع المحصل لليقين بالفراغ وكذا الحال اذا تعين المتعلق لكن طرأه الاجمال ودار بين الامرين
او امور كذلك واذا لم يمكن من تحصيل اليقين بالفراغ لعدم انحصار الوجوه المحتملة فيما تعلق به التكليف فلا سقوط للتكليف لعدم امكان الاتيان
بالجميع والاقتصار على البعض غير مفيد فهو بمنزلة الجهل باصل التكليف اذ لا فائدة في معرفته كذلك لانتفاء طريق للمكلف الى معرفة الواجب التكليف به من قبيل التكليف
بغير المقدور والاتيان بما يحتمل كونه الواجب بوجه تفريغ الذمة عنه فاصالة البراءة هنا قاضية بسقوط التكليف عنه وان علم بحصوله في الجملة وكذا الحال في
التكليف بالمجمل اذا دار بين امور كثيرة حسبما ذكرنا واما اذا دار التكليف في التفسير بين امرين او امور متداخلة فهل يؤخذ بالاقل وينفى الباقى بالاصل
او لا بد من الاتيان بما يحتمل جزئيته وشرطيته ان لم يكن هناك احتمال المانعية والاكثر العمل مع امكان تحصيل العلم بترجيحات وتحقيق الكلام
فيها ان الفعل اما ان يكون بعض اجزائه منوطا بالباقى بحيث لو نقص شىء منها كان الفعل كعدمه ولم يحصل الامتثال بالقدر الباقى اصلا او لا يكون
كذلك بل يحصل الامتثال على قدر ما اتى منه غاية الامر عدم حصول الامتثال بالباقى اذا فرض ثبوت التكليف بالزايد والكلام هنا في مقامين الاول فيما اذا
لم يكن التقييد منوطا بالاجتماع والظاهر ان الاصل هنا في نفى الزايد سواء كان التكليف من اصله دائرا بين الوجهين او الوجوه وتعلق بكلى معلوم على سبيل
الاجمال صادق على جميع مراتبه قد شك فيما اشتغلت الذمة به كما اذا علم التكليف باداء الدين ودار بين الاقل والاكثر مع صدق الدين على القليل والكثير
او تعلق بمجمل ودار ذلك المجمل بين الزايد والناقص اما للشك في وضعه للاقل او الاكثر او لعدم الاجمال في تلك الواقعة كما اذا علم انه كلف باداء الفيئة
وهى دائرة بين الاقل والاكثر مع عدم الاشتراك بينهما في الاسم والوجه في ذلك ان القدر المتيقن من التكليف في الوجوه المذكورة هو اشتغال الذمة بالاقل والزايد
غير معلوم فينفى بالاصل والحاصل انه يدور الامر في الزايد بين البراءة والشغل فيرجح جانب البراءة على مقتضى الاصل المذكور فان قلت انه مع العلم
بحصول التكليف ودورانه بين الوجهين يدور التكليف بين امرين وجوديين ولا اقتضاء للاصل في تعلقه بشىء منهما الا انه لو دار التكليف بين نوعين

وكان احدهما

وكان احدهما اقل جزء من الآخر لم يصح الحكم بالاشتغال به عملا بالاصل قلنا ليس المقصود في المقام اقتضاء الاصل تعلق التكليف بالاقل لوضوح استواء
نسبتهما الى الاصل بل الغرض ان التكليف بالاكثر قاض باشتغال الذمة بالاقل من غير عكس فالاشتغال بالاقل ثابت على الوجهين معلوم على التقديرين
بخلاف الاكثر فينفى بالاصل ويحكم ببراءة الذمة عنه شرعا فيرجع الامر الى وجوب الاقل خاصة في ظاهر الشرع وبما قررنا يندفع ما قد يقال فيما اذا تعلق التكليف
هناك انما هو مؤدى اللفظ ومدلوله بحسب الوضع مثلا ومن البين عدم جريان الاصل في تعلق الوضع بالاقل فكيف يحكم بانه الواجب والحاصل ان
الحكم بكون الواجب هو الاقل متلازم مع الحكم بالوضع له اذ المفروض القطع بكون المكلف به هو موضوع اللفظ لا غيره فاذا لم يثبت ذلك بالاصل
لم يثبت الآخر ايضا لما عرفت من ان الحكم بوجوب الاقل قد يكون من جهة الحكم بكونه المراد من اللفظ وقد يكون من جهة انه المتيقن اذا دار مع الشك في
الزائد عنه مما لا يجري فيه الاصل هو الاول وهو متلازم مع الوضع في المقام واما الثاني فلا دلالة له فيه على ما هو المراد من اللفظ بحسب الواقع وانما
ينتفي منه ما هو التكليف في ظاهر الشريعة ولا ربط له لذلك بما وضع له اللفظ واستعمل فيه كما لا يخفى وما قد يتوهم من انه بعد ثبوت اشتغال الذمة وحصول
الاجمال في متعلق التكليف يجب مراعاة الاحتياط لاقتضاء اليقين بالشغل اليقين بالفراغ مدفوع بان الشغل اليقيني انما يحتاج الى اليقين بالفراغ على
مقدار اليقين بالاشتغال ولا يقين هنا بالاشتغال بما يزيد على الاقل حتى يستدعي اليقين بالفراغ وما قد يتوهم من عدم جريان البيان المذكور في الوجه
الاخير لحصول الاشتغال هناك بمؤدى اللفظ ولا يقين هناك بالفراغ الا بالاتيان بجميع المحتملات بل ولا في الوجه الاول لدوران التكليف هناك بين احد
الوجهين ولا يحصل اليقين بالفراغ باداء الاقل غاية الامر جريانه في الوجه الثاني اذ القدر المتيقن هناك من الاشتغال بذلك الكلي هو الاقل فينفى الزايد
بالاصل ولا حاجة معه الى اليقين بالفراغ مردود بانه لما كان مؤدى اللفظ في الوجه الاخير واحد الوجهين او الوجوه في الوجه الثاني مبهما غير معلوم لم يحصل
من العلم بتعلق التكليف بهما الا اليقين بالاشتغال بالاقل اذ هو القدر الثابت من الاشتغال والاشتغال بما يزيد عليه غير معلوم فيدور الامر بين حصول الشغل
وعدمه وقد تقدم تقديم البراءة حتى يتبين الاشتغال وبالجملة ليس المقصود ان المراد من ذلك المجمل هو الاقل بالخصوص بل المراد انه لا يحصل من التكليف
بذلك المجمل علم باشتغال الذمة بما زيد على الاقل فينفى الزايد بالاصل المذكور فيكون الواجب علينا بعد دفع الزايد بالاصل هو خصوص الاقل فليتدبر جيدا
هذا بالنسبة الى اجراء الاصل في الاجزاء واما بالنسبة الى الشرايط فان قام هناك اطلاق صح نفي الاشتراط من جهته ويصح التمسك هناك باصالة عدم
التقييد مع حصول الاجمال فلا يصح الاستناد في نفيه الى اصالة البراءة بل لا بد من مراعاة الاحتياط حسبما ياتي بيانه في المقام الثاني والقائل بجريانه
هناك يقول به في المقام ايضا وسياتي تفصيل القول فيه المقام الثاني فيما اذا كانت الصحة منوطة بالاجتماع وكان انضمام كل جزء الى الآخر معتبرا في تعلق
الحكم وح ففي الاقتصار على المتيقن ودفع المشكوك بالاصل وعدمه وجهان ومن هنا وقع النزاع المعروف بين المتاخرين في اجراء الاصل في اجزاء العبادات
المجملة وشرايطها المشكوكة فذهب جماعة منهم الى جريان الاصل في ذلك فجعلوا اجزائها فيها كاجزائها في التكاليف المستقلة من غير فرق ومنع آخرون
حينئذ واوجبوا مراعاة الاحتياط في ذلك وحكموا بان ما شك في جزئيته او شرطيته فهو جزء وشرط يعنون بانه في حكم الجزء والشرط في توقف الحكم بالصحة على
الاتيان به لا انه جزء او شرط بحسب الواقع كما قد يتوهم ولما لم تكن المسألة في كتب الاصحاب معنونة ما عدا جماعة من متأخري المتاخرين اختلف النسبة في المقام
فقد عزى بعض من القائلين بالاول ذلك الى ظاهر كلمات الاوائل والاواخر واستظهر نفي الخلاف فيه وبعض من يقول بالثاني عزاه الى اكثر الاصحاب لما يرى
في كلماتهم من الاستناد في ذلك الى اصالة البراءة تارة والاحتياط اخرى وكيف كان فالاقوى هو الثاني ويدل عليه وجوه الاول انه اذا تعلق الامر بطبيعة كما هو
المفروض فقد ارتفعت البراءة السابقة وثبت اشتغال الذمة بها قطعا الا انه يدور الامر بين الاشتغال بالطبيعة المشتملة على الاقل والمشتملة على الاكثر
وليست المشتملة على الاقل مندرجة في الحاصلة بالاكثر كما في مسألة الدين فان اشتغال الذمة هناك بالاكثر قاض باشتغالها بالاقل لعدم ارتباط ما
بين الاجزاء بخلاف المقام اذ المفروض ارتباط بعض الاجزاء بالبعض وقضاء زوال كل جزء منها بزوال الكل وكونها في حكم العدم الصرف والقول بان التكليف
بالكل قاض بالتكليف بالجزء قطعا بخلاف العكس لا يثمر في المقام اذ القدر المعلوم من ذلك تعلق التكليف التبعي بالجزء في ضمن الكل الا ان يتعلق
به تكليف على الاطلاق ولو انفصل عن بقية الاجزاء نعم لو قام الدليل على عدم ارتباط بين الاجزاء في التكليف وعدم اعتبار الماهية المجموعية فيه
صح ذلك والمفروض في محل البحث قيام الدليل على العكس فضلا عن عدم قيامه على اطلاق التكليف ثم نقول ان التكليف بالطبيعة المشتملة على
الاكثر لا يقضي باشتغال الذمة بالمشتملة على الاقل حتى انه اذا اتى بالاقل حصل به الفراغ على حسبه ليدور الامر في الباقي بين حصول التكليف به وعدمه
ليرجح الحكم بالبراءة وعدم التكليف بعده وان الامر في الباقي بين اشتغال الذمة وبراءته وحصول التكليف وعدمه كما يتم ذلك فيما اذا دار التكليف
بين الاقل والاكثر في غير المرتبط الاجزاء كما مر اذ قد عرفت ان التكليف بالاكثر لا يقضي باشتغال الذمة بالاقل كذلك بوجه من الوجوه بل الاتيان به
ح كعدمه فاشتغال الذمة ح دائر بين طبيعتين وجوديتين لا يندرج احدهما في الآخر وان اشتمل الاكثر على اجزاء الاقل لما عرفت من عدم الملازمة
بين الامرين ح لا وجه لاجراء اصل البراءة او العدم في تعيين احد الوجهين اذ مورد ذينك الاصلين دوران الامر بين البراءة والشغل ووجود
الشيء وعدمه لا ما اذا دار الامر بين الاشتغال باحد الامرين او وجود احد الشيئين كما هو المفروض في المقام فان قلت ان التكليف بالاكثر في المقام قاض
بالتكليف بالاقل في الجملة فيصدق ثبوت الاشتغال به على طريق اللابشرط وح فيدور الامر في الزايد بين البراءة والشغل وحصول التكليف به وعدمه فينفى
بالاصل قلت ليس التكليف بالاقل ثابتا على طريق اللابشرط ليكون ثبوته التكليف على نحو الاطلاق بل ثبوته هناك على سبيل الاجمال والدوران
بين كونه مطلوبا بذاته وتبعا للكل في ضمنه فعلى الاول لا حاجة الى اعمال الاصل وعلى الثاني لا يعقل اجراؤه فيه والقول بان المقصود بالاصل نفي الحكم
في الظاهر بعد دوران الامر بين الثبوت وعدمه والا فهو في الواقع اما ثابت لا مسرح فيه للاصل او منفي لا حاجة اليه فلو كان ذلك مانعا عن جريانه لجرى
في ساير المقامات مدفوع بانه بعد العلم باشتغال الذمة بمقدار مخصوص بحيث يعلم اذا دار على كل حال لا تأمل في اجراء الاصل فيما زاد عليه وبعد تمام

دليل

دليل يمكن الركون اليه من غير فرق بين ما اذا تعلق التكليف بمجمل وكان ذلك هو القدر المتيقن منه او بمبين وشك في تعلق التكليف بما زاد عليه
واما اذا لم يتعين القدر المذكور لتعلق التكليف ودار الامر بين تعلق التكليف بخصوصه او بما يزيد عليه بحيث لا يكون القدر المذكور مطلوبا بنفسه
اصلا بل مطلوبا بطلب الكل في ضمنه فلا شك ان التكليف اذن بين طبيعتين مختلفتين غاية الامر ان يكون احدهما اقل جزءا من الآخر فان ذلك بمجرده
لا يقضي بترجيح الاقل كما لا يخفى وملاحظة اجزاء احدهما في الآخر غير مجد فيه بعد فرض عدم قضاء الامر بالكل بمطلوبية الجزء الا في ضمنه فلا يقين اذن
باداء الاقل لو اتى به على انفراده كما في غير المشاركين في الجزء والحاصل ان الاصل انما يقضي بنفي التكليف لا ثبوته وليس في الفرض المذكور دليل على ثبوت
التكليف بالاقل حتى ينفي ما عداه بالاصل لما عرفت من الاجمال وبملاحظة ما قررنا يظهر ضعف ما يتخيل في المقام من ان كلا من اثبات الاجزاء ونفيها انما
حصل بدليل شرعي لقضاء الامر المجمل بوجوب ما علم من الاجزاء واقتضاء الاصل نفي الباقي فيتعين القدر المتيقن للاشتغال الثاني انه لا شك في اشتغال
ذمة المكلف بتلك العبادة المعينة وحصول البراءة بفعل الاقل غير معلوم لاحتمال الاشتغال بالاكثر فيستصحب الشغل الى ان يتبين الفراغ فان قلت ان
المعلوم انما هو اشتغال الذمة في الجملة وكونه بما يزيد على الاقل غير معلوم فيؤخذ به وينفي الباقي بالاصل قلنا انما يتم ذلك اذا كان اشتغال الذمة بالاقل
اما مستقلا او حال كونه متضمنا للاكثر متعالما وذلك لا يقضي بالقطع بالاشتغال به مع انقطاعه عن الاجزاء المشكوكة لما عرفت من اجمال التكليف لا الملا
والحاصل ان حصول الامتثال بالاتيان بالاقل غير معلوم مطلقا لا اجمالا ولا تفصيلا ولا بعضا ولا كلا فكيف يمكن العلم بحصول البراءة من التكليف المفروض
بالاقل وبذلك يظهر ضعف ما يتوهم من ان استصحاب الشغل انما يتمسك به حيث لا يقوم دليل شرعي على خلافه اذ الحكم بالاستصحاب معنى بقيام الدليل فلو قام
ضد الدليل ولو من اضعف الادلة كان حاكما على الاستصحاب اذ على ذلك لا معارضة في الحقيقة بين الدليلين فنقول ان الاشتغال بالاقل معلوم
بالنص او الاجماع مثلا وتعلق التكليف بالزائد غير معلوم فينفي باصل البراءة واصالة العدم فيكون المكلف في ظاهر الشريعة بملاحظة الادلة المذكورة هو
الاقل فيكون ذلك رافعا لحكم الاستصحاب والوجه في تضعيفه ما عرفت من اجمال التكليف فلا علم بارادة الاقل على الجهة الجامعة بين الوجهين الا حال انضمام
الى الاكثر اذ لو كان التكليف متعلقا بالاقل كان مرادا بالخصوص ولو كان متعلقا بالاكثر كان مرادا في ضمنه فهو مراد قطعا واما اذا انفرد من الباقي فلا علم
بارادته اصلا حتى ينفي الباقي بالاصل والعلم بالاشتغال بالقدر المشترك بين الانفراد والانضمام الى الباقي غير نافع في المقام اذ المعلوم في الفرض المذكور
امر مبهم اعتباري لا يقضي بوجوبه على الانفراد ولا الانضمام اذ المفروض انتفاء العلم بتعلقه بالبعض والكل من حيث هو كل غاية الامر ان يدل على وجوب
حال الانضمام لثبوت احد الوجوه بينه قطعا كما بيناه فظهر انه لا يثبت هناك التكليف بالاقل حتى ينفي الزائد بالاصل ومن البين ان كلا من اصالة البراءة والعدم
انما ينفي التكليف خاصة وليس من شانه الاثبات فاجراء الاصل في المقام نظير اجرائه فيما اذا كان الاتيان غير متشاركين في الجزء مع زيادة التركيب في احدهما او كانت
نفيه او الوجوبية في احدهما اكثر من الآخر كما اذا علم تكليفه بشراء شيء ودار بين ان يكون حيوانا او جمادا فقال ان اعتبار الجسمية في الواجب معلوم واعتبار ما زاد عليه
من الحساسية والتحرك بالارادة غير معلوم فينفي بالاصل ومن الواضح فساده الثالث انه بعد الشك في الجزئية او الشرطية في الصورة المفروضة يتوقف العلم
باداء الواجب على الاتيان بالمشكوك فيه فهو مقدمة للعلم بفعل الواجب وقد تقرر في محله وجوب مقدمة الواجب سواء كان من مقدمات العلم او الوجود فيجب
عليه الاحتياط في عدة من المقامات كوجوب الصلاة في الثوبين المشتبهين ولزوم تكرار الوضوء في المشتبه بالمضاف والصلاة الى الجوانب الاربع عند اشتباه القبلة
ووجوب ترك الوطي عند اشتباه الزوجة بالاجنبية ولزوم التحرز عن الحلال المشتبه بالحرام الى غير ذلك من المقامات وتقريره اخرى اذا توقف العلم باداء التكليف
على الاتيان بما شك فيه حكم العقل بلزوم الاتيان به وقبح تركه دفعا للخوف من الضرر المترتب على ترك الواجب فهو وان لم يكن في الواقع جزءا من اجزاء الصلاة او
شرطا من شروطها الا ان هذه الجهة والملاحظة المذكورة قد تقضت بحسنه ووجوب الاتيان به الا ترى ان المولى اذا امر عبده بشيء واوعده على تركه وحذره عن
مخالفته ثم اشتبه المطلوب على العبد ودار بين شيئين ولم يكن له سبيل الى التبيين ولا جهة ما نقدم عن الاتيان بالامرين حكم العقلاء بوجوب الاتيان بهما
ليحصل له القطع باداء ما اراده المولى ولم يكتفوا بمجرد احتمال الامتثال الحاصل بفعل احدهما حتى انه اذا قصر في ذلك كان مذموما عندهم وصح للمولى
عقوبته مع مصادفته للواقع وعدمها الا ان الفرق بينهما انه مع انتفاء المصادفة يعاقب على ترك الواجب مع حصولها على التجري على الترك الحاصل
من الاكتفاء باحدهما ولا فرق في ذلك بين دوران الواجب في نفسه بين الامرين او تعينه عند حصول الترديد المفروض في الموضوع لجريان المقدمة المذكورة
في المقامين واتحاد الجهة القاضية بوجوب الاتيان بالامرين في الصورتين ومن غريب ما وقع في المقام ما صدر عن بعض الاعلام من انه اتفق والبناء على
التفصيل حيث قال بعد منع وجوب مقدمة العلم مطلقا فانا وان قلنا بوجوب المقدمة فلا نتوقف في ايجاب هذا القسم وذلك لان اقصى ما استفدنا
هناك الوجوب هو انا نعلم من حال مولانا في امره بجميع ما يتوقف عليه ترك الشيء ورجعنا في ذلك الى العرف ولما رجعنا في مقدمة العلم الى حال الشارع
في التكاليف لم نقطع بانه ما يوجب في الامر الاتيان بكل ما وقع فيه الاشتباه ولا في النهي تركه بل يحتمل ان يقنع منا باحد الامرين فانا نفرق بين الشاهد
والغائب من حيث ان المصلحة في الشاهد تعود اليه بخلاف الغائب فانها تعود الى المأمور فلا يبعد ان يقنع منه عند الاشتباه بالتكليف بأحد الامرين ولا
القول بجواز ارتكاب جميع ما وقع فيه الاشتباه متعلقين باصل البراءة وهذا بخلاف ما اذا كان المكلف به معلوما ثم عرض الاشتباه ولا يتم الا بالمقدمة
كما في غسل الوجه واليد ومسح الرأس والرجلين وستر العورة ونحو ذلك فانه لا يتم الا بالشغل بشيء بعينه ولم يقع الاشتباه في التكليف انتهى ملخصا
من وجوه احدها انه يعقل من حال الامر وجوب الاتيان بجميع ما يتوقف عليه ذلك الفعل كما يعقل منه وجوب العلم والاطمئنان باداء ما هو الواجب اذ
الاكتفاء بمجرد احتمال الاداء تفويت للمصلحة المترتبة عليه فان الاحتمال غير مطابق للواقع وقد لا يطابقه من غير فرق بين ما يكون المصلحة عائدة الى الامر او المأمور
كيف وقد اعترف به في الصورة الثانية وقد مثل بغسل الوجه واليد ومسح الرأس وستر العورة ومع انه ليس مما يتوقف عليه اداء الواجب منها ان الدليل
على وجوب المقدمة ليس منحصرا في المذكور فلو سلم عدم جريانه في المقام كان ما ذكرناه من حكم العقل بلزوم التحرز عند خوف الضرر كافيا في المقام

خلا كان الانفراد

ومجرد تجويز اكتفاء الشارع باحد الامرين لا يوجب زوال الخوف وهو ظاهر ثالثها انه مع الغض عما ذكرناه اى فارق بين ما اذا دار نفس التكليف بين
شيئين او وقع هناك شك فى الموضوع اذ كما يحتمل اكتفاء الشرع هناك باحد الامرين يحتمل فى المقام وتعيين نفس المكلف به فى الثانى لا يقضى بوجوب
الجميع اذ الاكتفاء المذكور انما هو بحسب الظاهر فى التكليف فى المقامين فلا يمكن الحكم فى الاول بكون احد الامرين هو عين الواجب بحسب الواقع فغاية ما يقتضيه
هو الاحتمال المذكور وهو الاكتفاء به فى الظاهر وهو جار فى المقامين ولو تمسك فيه باستصحاب الشغل جرى فى الاول ايضا اذ مع الاتيان باحد الامرين لا
يحصل اليقين بالفراغ رابعها ان ما ذكره من الفرق بين الشاهد والغائب غير واضح اذ من الواضح ان الغرض من ذلك عدم ثبوت المصلحة سواء كانت
عائدة الى المكلف والمكلف بل ربما كان الثانى اوضح اذ ملاحظة حال النفس فى ذلك كما يجيز القائل باجراء الاصل فى المجملات وجوه الاول ان المناط
فى حجية اصالة البراءة وجواز الرجوع اليه فى نفى التكاليف الشرعية حاصل فى ذلك من غير تفاوت فما يقضى بحجيتها فى التكاليف المستقلة قاض بها فى
المقام وذلك لان المجوز فى العمل بالاصل المذكور فى ساير المقامات هو انسداد باب العلم مع بقاء التكليف بالضرورة وقبح التكليف بما لا يطاق
فالمقدمات المذكورة قد جوزت لنا العمل بالظن فى الاحكام الشرعية بعد التفحص والتجسس من الادلة وحصول الظن بسبب رجحان الدليل على المعارضات
او بسبب فقد معارض آخر ومن البين ان ذلك كما يجرى فى نفس الاحكام الشرعية كذلك يجرى فى ماهية العبادات فى الجملة وكما انه لا يجوز الاخذ
بالظن فى نفس الاحكام الشرعية قبل بذل الوسع فى ملاحظة الادلة والتفحص والتفتيش عن كيفيات الدلالة وتحصيل ما هو اقوى الظنون الممكنة كذلك
الحال فى المقام وكما انه يجوز الاخذ بالاصل هناك بعد الملاحظة المذكورة فكذا فى المقام من غير تفاوت اصلا وما قد يتوهم من ان العلم باشتغال الذمة
بالعبادة المجملة فى المقام قاطع لاصالة البراءة واصل العدم السابق فيكون الاصل فيه بقاء الشغل حتى يثبت الفراغ فهو منقوض بالاحكام المستقلة
فان اشتغال الذمة بتحصيل حقيقة كل واحد من الاحكام التى علم اجمالا بالضرورة من الدين قاطع لذلك وثبوت حكم اجمالى بخصوص كل مسألة من
تلك المسائل رافع لحكم الاصل للعلم بثبوت ذلك الحكم وكما انه بعد التفحص عن الادلة وبذل الوسع فى ملاحظة الضوابط الشرعية يرجع فى الثانى الى اصالة
البراءة لما عرفت من قضاء المقدمات المذكورة بالرجوع الى الظن بعد انسداد طريق العلم فكذا فى الاول لجريان المقدمات المذكورة فيها بعينها فاذا
حصل لنا من جهة الاخبار والاجماعات المنقولة او المحصلة الحاصلة من ملاحظة حال السلف ان ماهية الصلوة لا بد فيها من النية والتكبير والقراءة
والركوع والسجود وغيرها من الاجزاء المعلومة وشككنا فى وجوب السورة وتعارضت فيه الادلة وتعادلت ولم تقم هناك دليل على الوجوب بعد بذل
الوسع وبقى عندنا احتمال الوجوب خاليا عن الدليل بحسب الظاهر متوقفا على قيام دليل عليه واصل البناء يصح لنا نفيه باصل البراءة واصالة عدم
الوجوب فانه يفيد وجوب الظن بالعدم ويحصل من مجموع المذكورات الظن بان ماهية العبادة هو ما ذكرنا لا غيرها الثانى من ان الادلة على حجية
اصالة البراءة القديمة وهو بعينه جار فى المقام اذ من البين ان التكليف بشئ ذى اجزاء تكليف فى الحقيقة باجزائه وايجاب لها فاذا قلنا ان الصلوة
الصلوة مركبة من عشرين جزء كان ذلك تكليفا وايجابا بالاتيان بتلك الاجزاء والزاما للمكلف بفعلها فنقول انا تعلق التكليف بمجمل وحصلنا بعد الفحص
عن اجزائه وشرائطه عدة امور ولم نجد فى الادلة ما يفيد اعتبار غيرها فان لنا ان نقول انه قد تعلق التكليف بتلك الاجزاء يقينا وقد حصل الشك
فى تعلقه بما يزيد عليها وقضية استصحاب البراءة السابقة ابقاء اصل البراءة بالنسبة الى تلك الزيادة فلا يخرج عن مقتضى البراءة القديمة الا بمقدار ما حصل
من العلم بالتكليف فالاستصحاب المذكور دليل شرعى على نفى غيرها من الاجزاء والشرائط فيكون اثبات كل من الاجزاء والشرائط ونفيه حاصلا من دليل
شرعى والقول بانه مع تعلق التكليف بالمجمل والشك فى حصوله يستصحب الشغل حتى يتبين الفراغ مدفوع بانه لا يقين بالاشتغال بما يزيد على الاجزاء
والشرائط المعلومة وما يتوهم من ان ذلك انما يتم مع عدم ارتباط بعض الاجزاء بالبعض اما معه فلا يقين بالاشتغال بخصوص المعلوم لاحتمال تعلقه
بالمجموع المركب منها ومن غيرها وبعبارة اخرى العلم بحصول التكليف بها بشرط شئ لا يقضى العلم بالتكليف بها بشرط لا كما هو المفروض مدفوع بانه اذا تعلق
التكليف بالمجموع المركب فقد تعلق بالاجزاء المذكورة ضرورة ان التكليف بالمركب تكليف باجزائه فاذا اندفع التكليف بالزائد من جهة الاصل تعين
المعلوم لتعلق التكليف به وما يتوهم من ان تعلق التكليف بالخصوصية مخالف للاصل ايضا بين الاندفاع للعلم بتعلق التكليف به فى الجملة قطعا غاية الامر
حصول الشك فى انضمام الغير اليه وعدمه وبعد نفى الغير بالاصل ينحصر الامر فى التكليف به وهو من لوازم النفى المذكور ومرجعه الى امر عدمى ومع الغض عنه
فنقول ان وجوب الاتيان بالاجزاء والشرائط المعلومة مما لا خلاف فيه بين الفريقين انما الكلام فى وجوب الاتيان بالمشكوك فيه وعدمه والقائل بوجوب
الاحتياط يقول به ونحن ننفيه بالاصل المذكور الثالث قد بينا ان الاصل فراغ الذمة والحكم باشتغالها حتى يتبين الاشتغال فالم يحصل العلم او الظن
المعتبر بحصول الشغل لم نحكم به وكذا بعد حصول العلم بالشغل لا يحكم بالبراءة ما لم يتبين الفراغ فنقول فى المقام ان القدر الثابت عندنا فى التكاليف المتعلقة
بالمجملات هو تكليفنا بما ظهر انه صلوة او صوم مثلا اما بالعلم والظن الاجتهادى ولم يثبت اشتغالنا بما هو صلوة فى نفس الامر والواقع والقول بان الالفاظ
موضوعة بازاء الامور الواقعية فقضيته تعلق التكليف بها تعلقه بالامور الواقعية مدفوع اولا بان تلك الخطابات غير متوجهة الينا حتى نرجع فيها الى الظواهر
الالفاظ لو سلمنا ظهور ما فيها وانما المرجع فى المقام هو الاجماع على الاشتراك ولم يثبت الا بمقدار ما امكننا معرفته علما او ظنا لا استحالة التكليف بالمحال
فى بعضها ولزوم العسر والحرج المنفى فى اكثرها وثانيا بان الالفاظ وان كانت موضوعة بازاء الامور الواقعية الا ان الخطابات الشرعية وارد على طريق
المكالمات العرفية ومن المقرر انهم يكتفون بظاهر افهام المخاطبين فلا يجب على الشارع ان يتفحص عن المخاطب انه هل فهم المراد الواقعى او لا فانه مع عدم امكانه
واقعا لاداءه الى التسلسل لم يكن بناء الشرع عليه مع ما نرى من اختلاف المخاطبين فى الفهم كما يظهر من ملاحظة الاخبار فظهر انهم كانوا يكتفون بمجرد ظهور المراد
والظن به فلم يعلم من الخطابات المتوجهة الى المشافهين الا تكليفهم بما بينوه لهم واعلموهم انه المقصود وامكنهم معرفة انه المقصود ولم يظهر ان الخطابات
المتوجهة اليهم كان خطابا بما فى نفس الامر مع عدم علم المخاطبين حتى يلزمنا ذلك من جهة الاجماع على الاشتراك فتحصل الكلام انه لم يثبت حصول الاشتغال

ووقوع التكليف الا بمقدار ما دل عليه الدليل عندنا اما بطريق العلم او الظن المعتبر وما زاد عليه منفي بالاصل فالقول بانه بعد حصول الاشتغال
لا بد من اليقين بالفراغ مدفوع بان المتيقن من الاشتغال ليس الا مقدار ما قام الدليل عليه فينفي غيره بالاصل فان اعتبار كل جزء او شرط تكليف زائد
لا يعبر عنها بالاوامر والنواهي في الغالب كساير التكاليف الرابع الاخبار الواردة في المقام الدالة على رفع التكليف بغير المعلوم وان لا تكليف
الا بعد البيان مما تقدمت الاشارة الى جملة منها فانها شاملة لمحل الكلام وبعد دلالتها على ارتفاع التكليف بما يتعين التكليف بالباقي فيكون المستند
في حصر الاجزاء والشرائط والمعرفة لها اثباتا ونفيا هو التوقيف من الشرع اما اثباتا فظ واما نفيا فلما عرفت من الاحتجاج عليه بالاخبار المذكورة
فتكون تلك الادلة بعد انضمامها الى هذه الاخبار مبينا لحقيقة تلك المجملات غاية الامر ان يكون ذلك بيانا ظاهريا كاشفا عما تعلق به التكليف
في الشريعة وان لم يكن كك بحسب الواقع كما هو قضية اصالة البراءة في ساير المقامات فان قلت بعد فرض تعلق الامر بالمجمل وعدم انكشاف حقيقته
من الاخبار المبينة لما يكون المامور به مجهولا لانا نجد اجمال الجزء الى اجمال الكل وقضية الاخبار المذكورة سقوط التكليف بالمجهول قلت قد قام الاجماع
من الكل على عدم سقوط الواجب من اصله ووجوب الاتيان بالاجزاء المعلومة قطعا وانما الخلاف في لزوم الاتيان بالمحتمل او عدمه وقد عرفت ان قضية
تلك الروايات هو السقوط الخامس ان اصل العدم حجة كافية في المقام مع قطع النظر عن اصالة البراءة فان الاصل في المركب عدم تركبه من الاجزاء الزائدة
وعدم اعتبار الشروط الزائدة فيه واصل العدم حجة معروفة قد جروا عليه في كثير من المقامات السادس القاعدة المعروفة عندهم من الاخذ بالاقل عند
دوران الامر بينه وبين الاكثر وهي جارية في المقام وقد جروا عليها في مواضع كثيرة السابع انه كيف يصح الحكم بوجوب ما احتمل جزئيته او شرطيته وقد
قامت الادلة على لزوم استنباط الاحكام الشرعية من مداركها المعتبرة وعدم جواز الاخذ بمجرد الاحتمالات القائمة من دون استناد فيه الى الادلة
الشرعية من ظنون مخصوصة او مطلق ما افاد الظن على القول بحجيته ومع البناء على الجزئية او الشرطية فيما احتمل جزئيته او شرطيته يرجع الامر
الى الاكتفاء في اثبات مثل ذلك بمجرد الاحتمال وهو خلاف ما قضت به الادلة ودلت عليه النصوص القاطعة بل وما هو المعلوم ضرورة من الشريعة
المطهرة ثم ان هيهنا مسلكا اخر في الاحتجاج مبنيا على ادعاء نفي الاجمال في تلك الماهيات وورود التكليف بها على حسب البيان وهذه الطريقة
ان كانت خارجة عن محل الكلام اذ المقصود هنا اجراء الاصل مع الاجمال ليكون الاصل المذكور من جملة ما يوجب بيان ذلك الاجمال بحسب الظاهر الا انه
مشارك لما ذكرناه في الثمرة ولذا ذكرناه في طي ادلة المسئلة وقد احتجوا لذلك بوجوه الاول ان التكليف بالمجمل وان اقتضى بحسب اللغة التكليف
بما عليه تلك المجمل في نفس الامر فيجب الاتيان بجميع اجزائه الواقعية اذ المفروض تعلق الامر بتمام تلك الماهية الا ان اهل العرف لا يفهمون من ذلك
الا التكليف بما وصل الى المكلف وظهر لديه وقامت الادلة عليه لا بكل ما يتوهم دخوله فيه واندراجه بكل فيما تعلق الامر به الا ترى انه لو قال اكرم كل
عالم في البلد وتصدق على كل مسكين فيه وامن كل فاسق منهم لم يفهم من ذلك عرفا الا تعلق الاحكام المذكورة بمن علم اتصافه باحدى تلك الصفات المذكورة
بعد بذل الوسع في الاستعلام وتبين الحال فلا يجب ايقاعها بالنسبة الى كل من يحتمل اندراجه في احد المذكورات لما يتوهم من لزوم الاخذ بيقين البراءة
بعد اليقين بالشغل فلا تكليف بها الا على النحو المذكور والمفروض الاتيان بها كك وهو قاض بحصول الاجزاء والامتثال ولا يلزم من ذلك دخول
العلم في مدلول الالفاظ بل لا يوافقه ايضا في الثمرة لوضوح وجوب الاستعلام في المقام بخلاف ما لو تعلق الحكم بالمعلوم وانما ذلك للرجوع الى العرف في تقييد
ذلك الاطلاق حسبما ذكر الثاني ان قضية القاعدة في تلك الالفاظ المجملة هو حملها على المعاني الشرعية اذ لو قلنا بثبوت الحقيقة الشرعية او لو قلنا فلا كلام
وعلى القول بعدمه فالمفروض قيام الدليل على ارادة المعاني الشرعية والا فلا اجمال في معانيها اللغوية والمعاني الشرعية ليست الا ما صار اللفظ حقيقة فيها
عند المتشرعة كما هو معلوم من ملاحظة موضع النزاع في الحقيقة الشرعية فالمرجع في تعيين المعاني الشرعية الى عرف المتشرعة ولا اجمال في فهم العرف من تلك الالفاظ
لوضوح اشتهار المعاني الشرعية وبلوغها الى حد الحقيقة ومن الواضح ظهور المعاني الحقيقية ونفيها عند ارباب الاصطلاح فما ينصرف اليه اذهانهم من الاجزاء
والشرائط هو المعنى الشرعي الموضوع بازائه على الاول او المراد منه بعد قيام القرينة الصارفة على الثاني فاذا شك في جزئية شيء او شرطيته يرجع فيه الى عرف المتشرعة كما
هو القاعدة في معرفة ساير الاوضاع الخاصة الثالث انا بينا ان اصل ما تلقينا من جملة الشريعة وفنون الاحكام الشرعية بعد بذل وسعهم ووسعنا
فيه فان العادة قاضية في ذلك بعد البحث والتفتيش على الادلة بالعثور على الحقيقة كيف ولو كان هناك شيء اخر غير ما ثبت وظهر من الاجزاء والشرائط
لبينه النبي والائمة صلوات الله عليهم اذ ليس بعث الانبياء ونصب الاوصياء الا لتعليم الاحكام وارشاد الانام وليس ذلك حاصلا بمجرد القاء المجملات وحكم البيان
بالرجوع الى الاحتياط فان ذلك معلوم من ملاحظة حال السلف ولو ورد هناك شيء من النبي والائمة لذكره الجملة واشاروا اليه وبينوا الادلة القائمة
عليه مع ما هو معلوم من حرصهم على بيان الاحكام وبذل وسعهم في ارشاد الانام فلو كان هناك بيان من الشرع لما بقي في الخفاء ولاتضح كمال الوضوح والجلاء
لما فيه من عموم البلوى فلا عبرة اذن بما قد يطرؤ من الاحتمالات وما قد يتخيل هناك من الاشكالات كيف والامر في تعرف معاني الالفاظ موكول الى الظن كما هو معلوم
من الطريقة الجارية في تعرفنا لحقائق اللغوية والعرفية وحمل الالفاظ على معانيها الظاهرة ومن البين حصول الظن بعد ملاحظة ما قررناه سيما في معظم
العبادات فانها تعم بها البلية ويعم الحكم فيها معظم الامة كما ذكرنا الرابع ان الالفاظ الدالة على العبادات المعروفة اسامي للاعم من الصحيحة والفاسدة
كما قرر في محله فبعد تحصيل المعاني التسمية ينفى غيره بالاصل حتى يقوم دليل على اعتباره ولا ريب ان الواجبات الاجماعية ومما قام عليها الادلة الشرعية
من الاجزاء والشروط الشرعية كافية في حصول التسمية فيمكن اجراء الاصل في جميع ما تعلق الشك به الخامس ان التكاليف الشرعية من بدو الشريعة كانت موقوفة
الا على حسب بيان الائمة انهم لو كلفوا بالصلوة وبين لهم النبي ص عدة من اجزائه وشرائطه من غير تصريح منه بالحصر في المذكور وقام هناك احتمال ان يكون جزء
اخر او شرط اخر وخفي على الحاضرين ما كانوا ليحكموا بوجوب الاحتياط بل كان منفيا بحكم الاصل اذ لو كان هناك جزء او شرط اخر لبينه الشرع والا لبيانه فلا تكليف
لوضوح ان وضع الشريعة وبعث الرسل والحجج الى الخليقة ليس الا لبيان التكاليف الشرعية واتمام الحجة على الرعية ولم يجعل البناء على الاحتياط من وجوب البيان

لينزل النبي ببيان الواجبات ويحيل الناس الى الاحتياط كما هو واضح من ملاحظة الطريقة الجارية عند الصحابة وحيث عرفت ان بناء الشرع على كون التكليف مبنيا على البيان دون البناء على الاحتياط يجري الحكم بالنسبة الى ساير الاعصار والامصار لاتحاد المناط في الكل بل عليه جرت الطريقة في الجميع قال بعض القائلين باجراء الاصل في المقام ليت شعري كيف كان في مبادي التكليف ولا سيما بالنسبة الى النائين وليس انما كان يرد عليهم شيئا فشيئا امروا بركعتين فكان التكليف بها ثم امروا باخرى فكان باربع وهكذا لا يعرفون الا ما يرد عليهم وان اجازوا ان يكون قد اوحي اليه شيء اخر وورد امر ثم انهم جاء الرسل انزل توجب عليهم الاتيان بكل ما اوحى او توهموا ايما قيل لهم او لا ايتموا اتصلوا ان هذا هو التشريع انتهى فهذه جملة ما يتخيل من الوجوه لاجراء الاصل في ما نحن فيه وهي بغيتهم الوجوه المتقدمة التي هذه ترتقي الى اثني عشر وجها ولا يذهب عليك وهن الجميع اما الاول فبان حجية اصالة البراءة ليست مبنية على الظن فضلا عن البناء على اصالة حجية فيه بل الغالب في موارد الاحتجاج به عدم حصول الظن منها ولو فرض حصول ظن منها في بعض المقامات فذلك من المقارنات الاتفاقية لم يقم دليل على حجية لذا لا يكون قابلا لمعارضة شيء من الادلة ولو كانت حجيتها من جهة الظن كانت كباقي الادلة يراعى في الترجيح بينها جانب القوة مع انها ليست كذلك والحاصل ان اصالة البراءة قاعدة مستفادة من العقل والنقل كما مر القول فيه في نفي الحكم والحكم ببراءة الذمة مع عدم قيام شيء من الادلة على ثبوت شيء من التكاليف الشرعية فعلى القول باعتبار الظنون المخصوصة انما تنهض حجة مع عدم حصول شيء من تلك الظنون على ثبوت التكليف ومع البناء على اصالة حجية الظن انما يصح الاستناد اليها مع انتفاء مطلق الظن بثبوت الحكم فهي نافية للحكم الا فيما دل الدليل فيه على الثبوت وليست حجيتها مبنية على الظن بالنفي كما عرفت في وجوه الاحتجاج عليها ويدل عليه ملاحظة اجرائها في ساير مواردها فهي قاعدة في مقابلة قاعدة الظن فيما اذا لم يقم هناك دليل التي على التمسك على القول باصالة حجية الظن او ظن مخصوص على القول الاخر وانما لم يرجح عليه اولا من جهة لزوم الخروج عن الدين حسبما قرر في الاحتجاج على اصالة الظن اذا عرفت ذلك ظهر ضعف الاحتجاج المذكور لظهور فساد ابتنائه على اصالة حجية الظن واذا بطل كون المناط في حجية الاصل المذكور لم يصح الحكم بالحجية في المقام من جهة ان المناط المذكور غير حاصل فيه بل العكس اذ بعد فرض اشتغال الذمة بالمجمل ينبغي استصحاب ذلك الشغل حسبما مر نعم على القول باصالة حجية الظن لو فرض حصول ظن من الاصل المذكور في المقام امكن القول بحجيته من جهة ترجيح قوة الظن الحاصل منه بالنسبة الى ما عرفت من الاستصحاب فان رجح عليه صح الاستناد اليه وهو كما ترى وجه جليل لم يعلم ذهاب احد اليه بل ظاهرهم الاطباق على خلافه ثم ما ذكر في دفع ما اورد عليه بانقطاع اصالة البراءة بحصول اليقين بالاشتغال فيستصحب الشغل حتى يعلم بالفراغ من النقض بسائر التكاليف المتعلقة اذا شك فيها نظرا الى حصول العلم اجمالا بثبوت حكم خاص بالنسبة الى خصوص كل مقام واشتغال الذمة بتحصيل حقيقة تلك الاحكام بين الاندفاع لوضوح الفرق بين المقامين مع ما في الكلام المذكور من الابهام فانه لو اريد به اشتغال الذمة بمعرفة كل حكم حكم وتعلق التكليف بالعلم بها ولا يحصل بمجرد الاصل المذكور فهو بين الفساد اذ لسنا مكلفين في معرفة الاحكام الا بما دلت عليه الادلة وقضت عليه الشواهد الشرعية ومع عدمها يبنى على الاحتياط او اصالة البراءة حسبما ظهر من حكم العقل والشرع به وكيف يعقل تكليفنا بتحصيل حقائق الاحكام الواقعية مع انسداد الطريق اليها في الغالب ولا يمكن الوصول اليها الا من اصالة البراءة ولا من البناء على الاحتياط اذ ليس شيء منهما طريقا الى معرفة ما هو الواقع وغاية ما يحصل من الاحتياط العلم بفراغ الذمة اما لفعلها ما من اصلها او للاتيان بما اشتغلت به واين ذلك من معرفة حقائق الاحكام المتعلقة وان اريد به اشتغال الذمة هناك باداء التكليف فهو ايضا واضح البطلان اذ المفروض عدم قيام دليل على الاشتغال بعد وان الواقع بين حصول التكليف وعدمه فاي علم قضى هناك بالاشتغال ولو اعتبر العلم الاجمالي باشتغال الذمة بالتكاليف الشرعية جملة من الضرورة والاجماع والاخبار الدالة على وجوب الطاعة التي هي موافقة الامر والنهي فيجعل ذلك قاضيا باعتبار العلم بالفراغ كما قد يستفاد من كلمات بعض المتأخرين ايضا حيث حكم بعدم الفرق بين ان يكلفنا ولا على الاجمال ثم يامر وينهى على التفصيل ويكلف بالتفصيل ثم يامر بالمجمل تأكيدا كما هو الشأن فيما نحن فيه وتوضيح المقام ان الادلة المتعلقة بوجوب الامتثال لتكاليف الشرع ولزوم الطاعة قد افادت وجوب طاعته في جميع اوامره ونواهيه ولا ريب في اجمال هذا المأمور به لعدم وضوحه عندنا للشك في كثير من الاوامر والنواهي الشرعية فان كان الاجمال المفروض باعثا على لزوم الاحتياط في تفريغ الذمة جرى في المقامين وان كان يبنى على الاقتصار على القدر المعلوم ونفي ما عداه بالاصل جرى فيهما ايضا فيندفع بان التكليف المذكور ليس زايدا على التكاليف الخاصة المتعلقة بمواردها المخصوصة حتى يكون هناك واجبان احدهما من جهة الامر المتعلق بالفعل والاخر من جهة الضرورة القاضية بوجوب الطاعة والاوامر الدالة عليه ثم نقول ان العلم الاجمالي بحصول تلك التكاليف المتفرقة لا يفيد العلم بحصول تكليف زايد على القدر المعلوم من التكاليف والامتثال بذلك القدر المعلوم لا يتوقف على غيره قطعا فبعد تحقق الامتثال بالنسبة اليها وعدم العلم بتعلق الطلب بغيرها لم يتحقق علم بالاشتغال اصلا حتى يتوقف على العلم بالفراغ بخلاف المقام لتحقق التكليف بالمجمل وعدم العلم بالامتثال اصلا مع الاقتصار على القدر المعلوم ولو سلم حصول تكليف اخر على جهة الاجمال متعلق بوجوب الامتثال فليس متأخرا ايجب امتثاله بما يتوقف بعضها على بعض فيقتصر فيه على القدر المعلوم وينفي الباقي بالاصل للعلم بحصول الامتثال بالنسبة الى المعلوم وعدم تحقق الاشتغال من اصله بالنسبة الى غيره حسبما مر تفصيل القول فيه وهذا بخلاف المقام اذ المفروض حصول العلم بالاشتغال مع انتفاء العلم بحصول الامتثال راسا واما الثاني فبان متعلق التكليف مجمل في المقام وليس التكليف الا متحققا على الكاملين ليؤخذ به وينفي الباقي بالاصل على ما مر تفصيل القول فيه عند الاحتجاج على الصحيح واما الثالث فبان من البين وضع الالفاظ للامور النفس الامرية من غير مدخلية للعلم في وضعها للعلم والجهل بالمرة وقضية الاصل والطريقة الجارية في المخاطبات البناء على استعمالها في معانيها الموضوعة حتى تقوم قرينة صارفة عنها فالقول باستعمالها في خصوص ما يفهمه المخاطب من ذلك الخطاب كما يتخلص من ملاحظة الاحتجاج المذكور وعليه يبتني صحة الاحتجاج به خروج عن مقتضى الوضع دلالة في عدم مستند شيء مخصوص من البناء واستعمال اللفظ في معنى مجهول او ما يفهمه المخاطب شيئا ما كان واعجب منه ما حكم به من جريان الطريقة عليه واما

ما ذكر من جريان الطريقة على الافهام بحسب الظاهر المحال فهو لا يدل على ذلك بوجه اذ غاية ما يكون دفعها بالعدم تنصيص الشارع على المقصود بحيث لا يحتمل
الخلاف بان يقال انما يجري في الخطابات على ظواهر الالفاظ كما هو قانون اصحاب اللسان في البيان الا ان مقصوده من العبارة هو ما يفهم من الخطاب ان غلط
في الفهم وفهم خلاف ما هو الظاهر من اللفظ بحسب الواقع فالقصد والتكليف انما هو تكليفهم بظواهر الالفاظ ما لم يقم هناك ما يصرفها عنها او من البين كشف
ذلك عما هو مقصود في الواقع اذ لو اريد غيره لزم الاغراء بالجهل والتكليف بالمحال وابين ذلك من كون المراد بتلك الخطابات ما يستفيد المخاطب ويفهمه من
تلك العبارات فهم ما يفهمه المخاطب من تلك الخطابات مع عدم التقصير في الفهم يكون مكلفا به بحسب الشرع الى ان يتبين له الخطأ في الفهم وكذا الكلام
فيما يثبت عند المجتهد من الاحكام بعد بذل الوسع في تحصيله فانه مكلف بان يعمل بما اداه الادلة الشرعية وان فرض مخالفته لما هو الواقع ونفي ذلك لا يستلزم
ان يكون ذلك مراد الشارع من خطابه والا لكان ذلك هو الحكم بحسب الواقع كيف ولو كان كذلك لزم القول بالتصويب بل هو في الشرع مكلف بما ادى
اليه اجتهاده فان طابق الواقع والا كان مخطئا فالتكليف الاولي متعلق بما هو مراد الشارع بحسب الواقع ولا بد من بذل الوسع في تحصيله فالقول بعد
كونه مكلفا بما هو الواقع ثانيا غير متجه وكونه مكلفا في الظاهر بما يؤدي اليه اجتهاده غير نافع في المقام وانما يفيد ذلك لو قامت الادلة عنده على تعيين
اجزاء الصلوة مثلا وشرائطها ليجب عليه العمل بمقتضاها وليس كذلك اذ المفروض ان الثابت من الادلة هو اندراج جملة من الافعال واعتبار عدة من الشرائط
فيه مع الشك في الزيادة القاضي بالشك في صدق الصلوة على تلك الاجزاء المعلومة المستجمعة للشرائط المعينة فالثابت بالدليل اعتبار الاجزاء والشرائط
المذكورة في ذلك الفعل لا صدق ذلك الفعل على تلك الاجزاء كذلك فكيف يصح القول بتحقق الامتثال بمجرد الاتيان بها مع الشك المذكور وعدم قيام دليل
شرعي على كون ذلك المأمور به في المقام والقول بان الواجب في الظاهر هو خصوص ما قام الدليل على اعتباره جزءا كان او شرطا فينفي غيره بالاصل كما يقال في ساير
التكاليف مع عدم ارتباط بعضها بالبعض مدفوع بانه اول الكلام في تعلق الامر بذلك المقدار والذي يشك في حصول المهية بحصوله فالقول بانه القدر المسلم
مما تعلق التكليف به واضح الفساد اذ ليس هناك بخصوص الاجزاء المفروضة ارتباط بعضها بالبعض بحيث لو ارتفع واحد منها ارتفع التكليف لثبات نفيه بالاصل
اذ لا تكليف
ح ان يقال ان التكليف الواقعي بما هو مؤدى اللفظ واقع في المقام ومصداقه بمجرد الاتيان بتلك الاجزاء المعلومة المستجمعة للشرائط المعينة غير معلوم بالنظر
الى الادلة الظاهرية فلا بد من الحكم ببقاء التكليف وعدم سقوطه الا مع الاتيان بكل جزء او شرط شك فيه مع الامكان ليعلم معه بحصول البراءة من الواجب
وهو واضح لا خفاء فيه واما الرابع فبان شمول الاخبار لمحل الكلام غير معلوم بل لا يبعد انصرافها الى غيره وهو ما اذا كان اصل التكليف بالشيء مجهولا او كان
جاهلا به بالمرة كما اذا لم يخطر بالبال او قام عنده دليل شرعي على عدم اعتباره دون ما اذا حصل اليقين بالتكليف وشك في حصول المكلف به بما يؤديه سيما
مع علمه بحصوله في الفرد الاخر المستجمع للجزء او الشرط المشكوكين بل علمه بحصوله في الفرد المذكور دون غيره مما يتعين الاتيان به فليس ذلك من نحو الجهالة
المسقطة للتكاليف ولا اقل من الشك في اندراجه في الاخبار وهو كاف في المقام ولو سلم شمول اطلاقها لذلك فهو معارض بما دل على عدم نقض اليقين
بالشك ولزوم تحصيل اليقين بالفراغ بعد اليقين بالشغل ومع تعارض القاعدتين المذكورتين لا يمكن الحكم بمشروعية الفعل المذكور والحكم بسقوط
التكليف به كما لا يخفى ومن عجيب الكلام ما حكي عن بعض الاعلام من انه لا فائدة في الاتيان بالجزء والشرط المشكوكين لتحصيل اليقين بالفراغ مع ان ساير الاجزاء
والشرائط مما ثبت لو نفيت بالادلة الظنية الغير البالغة حد اليقين فاي فائدة في مراعاة اليقين في جزء او شرط مخصوص مع انتفائه في ساير الاحوال والشرائط
وكيف يحصل تحصيل اليقين من جهة الاتيان بالجزء او الشرط المشكوك مع انه لا يقين في ساير الشرائط والاجزاء اذ قد عرفت ان المراد من اليقين في المقام ما قام
عليه الدليل المعتبر المنتهي الى اليقين لا ما حصل اليقين بكونه من المكلف به بحسب الواقع لوضوح عدم اعتباره في الشرع لا في الاحكام ولا في الموضوعات والمفروض
ان ساير الاجزاء والشرائط مما ثبت بالدليل المعتبر بخلاف ما هو محل الكلام فاعتبار اليقين الواقعي فيه على فرضه ليس لتحصيل اليقين بان المكلف به كذلك
بالنحو المذكور بل المقصود منه تحصيل ما يقوم الدليل الشرعي على الاكتفاء به اذ المفروض عدم قيام دليل شرعي على كون الفاقد لذلك الجزء او الشرط من افراد
ذلك الواجب حتى يتحقق بسببه العلم والقول بان الاصل المذكور من الادلة الدالة على نفيه مدفوع بان ذلك اول الكلام وقد عرفت عدم نهوض شيء من الادلة عليه
كيف ولو سلم قيام دليل شرعي على اعتباره في المقام لم يعقل معه القول بوجوب الاحتياط كما لا يخفى واما الخامس فبان المكلف به في المقام هو ما استعمل فيه اللفظ
ومدلوله وهو من هذا الاعتبار ليس من الاحكام الشرعية بل هو من الامور العادية الجارية على نحو المخاطبات العرفية سواء قلنا بثبوت الحقيقة الشرعية
او لا ومنه يظهر ان اصل العدم من حيث هو لا يتفرع عليه ثبوت الاحكام الغير الشرعية مما يجعل موضوعا للاحكام الشرعية ونقول ايضا ان المهيات المخترعة
امور جعلية توقيفية ومثل ذلك لا مدخل لاصل العدم فيه كيف ولو كان كذلك لجاز اثبات بساطة الموضوع له بالاصل لو دار الوضع بين كونه للبسيط او المركب
منه ومن غيره وكذا بساطة اللفظ الموضوع لو دار بين كون اللفظ الموضوع بسيطا او مركبا كما اذا شك في كون اللفظ الموضوع بازاء شخص عبد الله او عبد الله بحكم
بالاول تعويلا على الاصل ومن البين ان الاستناد الى ذلك في شيء من هذه المقامات في وضوح البطلان ثم مع الغض عن ذلك كله فاصل العدم على فرض حجيته في ساير
المقامات انما ينهض حجة فيما اذا تردد الامر بين وجود الشيء وعدمه سواء تعلق الشك بوجود شيء مستقلا او مع امر اخر وليس المقام من ذلك اذ المفروض
دوران المطلوب بين شيئين لا قطع بتعلق التكليف باحدهما من التكليف بالاخر كما قد عرفت القول فيه وتوضيحه انا اذا دار التكليف بين مركبين مختلفين وكان
احدهما اقل جزء من الاخر فانه قد لا يتخيل هناك ترجيح الاقل بالاصل مع انه لا فرق بينه وبين ما نحن فيه سواء اشتمل الاكثر في المقام على الاقل ولا ثمرة
يترتب عليه لما عرفت من عدم اقتضاء التكليف بالاكثر للتكليف بالاقل الا في ضمنه فلا فرق في المكلف به بين شيئين لا يقطع بتعلق التكليف باحدهما على
كل من التقديرين كما هو الحال في الفرض المذكور واما السادس فبان المرجع في الاصل المذكور الى اصالة البراءة او اصل العدم وقد عرفت الحال فيهما واما السابع
فبانه لا يحكم في المقام بكون المشكوك جزءا او شرطا بحسب الواقع حتى يكون الحكم به من غير دليل وانما يحكم بوجوب الاتيان في الظاهر وتحصيل البينة فيه بمجرد الاحتمال
كما توهم بل لتحصيل اليقين بالفراغ بعد اليقين بالاشتغال الواجب الحاصل في المقام حسبما عرفت من قيام الادلة عليه كيف ولا تأمل في رجحان الاحتياط في لسان

ادلة

ان لم نقل بوجوبه نظرا الى ذلك فيه حكم من الاحكام الشرعية والمتشابهة قيام الاحتمال المذكور واما الثامن فبانه لو صح ذلك وكانت الاوامر المتوجهة الى
المكلفين متعلقة بالشيء الواقعي مما قام الدليل عليه عند المكلف لزم القول بالتصويب لاختلاف المكلفين في ذلك وتفاوت الافهام في معرفة الاحكام وهو مخالف
لاجماع الشيعة ودعوى ان فهم العرف في ذلك ممنوعة بل فاسدة اذ ليس ما استعمل فيه اللفظ عندهم الا ما اراده المتكلم بحسب الواقع على مقتضى قانون الاستعمال
فان اخطأ احد في الفهم او لم يصل اليه شيء لم يلزم منه عدم تعلق التكليف به بحسب الواقع غاية الامر ان يكون ذلك معذورا في الترك فغاية ما في المقام فهم
العرف طريقا الى الواقع في تعيين ما تعلق التكليف به في الفرض المذكور ونحوه مما يكون التكليف الظاهري منوطا بالعلم فلو تم ذلك لزم القول بوجوب
مراعاة الاحتياط في المقام وكان ذلك حجة لما اخترناه اذ المفروض المعلوم انه اذا جيء بالمأمور به على وجه موما كان جامعا لجميع الاجزاء والشرائط المشكوكة والحاصل
انه يكون الاتيان بالصلوة بحسب تمام ما علم انه صلوة لا علم الا بالاتيان به على النحو المذكور واين ذلك من الاقتصار على المعلوم اعتبارا في الصلوة وجواز الاقتصار
على القدر المعلوم في الامثلة المذكورة انما هو لكون التكليف بكل منها مستقلا فيحصل الامر المذكور والى ان يحصل الامتثال في كل منها بحسبه من غير ارتباط
بينها في الامتثال ولذا يكتفى بالقدر المعلوم من غير حاجة الى مراعاة الاحتياط حسبما مر تفصيل القول فيه واما التاسع فبان غاية ما يفهمه اهل العرف
في المقام هو المعنى الاجمالي واما التفصيل وتعيين الاجزاء والشرائط بالخصوص فيرجع فيه اهل العرف الى الفقهاء وحملة الشرع فان قلت اي فرق بين هذه
الالفاظ وغيرها حيث يصح الرجوع في تعيين معاني سائر الالفاظ الى العرف ولا يصح في المقام قلت انما نرجع الى العرف في تعيين المفهوم الذي وضع اللفظ بازائه
دون تعيين مصاديقه بل لا بد هناك من مراعاة العلم بانه داخل في مسمى اللفظ سواء حصل ذلك من الرجوع الى العرف والحس او العقل فاللازم من الدليل
المذكور صحة الرجوع الى العرف في معرفة مسمى الالفاظ المذكورة في الجملة وهو كذلك ولذا رجعوا في كونها موضوعة بازاء الصحيحة والاعم منها الى العرف واما تعيين
اجزاء المعنى وشرائطه على التفصيل فليس ماخوذا في وضع اللفظ حتى يرجع فيه الى العرف حسبما فصل في محله فلا بد من تمييزه بمقتضى الادلة القائمة وهو مما
يختلف باختلاف الاوضاع والاحوال الا ترى ان الصلوة الصحيحة ايضا من الالفاظ المستعملة في العرف ولا يمكن الرجوع في تفاصيلها الى العرف وانما يرجع
اليه في كونها العبادة المخصوصة المبرئة للذمة ويختلف اجزاؤه وشرائطه بحسب اختلاف المقامات على نحو ما قامت عليه الادلة الشرعية وكذا الحال في مطلق
الصلوة فانما يرجع الى العرف في كونها عبارة عن العبادة المعروفة المختلفة اجزاؤها وشرائطها بحسب اختلاف الاحوال وليس من شأن العرف تمييز ذلك كل منهم
وانما يرجعون فيه الى الفقهاء وهم يرجعون الى الادلة الشرعية ولذلك يحكم فيه على حسب ما فهم من الادلة واما العاشر فبان معرفة اجزاء الصلوة والصيام و
غيرهما من العبادات ومعرفة شرائطها وموانعها من عمدة الاحكام الشرعية ومعظم المسائل الفقهية واكثرها مما خفيت على معظم الامة لوقوع الفتنة المعروفة
واختلاف الاخبار المأثورة وخفاء دلالتها بالذات او بملاحظة مجموع الادلة ولذا صار كثير منها معارك للآراء واختلفت فيها السنة الفقهاء وصار اهل الاستنباط
فيها الى الظن ان امكن وليت شعري كيف يمكن دعوى الوضوح في المقام مع ان الفقهاء الاعلام من قديم الايام بل من عصر ائمتنا عليهم السلام الى الان لو مختلفين
في ذلك وكل يبذل وسعه في تحصيل المدارك ويستنهض الادلة على ما يرجحه هناك نعم البلوى بتلك المسائل ولو ادعى وضوح الامر فانما يصح بالنسبة
الى الامور الاجمالية وبعض الاجزاء والشرائط الواضحة واما الخصوصيات المعتبرة وسائر الاجزاء والشرائط المرعية فلا كما هو المعلوم من ملاحظة اجزاء الصلوة
وشرائطها مع انها اهم التكليفات الشرعية واعم من جميع العبادات بلية وما ادعى من حصول الظن بحقيقة الصلوة من ملاحظة ما ذكروه ثم اذ ليست المعرفة
بالجملة المذكورة كالمعرفة بسائر الاحكام الشرعية من الرجوع في استفادتها الى الضوابط المرعية سواء افادت ظنا بالحكم او لا ومن الواضح ان دعوى
حصول الظن نظرا الى الوجه المذكور بمعرفة تفاصيل اجزاء الصلوة وشرائطها الواضحة من غير زيادة عليها ولا نقيصة بعيد جدا سيما بالنسبة الى الظنون
الواردة لاحكام الشكوك ونحوها بل يمكن دعوى القطع بفسادها على انك قد عرفت ان تعيين تلك الخصوصيات ليس من قبيل اثبات الموضوع ليكتفى
فيه بمطلق الظن بل الظاهر انه اثبات للمصداق والموضوع له هو المعنى الاجمالي الاعم حسبما فصل في محله فلا يكتفى في تعيين المصداق بمطلق الظن بل لا بد فيه
من العلم والاخذ بطريق ينتهي الى العلم كما هو معلوم من ملاحظة سائر المقامات وما قام الاجماع على حجية الظن فيه انما هو موضوعات الالفاظ دون
سائر الموضوعات كما قد يتوهم واما الحادي عشر فبما قرر في محله من فساد الدعوى المذكورة وكون تلك الالفاظ موضوعة بازاء الصحيحة كما بيناه في محله واما
الثاني عشر فبان ما لم يبينه النبي صلى الله عليه وآله مما يحتمل جزئيته او شرطيته وقد حضر وقت العمل به محكوم بعدمه قطعا اذ ليس منصب نبينا الا تبيين الاحكام وارشاد
الانام لا لان يأتوا بهم بالتكاليف المجملة ويكلون بيانها على مراعاة الاحتياط كما مرت الاشارة اليه وبالجملة ان بيان الاحكام من الواجبات عليه صلى الله عليه وآله
فاذا ترك البيان زائدا على المفروض دل على انحصار الامر فيه اذ لا يترك ما هو واجب عليه سيما في امر التبليغ وقد نص الاصوليون على انه لو وقع تكليف بالمجمل ثم سكت
عن البيان فعل يمكن ان يكون بيانا له ولم يفعل غيره وحضر وقت الحاجة تعين ان يكون ذلك بيانا له والا لزم تأخير البيان عن وقت الحاجة وهو بعينه جار
في المقام فكان بيان الاجزاء المفروضة دليل على جزئيتها كذلك عدم ذكره لما يزيد عليها دليل على عدم اعتبارها وهذا بخلاف ما نحن فيه من قيام احتمال عدم
الوصول ومقابلة احدهما بالآخر مما لا وجه له اذ لا يجب على الله تعالى ايضا ايصال الاحكام الى احاد العباد كيف ومن البين خلافه ومع بعد تعلق التكليف بالمجمل
كيف يمكن الحكم بحصول البراءة بالناقص استنادا الى عدم وصول الغير الزائد لما عرفت من ان الايصال ليس من الواجب على الله تعالى ولا على الرسول حتى يدل
انتفاؤه على انتفاء الزيادة وما ذكر من ان الناس في عصره صلى الله عليه وآله لم يكونوا يحتاطون في شيء من الجهالات بل يأتون بما يصل من البيانات ويتركون ما لم يثبت
عندهم وان احتملوا وروده عن النبي صلى الله عليه وآله ممنوع بانه ان كان عندهم من بيان الصلوة ما يعرفون به تلك المجمل والمدلول عليه بالخطاب ثم شكوا في تعيين حصل هنا
وشك في وروده في المقام فلا شك انه في الجهر ما ينطبق الحكم السابق وهو عين محل النزاع لثبوت الدليل الشرعي اذن على نفي الزائد اما اذا لم يكن كل ما [illegible]
اليهم عدة اجزاء الصلوة فاحتمل اماكن متعددة ولم يعلموا صدق ذلك المجمل عليه تيقنوا بحصوله مع انضمام عدة اخرى من الافعال المشكوكة جزئيتها او
شرطيتها فالقول بجريان طريقتهم على الاول والاكتفاء في اداء التكليف رجما بالغيب بل جزاف بلا ريب كان الاظهر خلافه كيف ومن المتشبثين عند فاعلة ذي

المعقول توقف اليقين بالاشتغال على اليقين بالفراغ هذا ولتتميم الكلام في المرام برسم امور احدها ان الكلام المذكور كما يجري في الشك في الاجزاء كذا يجري في الشك في الشرائط والموانع من غير فرق لجريان جميع ما ذكر في الجميع قد اشرنا اليه في مضمون الادلة وقد يتخيل التفصيل بين الاجزاء وغيرها فيقع بعد جريان الاصل في الاول ويحكم بجريانه في الشرائط والموانع وقد يتوقف بعضه في الاولين ويجريانه في الاخير وربما يظهر من بعضهم ندرة الخلاف في عدم جريانه في الاخير حيث ذكر الخلاف في جريانه في الاجزاء والشرائط وربما تجاوز بعضهم الى المانع وانت خبير بان عدم المانع من جملة الشرائط في الحقيقة فتوهم الفرق بينه وبين الشرط في المقام من الغرائب كان وجه الفرق بينهما ان الفعل انما يتم وجوده باجتماع الاجزاء والشرائط ومانعية المانع يتوقف على الدليل فينفي بالاصل ولا يخفى وهنه اذ انتفاء المانع ايضا ماخوذ في تحقق الفعل على نحو الشرط ولا علم بحصول الفعل مع فرض الشك فيه والقول بان المعتبر فيه لما كان عدم ما كان مانعا للاصل واضح الفساد اذ ليس الكلام في الشك في تحقق المانع وانما الكلام في الشك في تحقق المتعلق بنفس المانعية كما اذا علم تحقق شيء وشك في مانعيته والقول باصالة المانعية عدم ان تجري بعينه في عدم الشرطية فظهر ان توهم الفرق بين الشرط والمانع في المقام موهون جدا بقي الكلام في الفرق بين الشك فيهما وبين الشك في الاجزاء وقد حكي عن بعض الافاضل المحققين التفصيل بين الامرين فحكم بعدم اجراء الاصل في الاجزاء وجريانه في الاخيرين والوجه في ذلك ان قضية الجزئية اندراجه في الكل وعدم تحقق الكل بدون تحقق كل من الاجزاء فالشك في الجزء شك في تحقق الكل وبالجملة ان كل واحد من الاجزاء لاندراجه في الموضوع له المنوط به التسمية فلا يتصور حصول الموضوع له بدونه فلا يمكن العلم بايجاده من دون الاتيان به وذلك بخلاف الشرائط والموانع لخروجها عن ماهية العبادة والقول بان الشغل اليقيني يحتاج الى اليقين بالفراغ ولا يحصل الا بالاتيان بما لم يعلم عدم شرطيته وترك ما لم يعلم عدم مانعيته مدفوع بان ذلك انما يجري بالنسبة الى الاجزاء لدخولها في المسمى بخلاف الامور الخارجة من الشرائط والموانع لان المشكوك في شرطيته ومانعيته معلوم عدم جزئيته فلا دخل له في تسمية اللفظ فامتثال الامر بالصلوة وغيرها من العبادات انما يتوقف على اليقين بحصول الاجزاء مع تحقق حصول ما يعتد المسمى ومعه يحصل الامتثال القاضي بحصول الفراغ شرعا ما لم يدل دليل على خلافه على نحو ما يذكر في المعاملات وهو المراد باليقين بالفراغ اذ المقصود منه هو الفراغ الشرعي ومابق من ان الشك في الشرط يقتضي الشك في المشروط فيرد ان العبارة المذكورة لا تخلو عن اجمال ولعله على بعض معانيها لا كلام فيها لكنه غير مرتبط بالمقام توضيح ذلك ان المراد بالشك في الشرط اما الشك في وجوده او في شرطيته وكذا الشك في المشروط اما ان يراد به الشك في وجوده او في مشروطيته فاذا لوحظ كل من الاحتمالين الاولين مع كل من الاخيرين تكون الوجوه اربعة فان اريد به ان الشك في وجود الشرط يقتضي الشك في وجود المشروط فحق ولا ربط له بالمقام وان اريد به ان الشك في الشرطية قاض بالشك في المشروطية فهو واضح ايضا ولا نفع له في المرام اذ الحاصل منه هو الشك في مشروطيته الفعل به لا الشك في وجوده كيف والمفروض انه تحقق الاجزاء باجمعها ومع العلم به كيف يعقل الشك في نفس وجود المشروط الذي هو عين تلك الاجزاء واما الوجهان الاخران فلا وجه لارادتهما اذ لا ارتباط بين الشكين المفروضين حتى يستلزم احدهما الاخر قلت هذا الكلام مبني على كون اجزاء المامور به باجمعها معتبرة في التسمية بحيث يرتفع المسمى بارتفاع اي منها كما هو قضية الجزئية في بادي النظر نظرا الى قضاء الضرورة بانتفاء الكل عند انتفاء جزئه فاذا تعلق الشك بجزئية شيء كان شكا في حصول الكل بدونه فلا يعلم حصول مسمى اللفظ من دونه بخلاف الشرط والمانع لاخراج المكلف عن المسمى عند اداء الاجزاء بتمامها فاذا علم شرطية شيء او مانعيته وجب التزام التقييد في المطلق على القدر المعلوم اذ لا حصل الشك فيه فع ذلك بالاصل نظرا الى الاطلاق بحصول الامتثال من دونه وانت خبير بان مرجع ذلك الى القول بكون تلك الالفاظ اسامي للصحيحة بحسب الاجزاء دون الشرائط فاستجماع جميع الاجزاء معتبر عنده في التسمية بخلاف استجماع الشرائط حسبما مر تفصيل القول فيه في محله وهو ضعيف لوجوه في تلك المسئلة ومع البناء عليه فهو يوافق ما اخترناه من عدم اجراء الاصل في المجملات فان مقتضى القول المذكور التزام الاجمال في تلك الالفاظ بالنسبة الى الاجزاء دون الشرائط بل هي مطلقة بالنسبة اليها فالتوهم قضاء الدخول والخروج بذلك صح بجريان الاصل بالنسبة الى الثاني في غير البناء وانما الكلام في المقام في جريانه بالنسبة الى الاول نظرا الى اجمال اللفظ وقد منع منه القائل المذكور حسبما اخترناه ولو سلم القائل المذكور اجمال اللفظ بالنسبة الى الشروط ايضا لم يحصل عنده المفهوم الذي تعلق الامر به مع الشك في حصول جميع الشرائط المعتبرة فيه فلا يمكنه الحكم بالامتثال لعين ما ذكره في الاجزاء من غير فرق اصلا في بناء الحال في شبهة الموضوع والمراد بها ما اذا اشتبه موضوع الحكم وداد الامر فيه بين تقسيم الحلال والحرام وان علم تفصيلا حكم تلك الاقسام فيكون الجهل بالحكم في المقام ناشيا عن الجهل المذكور وحيث لا يعلم كون الحاصل هناك اي قسم منها واما اذا كان الحال بعكس ذلك بان تعين الموضوع بجميع خصوصياته لكن شك مع ذلك في اندراجه في الحلال او الحرام من جهة الشك فيما انيط به الحل والحرمة في الشريعة كالمذبوح على غير القبلة او من دون التسمية فان الفعل الحاصل من المكلف مما لا اشتباه فيه وانما الاشتباه في حكمه فالشك في اندراجه تحت الميتة او المذكى مع العلم بحكم كل من القسمين لا يندرج في شبهة الموضوع وان كان قد يتراءى ذلك في بادي الراي ثم ان الشبهة في الموضوع قد يكون من جهة الشك في طرو ما يقتضي تحريمه ولا كالمغصوب اذا شك في طهارته وقد يكون زوال الغصب عنه والنجس اذا شك في طهارته وقد يكون من جهة الجهل بحال المصداق بعد وضوح مبين الاندراج في النوع الحلال او الحرام مع عدم العلم بحصول النوعين في المقام بل بعد وضوح ان الامر لا يتعدى الى الحاصل بين الوجهين كما اذا شك في كون المرأة رضيعة له يحرم عليه نكاحها او اجنبية يجوز له التزويج بها او وجد لحما ولم يدر كونه ميتة ومذكاة او دار بين كونه من الحيوان الماكول وغيره او راى حيوانا وشك في اندراجه في النوع الحلال او الحرام وقد يكون من جهة الجهل بتعيين الحلال والحرام وقد يكون من جهة امتزاج الحرام بالحلال واختلاطه به بحيث لا يمكن التمييز على نحو اختلاط الدهن والمايع المغصوب بالمباح وكذا السمن والطحين والسويق بل الحنطة ونحوها وقد يكون من جهة اشتباه الفرد الحلال بالحرام عند حصولهما معا وعدم تمايزهما في المقام مع الجهل بالتعيين كالانائين المشتبهين بعد العلم بنجاسة احدهما والدرهم الحلال المشتبه بالحرام اذا علم حرمة احدهما وحلية الاخر ولحم الميتة والمذكاة عند اشتباه احدهما بالاخر ثم قد يكون الامور الدائرة بينها محصورة وقد تكون غير محصورة وهي نصور المسئلة اما اذا كانت الشبهة من جهة طرو ان ما يزيل الحكم الثابت من الحل او الحرمة فلا ريب في البناء على الحكم

الاولى

الاول خفى يتبين خللا فيه سواء كان الثابت ولا هو الحل او الحرمة من غير خلاف فيه بين الاصوليين والاخباريين فان حجية الاستصحاب فيه متفق عليه بين
الفريقين ولا يخفى انه لو فهم الحمل في الصورة الثانية نظرا الى عدم حصول اليقين بالحرمة او بمجرد الاستصحاب لا يفيد العلم وقد انيط الحكم بالتحريم في الروايات
المذكورة بعد العلم وان بين الحل والحرمة بالعلم بالحرمة الظاهرة فى اليقين فيحكم بالحل من دونه اذ المراد من العلم في الشرعيات هو العلم الشرعي اعني ما حصل من
الدليل المعتبر عند الشارع سواء افاد اليقين بالواقع او لا حسبما نقول به فى مسئلة الاستصحاب كما سيجيء بيانه ومع الغض عن ذلك فالحكم بالحل في
الروايات مغيا بعدم العلم بالتحريم وبعد العلم به لو حصل الشك او الظن بالحل فلا دلالة فى الروايات على الحكم بالحل اصلا فيستصحب التحريم من دون
معارض ولو كان ما تواردت عليه الحالان ولم يعلم تقدم احدهما وتأخر الآخر لم يؤخذ بمقتضى شيء منهما لفائدة المذكورة فيه نظرا الى عدم العلم بالحرمة
فيؤخذ بالحل الى ان يعلم التحريم وعدمه نظرا الى حصول العلم بحرمته بالخصوص في الجملة فيخرج عن مورد النص المذكور وجهان وقد يؤيد الاول عموما
الحل وكانه الاظهر وان كان من الثاني اعني ما اذا دار الامر في المصداق بين الوجهين فان كان هناك قاعدة شرعية قاضية بالحل كيد المسلم واخبار ذي اليد
القاضي بالحل والطهارة فلا اشكال او بالمنع كاخباره بحرمته او بنجاسته وكاصالة عدم التذكية بالنسبة الى اللحوم والجلود ونحو ذلك قضى بالمنع وان
خلا عن الامرين فظاهر الروايات المذكورة قاضية فيه بالحل بل لا يبعد ان يكون ذلك هو مورد الروايات كاستشهاده لو وجد حيوانا او شك في كونه من جنس المأكول
او غيره فهل يحكم بمجرد ذلك بحله ولا بد من استعلام الحال فيه اذ اندرج في احد الاصناف المحللة او المحرمة بالرجوع الى اهل الخبرة وفي العلامات المنصوصة من الشرع
وكذا الحال في غير الحيوان من المأكول والمشروب الدائر بين المباح والمحرم وجهان والذي يقوى في النظر ان يقال ان كان ذلك معلوم العين وكان مجهول
الاسم او مجهول الصفة التي بها يتميز الحلال عن الحرام فيشك في شأنه من تلك الجهة فلا يبعد كونه من الجهل بالحكم فيجب عليه التجسس عنه ولا يجوز له البناء على الحل
بمجرد الجهل المفروض نظرا الى الاصل المذكور وهل يجوز له البناء على الحل مع العجز عن التجسس وجوه ثالثها التفصيل بين المجتهد وغيره واما اذا كان الموضوع
غير معلوم العين وكان دائرا بين الامر الحلال والمحرم فالظاهر اندراجه تحت الاصل المذكور فلا يجب التجسس عنه فعلى هذا يجوز تناول المعاجين ونحوها
من المركبات التي لا يعرف اجزاؤها قبل التفحص عنها والمعرفة بحالها وان احتمل ان يكون بعض اجزائها مما يحرم اكله هذا وما ذكر من الحكم بحل المشتبه
في هذه الصورة ظ بالنسبة الى الحكم بحله في نفسه واما بالنسبة الى حله في العبادات اذا دار الامر بين المنع من التلبس بها نظرا الى احتمال منافاته لها وعدمه
ففيه وجهان وذلك كالجلد الدائر بين كونه من مأكول اللحم وغيره والشعر الملاصق للباس الدائر بين الامرين فيحتمل اندراجه في اطلاق الروايات المذكورة
فيبني فيه ايضا على الحل والجواز حتى يتبين الخلاف ويحتمل انصراف الروايات الى حل الشيء وحرمته في نفسه دون كونه مانعا من صحة عمل آخر وعدمه
كما ان الاصل المذكور في العبادات المجملة عند الدوران بين جواز فعل فيها وعدمه بحسب الحكم هو البناء على المنع حسبما عرفت من وجوب مراعاة الاحتياط
نظرا الى العلم بحصول التكليف والشك في اداء المكلف به كذا الحال في صورة الشك الحاصل في الاداء من جهة الموضوع بل لا يتفاوت الحال في الشك المفروض
بين العبادات المجملة وغيرها اذ لا ثمرة للاطلاق بالنسبة الى الشك الحاصل في اداء الشيء المعين والاتيان به لقضاء اليقين بالاشتغال في مثله
باليقين بالفراغ مط وقد يفصل في المقام بين ما اذا كان الشك المفروض قاضيا بالشك في اداء شرط من شروط العبادة كما اذا لم يدر كون اللباس
منسوجا من صوف المأكول وغير المأكول واراد ستر العورة الواجب في الصلوة به وما اذا تعلق الشك بوجود المانع كما اذا اراد لبس الثوب المفروض
في الصلوة في غير ستر العورة والفرق ان المقتضي للصحة غير ثابت في الاول للشك في وجود الشرط القاضي بالشك في وجود المشروط فيبقى التكليف
بحاله الى ان يتحقق العلم بالفراغ بخلاف الثاني لوجود المقتضي هناك فانما الاحتمال وجود المانع وهو مدفوع بالاصل ويشكل ذلك بان مرجع
المانع الى الشرط فان عدم المانع شرط في الصحة فالشك فيه ايضا قاض بالشك في وجود المشروط به كغيره من الشروط الوجودية وقد يدفع بانه وان
كان مرجع المانع الى الشرط الا ان الملحوظ في الشرط وجود الشيء وفي المانع عدمه فتحقق الاول مخالف للاصل بخلاف الثاني وكفى به فارقا بين المقامين
الا ترى انه لو شك في تحقق الحدث في الصلوة بنى على عدمه ولو شك في تحقق الطهارة او الاستقبال بنى على عدمهما ايضا وقد يشكل ذلك بالفرق بين ما اذا دار
الامر بين وجود الشيء المانع وعدمه وبين وجود الشيء والشك في مانعيته اي الشك في كونه هو الامر المانع او غيره فانه لا شك في دفع الاول بالاصل و
اما الثاني فقد يعتبر بالاصل مشكل لاحتمال ان يكون ذلك هو ما اعتبر عدمه في تحقق المط وان يكون غيره ونسبة الاصل الى الامرين على وجه واحد بل قد يق ان
قضية الاصل هنا ايضا هو الاول نظرا الى ان حصول الاشتغال باداء المأمور به معلوم والخروج عنه غير معلوم فيبني على عدمه نعم لو كان هناك اصل
يقضي بانتفاء المانع صح الاشكال عليه كما لو شك في الشعر الملتصق بالثوب انه من المأكول او غيره فانه يمكن ان يق ان الصلوة في الثوب الملتصق قبل
حصول الشعرات فيه كانت صحيحة فيستصحب ذلك الى ان يعلم المنع هذا كله اذا كان تحريم الشيء في المقام على وجه المانعية اما اذا لم يكن مانعا بل كان
دائرا بين الاباحة ومجرد التحريم وان تبعه المانعية فلا شك في كون الاصل فيه ايضا عدم التحريم كما في الصورة السابقة فيندفع المانعية من جهة نفي
التحريم ثم انه لا فرق فيما ذكرنا بين العبادات المجملة وغيرها من المطلقات اذ المفروض ثبوت المانعية غاية الامر دوران الشيء بين كونه ذلك المانع او غيره
اما ما كان من الثالث اعني ما كان الحرام ممتزجا مع الحلال على نحو لا يمتاز احدهما عن الآخر فلا اشكال في تحريم استعمال الجميع فان استعمال كل جزء من المباح
استعمال الجزء من الحرام المنضم اليه في بعض صور المسئلة يحصل الاشاعة والشركة القهرية فيكون استعمال المباح استعمالا للحرام نعم في بعض صور امتزاج
الحرام يحكم بالحل كما اذا استهلك الحرام الطاهر في الماء او كان نجسا ولم ينجس به الماء لاعتصامه وعدم تغير احد اوصافه فان الظ حله وان كان عينه موجودا
بحسب الواقع وتوضيح الكلام في ذلك ان حرمة المحرم مستفادة يتبع اسمه كالطين فان خرج بالامتزاج عن اسمه كاستهلاك الطين في الماء وغيره انتفى التحريم و
كذا لو دار مدار وصف ينتفي بالامتزاج كالاستخباث في وجه وان كان دائرا مداره حقيقة فان حصل استهلاكه على الوجه المذكور وقضى بحله الدال على
طهارة الماء وطهوريته واما الاستهلاك في غير الماء من الجوامد فلا يقضي بالحل وفي سائر المايعات اشكال ويقوى البناء على التحريم في غير المضاف هذا

كله اذا لم يكن التحريم من جهة كونه ملك الغير اما اذا كان من جهة كونه ملكا للغير فالظ عموم المنع في جميع الصور ولو كان قليلا الغير مقبول نعم قوي وجه بناء على كون التصرف تابعا للملكية لا مالية كما هو الظ نعم لو حصل التلف بالامتزاج كما اذا قطر قطرة من الدبس الحرام في الماء فالظ عدم المنع ولو ظهر اثره فيه كما لو ربي بنحو من المعطرات والادوية الاثمار قوي حصول المنع وان استهلك فيه والظ عدم صدق التلف فلا يبعد القول بحصول الشركة الكبيرة بالنسبة ولو كان الممازج مماثلا فالظ عدم حصول الاستهلاك ولو كان قليلا وكذا عدم صدق التلف بامتزاجه فتم واما القسم الرابع وهو ما اذا كانت الشبهة من جهة وجود الحلال والحرام معا واشتباه مصداق احدهما بالاخر فان كان ما وقع فيه الاشتباه من الافراد غير محصور فلا اشكال في الحل وجواز التصرف ويدل على الاول الاجماع المعلوم والمنقول في لسان جماعة بل الضرورة قاضية به في الجملة فان وجود ما يحتمل في الغالب اذا احتمل ان يكون ما عندنا من المأمور ذلك النجس وكذا الحرمة شيء كلك لا يقضي بالمنع من التصرف فيما عندنا من جهة الاحتمال المذكور وانا لم نعلم نجاسته او حرمته وهو ظ الثاني لزوم العسر والحرج لولاه وهو منفي في هذه الشريعة بآية وروايته وما يورد في المقام اولا من ان لزوم العسر والحرج لا يقضي بالحل والطهارة غاية الامر جواز التصرف من جهة الضرورة كاكل الميتة في المخمصة فانه لا يصير حلا المتنجس بالذات ولا طهارته غاية الامر جواز الاقدام على كلها من جهة الضرورة واين ذلك من المقصود في المقام وثانيا ان الحل الحاصل بسبب العسر والحرج انما يتبع حصول ذلك ومن البين ان الاجتناب من غير المحصور ليس عسرا وحرجا في جميع الازمان بالنسبة الى جميع الاشخاص الا ترى ان من نزل الصحارى المتسعة يعسر عليه الاجتناب من جميعه بسبب علمه ببول شخص في مكان غير معين منه بخلاف من يجتاز فيها ولا يحتاج الى ملاقاة شيء منها وقد يتحقق العسر والحرج في الاجتناب عن المحصور ايضا في محل الحاجة والضرورة اليه فلا بد اذن من بناء الامر على الدوران مدار الضرورة والحرج اللازم وعدمها دون ما نحن فيه والشبهة عدمه مدفوع اما الاول فبان لزوم العسر والحرج قد يبنى في تشريع الحكم وقد يقضي بالجواز في محل الضرورة فان ثبت الحرج والمشقة في اصل تشريع الحكم فقد يقضي بالجواز في محل الضرورة فان ثبت الحرج والمشقة في اصل تشريع الحكم بان حصل الحرج في اغلب موارده لم يقع من الشارع تشريع لمثله وان لم يكن هناك حرج في اغلب موارده بل اتفق هناك حرج وضيق في الاجتناب عنه في بعض الموارد فلا ينافي ذلك تشريع اصل الحكم وانما يقضي بالرخصة في محل الضرورة كما في اكل الميتة في المخمصة فما ذكره من ان العسر والحرج لا يقضي بالحل والطهارة مسلم فيها باكل الميتة كما ترى ومن ذلك يتبين الجواب عن الثاني ايضا فان عموم لزوم الحرج في المقام قاض بعدم تشريع الحكم فيعم الموارد النادرة ايضا مما لا حرج فيها بخلاف ما اذا كان الحرج اتفاقيا فانه انما يتبع حصول الحرج والفرق بين الصورتين ظ لا يخفى فما ذكره من دوران الحكم مدار حصول الحرج مط ضعيف جدا كما يتضح ذلك من ملاحظة نظايره في ساير المقامات الثالث انك قد عرفت ان الاصل في الاشياء بمقتضى العمومات المتقدمة هو الحل حتى يعلم ثبوت التحريم والعلم الحاصل في غير المحصور بوجود الحرام في الجملة لا يعد في العرف علما بثبوت التحريم بالنسبة الى شيء من الخصوصيات حتى يمنع من الاقدام بالنسبة الى خصوص الموارد [هنا بياض موجود في الاصل والظاهر ان العبارة تضعيف احتمال] احتمال كون المحرم خصوص شيء منها في نظر العرف جدا بحيث لا يلتفت اليه في الاقدام على خصوص الموارد بل يعد التحرز عن الجهة المذكورة من ظنون امثال الوسواس وذلك كالتحرز عن كثير من المطعومات لاحتمال كونه منه وما نظر الى حصول العلم بوجود ما منه في العالم فضلا يكون هو ذلك لذلك يهدم الاقدام على كله واذا لم يكن الاحتمال المذكور ملتفتا اليه بحسب العرف في شيء من الموارد الخاصة لم يعد ذلك العلم الاجمالي علما في المقام كما تقتضيه العمومات المذكورة ثبوت الحل والا باعتبار النسبة الى خصوص الموارد كما هو المدعى ولا يجري نحو ذلك بالنسبة الى الشبهة المحصورة كما سيجيء الاشارة اليه ثم قد بقي الكلام في المراد بغير المحصور ففسره بعضهم بما يكون خارجا عن حد الاحصاء بحسب العادة فيتعذر او يتعسر احصاؤه في العادة لكثرته وانتشاره ويمكن ان يقال انه ما يكون احتمال اصابة الحرام المعلوم بالنسبة الى الاقدام على خصوص المصاديق الخاصة موهوما غير ملتفت اليه بحسب العادة او انه ما لا يكون الاقدام على المصداق الخاص منافيا بحسب العلم الاجمالي الحاصل بوجود الحرام بل مع البناء على حرمة ذلك المصداق او حليته يقطع بوجود الحرام في الجملة من دون تفاوت والوجوه الثلاثة متقاربة الا ان الوجه الاخير اخص مط اذ فيه يقع العلم الاجمالي على تقدير كون ذلك حراما ما نظرا الى احتمال انطباق ذلك الاجمال عليه مع ذلك يعد من غير المحصور ايضا فاظهر الوجوه هو الاول الا انه لا يفارق الثاني بل ولا الثالث في الاغلب وان كان ما وقع فيه الاشتباه محصورا فالمعروف من المذهب هو المنع من الاقدام على كل من الافراد التي وقع فيها الاشتباه وعدم جواز التصرف في شيء منها حتى يزول الاشتباه بوجه شرعي من غير فرق بين الاقدام عليها في نفسها او في اداء واجب يتوقف على المباح منها كاستعمال احد الانائين المشتبهين بالمغصوب والنجس في الوضوء والغسل فيسقط ذلك الواجب المتوقف عليه الا ان يغلب جهة وجوبه على تحريم ذلك المحرم كما هو الحال في بعض الواجبات وهذا هو الذي ذهب اليه المعظم بل حكي الاجماع عليه مستفيضة في خصوص بعض المقامات كمسألة الانائين المشتبهين وذهب بعض المتأخرين الى كون الشبهة محللة للحرام بمعنى جواز الاقدام عليه في حال الاشتباه بحيث لا يعلم حين ما يقدم عليه كون ذلك اقداما على الحرام فيجوز الاقدام على جميع تلك المشتبهات الى اخرها وان لم يجز الاقدام عليها مجموعا مع العلم بالتعرض للحرام في ذلك الاقدام الخاص وقد ذهب الى ذلك بعض المتأخرين ولم نجد القول به من احد من المتقدمين وذهب بعض اخر من المتأخرين الى جواز الاقدام الى ان يحصل العلم بالاقدام على الحرام فان وقع الاشتباه بين الفردين جاز التصرف في كل منهما انفرادا ومع التصرف في احدهما يحرم التصرف في الاخر وان كان الاشتباه بين الثلثة وكان الحرام المشتبه واحدا جاز التصرف في كل منها انفرادا ايضا وفي اثنين منها انفرادا ومجتمعا ومع حصول التصرف فيهما يحرم التصرف في الثالث وان كان الحرام اثنين جاز التصرف في كل منها انفرادا ايضا الا انه مع الاقدام على واحد منها لا يجوز التصرف في شيء من الاخرين ومن ذلك يعرف الحال في ساير فروض المسألة ومرجع ذلك الى القول بالتخيير بين الفردين او الافراد على حسب ما فيها من الحلال فهو مخير في الاقدام على كل منها على حسبه فاذا استوفى مقدار الحلال تعين الباقي للحرام على مقتضى اختياره فهو قول بتحريم التصرف في الجميع ايضا وان حكم بجواز التصرف في كل واحد منها على سبيل التخيير ويعزى الى بعض الاصحاب قول باستعمال القرعة في المقام فيحكم بالحل والحرمة على حسب ما خرجته ويرجع هذا القول الى الاول فان الظ منعه من التصرف قبل القرعة مط غاية الامر انه يقول بحصول اليقين والخروج عن الشبهة شرعا بالقرعة وهو امر اخر لا ربط له بالمقام وكيف كان فالاقوال المذكورة في المسألة

بعضه والمزني

اربعة والمختار هو ما ذهب اليه المعظم ويدل عليه مور الاول انه بعد حصول الاشتباه فاما ان يحكم في الظاهر بحرمة الاقدام على الامرين وعدم جواز
الاقدام على شيء منهما او بجواز الاقدام على الجميع فلا يحرم في الظاهر التصرف في شيء منهما او بجواز الاقدام على احدهما دون الآخر ولا سبيل الى شيء من
الوجهين الاخيرين فتعين الاول وهو المدعى اما الاول فللزوم الحكم بحلية المحرم وطهارة النجس اذ المفروض العلم بحرمة احدهما او نجاسته والبناء على
الثاني قاض بالترجيح بلا مرجح اذ نسبة الاباحة والتحريم اليهما على نحو سواء ولو فرض حصول الظن بالحل او الحرمة فلا عبرة به في المقام لما دل على عدم
الاعتداد بالظن في مثل المقام فانه من جملة الموضوعات الصرفة ولا عبرة فيها بالمظنة ومع الغض عنه فلا يجري في جميع الصور اذ قد يتساوى الحال بالنسبة
اليهما كما في صورة الشك وهو مندرج في محل الكلام قطعا ويمكن الايراد عليه بوجوه الاول النقض بان اختيار الوجه المذكور كما يقتضي الحكم بتحليل
الحرام فاختيار الوجه الاول قاض بتحريم الحلال واجراء حكم النجس على الطاهر للعلم بحلية احدهما وطهارته فكيف يحكم بالتحريم بالنسبة اليهما وسلب
حكم الطاهر عنه فما يجاب به بناء على اختيار هذا الوجه يجاب به على التقدير الاخر الثاني انا نختار الوجه الاول من الوجهين الاخيرين وما قيل من انه يؤدي اه
ان اريد به الحكم بحلية الحرام بحسب الواقع وكذا طهارة النجس كذلك فهو فاسد اذ لا كلام في ثبوت التحريم والنجاسة في الواقع ولذا لا يجوز الاقدام عليهما
مجموعا وان اريد اداؤه الى الحكم في الظاهر بجواز الاقدام على ما هو محرم في الواقع مع عدم العلم بالاقدام على خصوص الحرام حين التلبس بكل منهما فبطلانه
اول الدعوى واي مانع من ذلك بعد وضوح ثبوت كون الجهل عذرا للمكلف في موارد شتى الثالث انا نختار الوجه الثاني وما قيل من لزوم الترجيح
بلا مرجح انما يتم اذا قلنا بحلية احدهما بالخصوص وحرمة الاخر كذلك واما اذا قلنا بحلية احدهما وحرمة الاخر في الجملة فلا فان قلت لا وجه للقول
باباحة المبهم وحرمته فان الترك والاتيان انما يكون للمعين فيتعين الوجه الاول ويلزم المحذور وهذا هو الذي الزم المستدل قلنا المقصود حرمة
احدهما وحلية الاخر على وجه التخيير بان يكون المكلف مختارا في الاقدام على اي منهما وبعد الاقدام عليه لا يجوز له الاقدام على الاخر على حسب ما ذكرنا
في تقرير القول الثالث من الاقوال المذكورة فلا يرد عليه شيء من المحذورين ويمكن الدفع عن الاول بانه لما كان الاقدام على الحرام مؤديا الى الضرر قاضيا
بورود المفسدة على من يقدم عليه بخلاف ترك الحلال اذ لا محذور فيه كان مقتضى العقل عند دوران الامر بين الامرين هو ترجيح جانب الترك لحصول الامن
من الضرر في البناء عليه بخلاف جانب الفعل لما فيه من خوف الاقدام على الضرر ومن المقرر وجوب دفع الضرر والخوف فهذا هو الوجه في تعيين العقل ترجيح
جانب الترك وليس في ذلك تحريم الحلال بل حكم بوجوب ترك الحلال لئلا يؤدي الى فعل الحرام ولا مانع منه لمقتضى القاعدة حرمة الامرين في الظاهر نظرا
الى الوجه المذكور نعم لو قام دليل خاص على جواز الفعل فلا مانع وقضي بالخروج عن مقتضى القاعدة المذكورة الا انه لم يقم ذلك في المقام وما احتج به
الخصم على ذلك مدفوع حسبما يأتي الاشارة اليه انشاء الله وعن الثاني بان الاحكام الشرعية جارية على موضوعاتها الواقعية فان الالفاظ موضوعة بازاء الامور
الواقعية من دون مدخلية في مفاهيمها للعلم والجهل فاذا حصل موضوع التحريم بحسب الواقع كان من الواجب الاجتناب عنه والقول بجواز الاقدام على
كل من الامرين لزم الحكم بجواز الاقدام على الحرام وهو ما ذكره من اللازم والقول بكون الجهل عذرا في جواز الاقدام انما يتم في الجاهل المحض الغافل
عن ذلك هو القدر الثابت في اشتراط التكليف واما الجاهل المتردد بين الوجهين مع علمه بحرمة احدهما على ما هو مفروض المقام فلا دليل على كون جهله
المفروض عذرا بل مقتضى القاعدة لزوم الاجتناب عنه اخذا بمقتضى التحريم حتى يتبين خلافه نعم لو قام دليل خاص على جواز الاقدام وسقوط التكليف
المذكور بهذا النوع من الجهل وجب الخروج عن مقتضى الاصل المذكور وحيث ان كلام والمقصود من الدليل المذكور قضاء الاصل وللا بالمنع من الاقدام
الى ان يثبت الجواز وانى لهم باثباته وعن الثالث بانه انما يتم الحكم بالتخيير في المقام اذا لم يكن هناك مناص للمكلف عن الاتيان باحدهما واما اذا امكن تركهما
معا فلا وجه للتخيير لعدم تساوي جانبي الفعل والترك بحسب ترتب المصلحة والمفسدة حتى يحكم العقل بتساويهما في الاقدام والاحجام واما مع ترتب المفسدة
على احد الجانبين والقطع بعدم ترتب مفسدة على الجانب الاخر فلا وجه لحكم العقل بالتخيير بينهما لعدم تساويهما والحاصل ان مفسدة الحكم بالتخيير عدم
تساوي الامرين في نظر العقل لوضوح التفاوت بينهما فيتعين عنده جانب الترك ومفسدة التعيين ما ذكر من لزوم الترجيح بلا مرجح والعقل لا يحكم في مثل
ذلك بالتخيير الا مع قيام دليل خاص عليه كما انه لا يحكم بتعيين احدهما الا لدليل دال عليه ولا يذهب عليك ان الاولى في تقرير المذكور ترديد الاحتمالات وابطال ثلثة الدليل
منها بالوجوه المذكورة ليتعين الرابع الثاني ان اجتناب الحرام مطلقا تعم يجب امتثال الطلبة ولا يتم ذلك الا باجتناب الجميع وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب
فاجتناب الجميع واجب يرد عليه امور احدها انه ان اريد ان اجتناب ما هو حرام بحسب الواقع واجب سواء علم كونه حراما او لا فهو ممنوع بل هو اول الدعوى
وان اريد ان اجتناب ما هو حرام واجب في الجملة فمسلم ولا يرتبط به المقدمة الثانية لينتج المدعى ثانيها ان ما ذكر من ان اجتناب الحرام لا يتم الا باجتناب الجميع ممنوع
اذ قد يحصل ذلك باجتناب البعض لاحتمال مصادفته لترك الحرام وفيه ان المقصود امتثال الطلب فلا يتم الا بذلك ولا يحكم بتحققه عرفا بمجرد الاحتمال
فصدق الامتثال عرفا غير الاتيان بما هو مطلوب به في الواقع مع عدم العلم بحصوله ومع الغض عن ذلك فيمكن تقرير الاحتجاج في الجملة بان يراد منه وجوب
العلم باداء مطلوبه تعالى كما يجب الاتيان بمطلوبه نعم يجب العلم باداءه ايضا والعلم باداءه يتوقف على ترك الجميع من غير اشكال ثالثها النقض بغير المحصور فان
اجتناب الحرام هناك واجب ايضا ولا يتم الا باجتناب الجميع مما يجاب به هناك يجاب به في المقام ويمكن دفعه اولا بانه وان كان يقتضي وجوب الاجتناب عن
الجميع هناك ايضا الا انه خرج ذلك بالدليل لقيام الاجماع على عدم وجوبه ونفى العسر والحرج به مضافا الى الفرق الظاهر بين المحصور وغير المحصور حيث ان
احتمال امتثال الحرام في المحصور مما يعتد به في العادة بخلاف غير المحصور وقد مر تفصيل القول فيه الثالث ان احد المشتبهين محرم وكل محرم يجب الاجتناب عنه
فالاجتناب عن الحرام المفروض واجب اما الكبرى فظ واما الصغرى فلقضاء ما دل على تحريم ذلك الشيء بعمومه فان مدار التحريم الواقعي والمفروض حصول
العلم بوجوده في المقام وايضا المفروض في المقام اشتباه الفرد الحلال بالفرد الحرام مع تحقق الامرين فلولا وجود الفرد الحرام لم يتحقق الفرض المذكور فما عليه الامر
ان يدعي حصول الاباحة من جهة الاشتباه لقيام الدليل عليه كذلك واذا ثبت تحريم المصداق المفروض تخصص به القاعدة الدالة على الاباحة بل كان خارجا عنها

فاعلم بحصول التحريم بالنسبة اليه وحيث ان الخارج مجهول دائر بين الامرين كانت القاعدة المذكورة بالنسبة اليه كالعام المخصص بالمجمل فلا حجية فيها
بالنسبة الى مورد الاشتباه فلا دليل اذن على حلية شيء منهما فى الظ ولا كلام ظاهرا بعد ذلك فى عدم جواز الاقدام عليه فان القائل بجواز الاقدام انما يقول
به من جهة اندراجه تحت الاصل المذكور ومع المنع عنه فالعقل حاكم فى مثله بعد دوران الامر بين الوجهين وعدم قيام دليل فى الظ على البناء فى خصوص كل
من الامرين على المنع من الاقدام حسبما مر بيانه فى الوجه المتقدم الرابع ما روي عنه ع انه ما اجتمع الحرام والحلال الا غلب الحرام الحلال وهذه الرواية وان
كانت ضعيفة الا انها مجبورة بعمل الاصحاب وحملها على خصوص صورة الامتزاج مما لا داعي اليه ودعوى ظهور تلك الروايات فى غير صورة الامتزاج وهذه فيها
او كونها اعم من الامتزاج وغيره فيكون التعارض بينهما من قبيل العموم المطلق فيحمل المطلق على المقيد غير متجهة اما القول بانصرافها الى خصوص
الامتزاج فمما لا شاهد عليه فى الرواية بل ظ الاطلاق فيها يعم غيره قطعا واما دعوى كون التعارض من قبيل العموم المطلق فمدفوعة بظهور تلك الروايات فى عموم
دوران الفرد بين الاندراج تحت النوعين كما هو المفروض فى الصورة الثانية من الصور المتقدمة من غير ان يكون هناك علم بحصول المصداقين فى المقام
والاشتباه فى التعيين كما هو المفروض فى الشبهة المحصورة وهذه الرواية ظاهرة فيما يعم هذه الصورة وصورة الامتزاج فلا يتواردان على محل واحد حتى
يثبت التعارض بينهما ولو قيل بشمول تلك الروايات للشبهة المحصورة لدوران كل من المصداقين بين الاندراج تحت كل من النوعين فالمعارضة
بينهما من قبيل العموم من وجه لشمولها للصورة السابقة قطعا وعدم اندراج تلك الصورة فى هذه الرواية والمرجحات من جانب الرواية المذكورة
نظرا الى موافقتها للمشهور بين الاصحاب والروايات الكثيرة الواردة فى جزئيات الشبهة المحصورة الدالة على المنع فى الموارد الخاصة الخامس ان الظ
من تتبع الاخبار الواردة فى خصوصيات الشبهة المحصورة مثل ما ورد فى الانائين المشتبهين وما ورد من الامر بغسل الثوب كله عند اشتباه المحل النجس
منه وما ورد من بيع اللحم اذا اشتبه الميتة منه بالمذكاة ممن يستحل الميتة الظ فى حرمتهما كما فى روايتين وما دل على الصلوة فى الثوبين المشتبهين كما فى
حسنة صفوان وقد اومأ بعضهم الى غير ذلك مما ورد ان المشتبه بالحرام مما يجب الاجتناب عنه وان المشتبه بالنجس فى حكم النجس فى عدم جواز استعماله فيما
يشترط بالطهارة من رفع حدث او ازالة خبث واكل او شرب ونحوهما وليس ذلك من قبيل الاستقراء الظنى كما قد توهمه بعض الاعلام ليكون من قبيل اثبات اللغة
النحوية ونحوها من تتبع موارد ما بل نقول انه مستفاد من ملاحظة جميع تلك الاخبار فهو مدلول لفظى لمجموع تلك الروايات وكما ان المستفاد من ظاهره ولعله
حجة شرعا فكذا المستفاد من جميعها بعد ضم بعضها الى البعض لاندراجه اذن تحت المداليل اللفظية فيدل على جواز الاتكال عليه ما دل على حجية ظواهر
الالفاظ احتج القول بالاباحة مطلقا بامور احدها ان حرمة تلك المصاديق ووجوب اجراء احكام النجس عليها فى المشتبه بالنجس تكليف شرعى يتوقف ثبوتها على العلم
بها بالنسبة الى الموضوع ولذا يجوز استعمال ما لو علم بحرمته او نجاسته بالمرة والعلم بحرمة احدهما او نجاسته لا يثمر فى المقام لعدم قضائه بالعلم بحرمة شيء خاص منهما
لجهل باق بالنسبة الى كل منهما وهو قاض بنفى التكليف كيف ولو كان العلم الاجمالى كافيا فى اثبات التكليف لجرى فى غير المحصور للعلم بحرمة البعض ونجاسته ثم
مع انه لا يثمر فى الحكم بنجاسة شيء من الخصوصيات وكذا الحال فى الجنابة الدائرة بين الشخصين مع العلم به بالنسبة الى احدهما فانه لا يثمر فى التكليف
بالنسبة الى شيء منهما فمقتضى الاصل المقرر هو البناء على عدم التكليف حتى يقوم دليل على ثبوته والعلم بتحريم احد الشيئين والاشياء غير قاض بالعلم
بتحريم الخاص كما ان العلم بثبوت حرام ما او نجس ما غير قاض بثبوت الحرمة بالنسبة الى الخاص والعلم بثبوت الجنابة لاحدهما لا يقضى بالحكم بها بالنسبة
الى شيء منهما الثانى عدة من الاخبار الدالة على معذورية الجاهل مما مرت الاشارة اليها فانها باطلاقها تعم الجاهل بالموضوع بل ربما يدعى ظهور
بعضها فى ذلك دون الحكم حسبما مرت الاشارة اليه منها قوله ع رفع عن امتى تسعة اشياء وعد منها ما لا يعلمون وقوله ع ايما امرء ركب امرا بجهالة فلا
شيء عليه ونحوهما الثالث الاخبار المستفيضة الدالة على حلية الحلال المختلط بالحرام الا ما علم انه حرام بعينه منها صحيحة عبد الله بن سنان المتقدمة المروية
فى الفقيه والتهذيب عن الصادق ع ومنها ما رواه عبد الله بن سنان ايضا فى الصحيح عن عبد الله بن سليمان قال سألت ابا جعفر ع عن الجبن فقال لى قد سألتنى
عن طعام يعجبنى ثم اعطى الغلام درهما فقال يا غلام ابتع لنا جبنا ودعا بالغداء فتغدينا معه واتى بجبن فاكل واكلنا معه فلما فرغنا من الغداء قلت له ما تقول
فى الجبن فقال لى او لم ترنى اكلته قلت بلى ولكنى احب ان اسمعه منك فقال سأخبرك عن الجبن وغيره كل ما فيه حرام وحلال فهو لك حلال حتى تعرف الحرام
بعينه فتدعه وفى رواية مسعدة بن صدقة عن الصادق ع قال سمعته يقول كل شيء لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك وذلك يكون مثل
الثوب عليك قد اشتريته وهو سرقة او المملوك عندك ولعله حر قد باع نفسه او خدع فبيع او قهر او امرأة تحتك وهى اختك او رضيعتك والاشياء كلها
على هذا حتى يستبين لك غير ذلك او تقوم به البينة ومن ذلك ما رواه جماعة من المشايخ منهم الكلينى باسنادهم الصحيح عن حنان بن سدير انه قال سئل ابو
عبد الله ع وانا حاضر عنده عن جدى رضع من خنزيرة حتى كبر وشب واشتد عظمه ان رجلا استفحله فى غنمه فخرج له نسل فقال اما ما عرفت من نسله
بعينه فلا تقربنه واما ما لم تعرفه فكله فهو بمنزلة الجبن ولا تسأل عنه وروى الشيخان باسنادهما عن بشر بن مسلمة عن ابى الحسن ع فى جدى رضع من خنزيرة ثم ضرب
فى الغنم فقال هو بمنزلة الجبن فما عرفت انه ضربه فلا تأكله وما لم تعرفه فكله فقد دلت هاتان الروايتان على الحل فى الصورة المذكورة مع عدم العلم
بخبثه بعينه بل هما صريحتان فى المدعى ومن ذلك ما رواه جماعة من المشايخ باسنادهم الصحيح الى سماعة قال سألت ابا عبد الله ع عن رجل اصاب مالا
من عمل بنى امية وهو يتصدق منه ويصل منه قرابته ويحج ليغفر له ما اكتسب ويقول ان الحسنات يذهبن السيئات فقال ابو عبد الله ع ان الخطيئة لا
تكفر الخطيئة وان الحسنة تحط الخطيئة ثم قال ان كان خلط الحرام حلالا فاختلطا جميعا فلم يعرف الحرام من الحلال فلا بأس ودلالتها على المط واضحة
الرابع الاخبار المستفيضة الدالة على جواز الشراء عن السارق والعامل مع العلم بظلمه الا ان يعلم انه الحرام بعينه كصحيحة ابى عبيدة عن
الباقر ع قال سألته عن الرجل يشترى من السلطان من ابل الصدقة وغنم الصدقة وهو يعلم انهم يأخذون منهم اكثر من الحق الذى يجب عليهم قال فقال ما الابل الا مثل
الحنطة والشعير وغير ذلك لا بأس به حتى تعرف الحرام بعينه وفى صحيحة معوية بن وهب قلت لابى عبد الله ع اشترى من العامل الشيء وانا اعلم انه يظلم فق

اشتريه منه وفي موثقة اسحق بن عمار قال سألته عن الرجل يشتري من العامل وهو يظلم قال يشتري منه ما لم يعلم انه ظلم فيه احدا وفي القوي قلت
لابي عبد الله عليه السلام اشتري الطعام من يظلم ويقول ظلمني فقال اشتره وفي رواية عبد الرحمن بن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن الرجل يشتري من العامل
وهو يظلم قال يشتري منه وروى احمد بن محمد بن عيسى في نوادره عن ابيه قال سئل ابو عبد الله عليه السلام عن شراء الخيانة والسرقة قال اذا عرفت ذلك فلا تشتره
الا من العمال الخامس ما دل على حلية الحلال المختلط بالحرام مع عدم التميز عند اخراج الخمس فان لم يكن عدم الامتياز قاضيا بالحل لما كان اخراج
الخمس كافيا في المقام فان قلت انه لو كان عدم الامتياز قاضيا بالحل كما هو المدعى لما كان حاجة الى اخراج الخمس قلت ان فائدة اخراجه الحكم بحلية
الجميع وجواز استعماله وعدم حصول ضمان في استعماله بخلاف ما اذا استعمله قبل الاخراج فانه وان حل استعمال الجميع في الجملة الا انه لا يحل استعمال
المخرج وحكم ايضا بالضمان في الجملة ولا كذلك الحال ما بعد الاخراج ويرد على الاول ان التكليف انما يتوقف على العلم في الجملة وهو حاصل في المقام المحرم
اذ المفروض حصول العلم بوجود الحرام او النجس واما توقفه على حصول العلم التفصيلي فمما لا دليل عليه من جهة العقل بل ولا من جهة النقل كما
مر الكلام فيه في الجواب عن الاخبار المذكورة بل نقول ان مقتضى العلم في الجملة بالتكليف في الجملة كما هو المفروض في المقام هو الاخذ بمقتضى العلم الاجمالي
والجري عليه اذ لا مناص بعد القطع بالتكليف من الاخذ بمقتضاه كما يشاهد ذلك في طاعة العبيد لمواليهم ولذا يعد المخالف لمقتضى علمه عاصيا
لمولاه الا ان يصرح المولى ويقوم دليل من جهته على عدم تكليفه حينئذ والا فقضية اطلاق وجوب الطاعة هو وجوب مراعاة الامتثال في ذلك ايضا
وذلك يقتضي وجوب مراعاة الاحتياط مع الاشتباه حسبما مر بيانه فهو في الحقيقة دليل تفصيلي على وجوب الاحتياط عن الامرين وانما يتم ما ذكر
على فرض تسليمه لو لم يقم ما ذكر من الدليل قاضيا بوجوب الاجتناب وما ذكر من جريان ذلك في غير المحصور من غير ظهور فرق في ذلك بينه وبين المحصور
قد عرفت فساده مما ذكرناه سابقا فلا حاجة الى تكراره وعلى الثاني ان ما ينصرف اليه تلك الاخبار هو الجاهل الصرف وغاية ما يسلم اندراج غير
المحصور فيه لعدم الاعتداد بالعلم الاجمالي الحاصل هناك في نظر العرف فيعد جاهلا مطلقا واما فيما نحن فيه فلا ريب في حصول العلم بالحرام والحلال
معا غاية الامر دوران الحل والحرمة بين الفردين ومثل ذلك لا يعد جهلا بالحرام فلا يندرج ذلك في تلك الاخبار ولا اقل من عدم انصرافها اطلاقا
اليه وهو كاف في عدم نهوضها حجة في المقام وعلى الثالث ان المستفاد من صحيحة عبد الله بن سنان وما بمعناها انه اذا كانت الطبيعة النوعية مشتملة
على الفرد الحلال والحرام كانت محكومة بحلها حتى يتبين حرمتها ومحصله ان مجرد وجود الحرام في افراد الطبيعة المفروضة لا يقضي بالاجتناب عن
جزئياتها الا مع العلم بحرمتها واين ذلك مما اذا علم وجود حرام وحلال هناك واشتبه احدهما بالاخر ليفيد الرواية حل الحرام المعلوم من جهة اشتباهه
المفروض بل غاية ما يستفاد منها هو حل الحرام المجهول من اصله حسبما قررنا كيف ولو كان الدوران بين الفردين مع العلم بحرمة احدهما بخصوصه
محللا من غير لزوم تجسس عن خصوص المحرم ولو مع سهولة الامر في استعلامه كما هو مقتضى الروايات المسطورة لزم تحليل معظم المحرمات اذ بذلك
كالمرأة الاجنبية المشتبهة بالزوجة من جهة ظلمة او ونحو ذلك وكذا حلية الخمر اذا اشتبه لونها وطعمها بغيرها وكذا الحال في نحوها
من المحرمات وذلك مما يقطع بخلافه فلا وجه لاندراجها في الرواية المذكورة وقد مر توضيح القول في مفاد الروايات المذكورة في المسألة المتقدمة
فلا حاجة الى تكرار القول فيه وقد يحمل الروايات المذكورة على ما اذا كانت هناك يد قاضية بالحل كما هو مورد رواية عبد الله بن سنان حيث سأله
عن حال الجبن والامثلة المذكورة في رواية مسعدة بن صدقة ولا شبهة اذن في ثبوت الحكم المذكور مع الانحصار ايضا وهو خارج عن محل الكلام
كما مرت الاشارة اليه وهذا هو الوجه في حمل الخبرين الواردين في نسل الفحل المرتفع من الحيرة مع الاشتباه وقد يحملان على غير المحصور والوجه
الاول وفق ظاهر الخبرين واما موثقة سماعة فهي محمولة على حليتها اذا اخرج منه الخمس فيقيد اطلاقها بذلك لما دل على توقف حلية المال الممتزج بالحرام
على اخراج الخمس فيحمل الاولى المطلق على المقيد كما هو مقتضى القاعدة وعلى الرابع انه لا دلالة في شيء منها على المدعى لقضاء يد المسلم على صحة التصرف
الا اذا علم فساده بخصوصه وقد عرفت الحال فيه وعلى الخامس ان الحكم بحلية الحلال المختلط بالحرام من جهة اخراج الخمس لا ربط له بالمحصور كيف ولو
كان كذلك لما كان هناك خصوصية للخمس بل كان افراد القدر الذي يعلم كونه حراما قاضيا بحل الباقي والحاصل ان تزكية المال الممتزج
باخراج الخمس منه من جملة الاحكام الشرعية المخالفة للاصل الثابتة لقيام الدليل عليه ولذا يقول به القائل بالاصل المدعى وغيره ولا مدخلية
له في المقام ولا يثبت به الاصل المذكور بوجه من الوجوه فظهر مما قررناه ضعف القول المذكور لا بخصوصه اذا ذكر حسبما عرفت في الوجوه المذكورة و
بظهوره ومنها يظهر وهن القول المذكور وحجة القول الثالث اما بالنسبة الى جواز التصرف ما لم يحصل العلم بارتكاب الحرام فبالوجوه المتقدمة واما
بالنسبة الى المنع من الاقدام بما يحصل معه العلم باستعمال المحرم فبانه كما يحرم ارتكاب المحرم الواقعي كذا يحرم تحصيل اليقين بارتكاب الحرام وهو
حاصل بارتكاب الفرد الاخر الذي يوجب العلم بارتكاب الحرام الواقعي فارتكاب الفرد الاخر مقدمة لتحصيل اليقين بارتكاب الحرام ومقدمة المحرم
محرمة فيكون ارتكاب الفرد الاخر محرما من هذه الجهة لا من جهة كونه حراما بحسب الواقع ضرورة كون نسبة التحريم اليهما على وجه سواء فلا معنى للترجيح
حتى يتجه اباحة احدهما وحرمة الاخر واورد عليه تارة بمنع كون مقدمة الحرام حراما ويمكن دفعه بان مقدمة الحرام ان كان شرطا للحرام وما بمعناه
فمن الظاهر عدم تحريمه نعم ان قصد به فعل المحرم كان محرما من جهة اخرى لا من جهة كونه مقدمة وهو غير مفروض في المقام واما اذا كانت علة مقتضية لحصول
المحرم فالظاهر انه لا تأمل في تحريمه حسبما قرر في محله كما هو الحال في المقام واخرى بمنع كون تحصيل العلم بارتكاب الحرام محرما وانما المحرم هو الاتيان
بالحرام كيف ولو كان تحصيل العلم بارتكاب الحرام حراما لحرم ان يتجسس الانسان عن تحريم ما فعله بحسب الواقع حتى يعلم حرمته كما اذا تصرف في شيء
او اكل او شرب ثم حصل له الشك في تحريمه او كان شاكا فيه من اول الامر على وجه لا يقتضي المنع منه ثم بعد التصرف فيه استعلم حاله فعلم تحريمه ومن
الواضح عدم تحريم ذلك بوجه من الوجوه فان قلنا انه لا تحريم هنا لتحال التصرف نظرا الى جهل التكليف غاية الامر حصول التحريم حال العلم مما يستكشف

به تحريم ما فعله لا حين ما اتى به حتى يكون محرما نظرا الى ما ذكر بخلاف المشتبهين للعلم بحرمة احدهما فاذا استعملهما فقد استعمل المحرم قطعا فيحصل
باستعمالهما العلم بارتكاب الحرام قلت لا فرق بين الصورتين فان الحرمة الواقعية حاصلة في المقامين والمفروض كون الجهل بحرمته بخصوصه
قاضيا بجواز الاقدام فيكون الاقدام على كل من المشتبهين سائغا فلا يحرم في لحظة شيء من الصورتين والحرام الواقعي والعلم به حاصل في المقامين
والعلم بحرمة احدهما في الظاهر لا يثمر في المقام بعد عدم تأثيره في تحريم الخصوصيتين نعم لو ثبت من الخارج تحريم تحصيل العلم بارتكاب الحرام الواقعي
تم الكلام وقد عرفت ما فيه فظهر بذلك ضعف التفصيل المذكور مضافا الى ما عرفت من وهن الادلة الدالة على الجزء الاول من مقصوده وقد
يحتج عليه بانه مع استعمال الجميع يشتغل ذمته بحق الناس قطعا وشغل الذمة بحق الناس محظور فيحرم ما يحكم معه باشتغال الذمة وهو واهن
من ساير فقراته مع عدم جريانه في جميع الفروض وعدم وضوح بطلانه اذ لا دليل على حرمة اشتغال الذمة بالحق كيف وجميع المعاملات والمحاكمات
مشتملة على اشتغال الذمة اما على وجه ثبوتها في الذمة او باشتغال الذمة بوجوب الدفع نعم لو كان ذلك على الوجه المحرم كالغصب كان محرما ومع
ذلك ليس هناك تحريمان بل هناك حرام واحد يتبعه اشتغال الذمة فجعل الذمة مشغولة بحق الغير حراما مستقلا هناك اثم وان وجب تفريغه
والخروج عنه واما في المقام فلما اقتضى الدليل على حسب ما يدعيه المستدل لجواز التصرف كان اشتغال ذمته بالحق على الوجه السائغ كما في نظائره من
المعاملات مثل ما اذا اكل او تصرف في المال عن اذن المالك له فيدفع عوضه اليه فان الاذن الشرعي على حسب ما يدعيه لا يقصر عن اذن المالك فان كان
لا يحرم هناك قطعا فلا ينبغي التحريم في المقام وهو ظ قوله ره الاجتهاد في اللغة ماخوذ من الجهد بالضم او الفتح بمعنى الوسع والطاقة وقد
يخص ح بالضم فهو بذل الوسع والطاقة في امر من الامور او ماخوذ من الجهد بالفتح بمعنى المشقة فهو تحمل المشقة وقد يخص معناه اللغوي
بالاول ويجعل الثاني تفسيرا له باللازم وكان الاظهر انهما معنيان متعددان والمناسبة بين كل من المعنيين ومعناه الاصطلاحي على كل من الوجهين
الاتيين ظاهرة وان اختلفت فيها جهة المناسبة قوله ره في الاصطلاح استفراغ الفقيه وسعه قد ذكروا للاجتهاد حدودا شتى والذي يتلخص في
المقام ان له بحسب الاصطلاح اطلاقين احدهما ان يوخذ مصدرا فيكون بمعنى الحدث وقد يجعل اسما للحالة في مقابلة ما سيجيء من اطلاقه على
الملكة وقد عرفه المص تبعا للعضدي بانه استفراغ الفقيه وسعه وفي الوافية انه الاصطلاح المشهور ويرد على الحد المذكور امور احدها ان
اخذ الفقيه في الحد يوجب الدور فان الفقيه هو العالم بالمسائل عن الاجتهاد لوضوح خروج معرفة الاحكام عن التقليد عن اسم الفقه فاخذه في حد
الاجتهاد قاض بالدور وثانيها ان الفقيه انما يصدق بعد المعرفة بقدر يعتد به من الاحكام فان القادر على استنباط المسائل من الادلة لا يعد فقيها
في العرف قبل تحصيله العلم بقدر يعتد به من الاحكام حسبما مرت الاشارة اليه عند تعريف الفقه كما هو الحال في المتكلم والنحوي والصرفي وغيرها وح
نقول ان الاستفراغ الحاصل منه قبل حصول الفعلية المذكورة اجتهاد مع انه غير حاصل من الفقيه فلا ينعكس الحد ثالثها ان الحد المذكور لو كان
تحديدا للاجتهاد الصحيح فلا بد من ضم قيود اخر لينطبق على المحدود وان كان تحديدا للاعم فلا وجه لاخذ الفقيه في الحد رابعها ان استفراغ الوسع
غير معتبر في تحصيل كل من الاحكام بل واقصى ما يلزم المجتهد في المسائل المفصلة واما ساير المسائل مما لا يكون بتلك المثابة فلا يلزم فيها ذلك
توضيح ذلك ان اقصى ما يجب على المجتهد هو الاطمينان بتحصيل ما يقتضيه من الادلة الموجودة وذلك قد يحصل باول نظره في المسئلة كما في كثير من
المسائل التي مداركها ظاهرة وقد لا يحصل الا بعد استفراغ منتهى الوسع كما في بعض صور المسائل المشكلة وقد يكون بين الامرين ومن البين تحقق
الاجتهاد في جميع ذلك فلا ينعكس الحد ايضا خامسها ان جملة من الادلة الفقهية ليست مفيدة للظن بالواقع بل انما يكون حجة على سبيل التعبد وان
لم يفد ظنا بالواقع كما هو الحال في الاستصحاب واصالة البراءة بل وكذا الحال في مداليل الالفاظ في كثير من الموارد حسبما نبهنا عليه في المباحث
السابقة فليس هناك تحصيل ظن بالاحكام في كثير من الاحيان مع ان تحصيل الحكم المستفاد من تلك الادلة مندرج في الاجتهاد قطعا فلا ينعكس ايضا
سادسها انه قد يتوقف الفقيه في الحكم بعد اجتهاده في المسئلة فليس هناك تحصيل ظن بالحكم الشرعي مع استفراغه الوسع في ملاحظة الادلة وكون استفراغه
المذكور اجتهادا قطعا سابعها ان الفقيه كثيرا ما يحصل له القطع بالحكم اذ ليس جميع مسائل الفقه ظنية غاية الامر ان يكون معظمها ظنية فاخذ الظن
في الحد يقضي بخروج القطعيات مع ان استنباطها عن الادلة يكون بالاجتهاد كيف ومن البين ان الاجتهاد قد ينتهي في بعض الاحيان الى القطع لتراكم
الظنون وظ الحد المذكور يقضي بخروجه عن الاجتهاد ثامنها انه يندرج في الحد استفراغ الفقيه وسعه في تحصيل الظن بالاحكام الاصولية مما يندرج
في اصول الدين كخصوصيات احوال المعاد او البرزخ او في اصول الفقه كحجية الحسن والموثق والضعيف المنجبر بالشهرة ونحوها مع ان ذلك لا يعد اجتهادا
في العرف تاسعها انه يندرج فيه استفراغ وسعه في تحصيل الاحكام الظنية الخاصة المتعلقة بالموضوعات كتعيين الهلال للوجوب او الصوم او الافطار
والقيم ونحوها مما يتعلق به القضاء ولا يندرج شيء من ذلك في الاجتهاد وقد يدفع عن الاول بان المراد بالفقيه من مارس الفقه احترازا من غير الممارس
كالمنطقي الصرف وفيه ان مجرد ممارسة الفقه مع عدم المعرفة بالادلة وكيفية اجرائها والاقتدار على رد الفروع الى الاصول غير كاف في المقام بل هو بمنزلة
المنطقي الصرف في عدم الاعتداد باستفراغه وعدم كونه اجتهادا بحسب الاصطلاح وعدم اندراج المستفرغ المذكور في عنوان المجتهد مضافا الى ان
الحمل المذكور من التعسف لخروجه عن المعنى المصطلح من غير قيام قرينة عليه والقول بان استفراغ الوسع في تحصيل الاحكام لا يحصل الا بتحصيل جميع ما
يتوقف عليه مدفوع بانه يأباه ظ الاطلاق اذ الظ منه استفراغ الوسع الحاصل للمستدل على حسب ما يقتضيه حاله وقد لا يسع تحصيل ذلك ولو اريد به
حصول ما يعتد به شرعا من استفراغ الوسع صح ذلك الا انه لا شاهد في العبارة على التقييد مع انه مع افتقاره الى تحصيل تلك المقدمات لا يعد
الاستفراغ الحاصل منه قبل تحصيلها استفراغا للوسع فيه مع ظهور كونه في محل المنع ان التقييد المذكور بالفقيه يكون لغوا وكانه لذا او لا نظرا
الى الاطلاق الى خصوص الاستفراغ الحاصل منه لو بملاحظة المقام ترك التقييد في كلام جماعة من الاعلام منهم المحقق في المعارج والعلامة في النهاية

والمبادي

والمبادي الامكنة في الاحكام وتحقيق ان الاجتهاد يعم الصحيح الذي يترتب عليه الآثار والفاسد فينبغي ان يكون التحديد للاعم لا خصوص
الصحيح منه فيندرج فيه الاستفراغ الحاصل من الفقيه وغيره غاية الامر انه لا يعتد بما كان من غير الفقيه وذلك لا يقضي بخروجه عن الاجتهاد فعلى هذا
لا يتجه التقييد بكونه من الفقيه كذا ذكره بعض الافاضل ولذا عرف الاجتهاد بانه استنباط الحكم من الادلة ولذا تراهم يتعدون في تعريف الاجتهاد يحملون
المعرفة بما يتوقف عليه من القوة القدسية من شرائطه لا من مقوماته وانت خبير بما فيه لظهور انه لا يعد كل استنباط من الادلة اجتهادا في الاصطلاح
ولو صدر من العوام بل من غير القادر على الاستنباط المعتبر من القادر وعليه اذا لو اتى به على وجه فظ الاصطلاح اختصاصا بالواقع عن المجتهد القادر على
الاستنباط اذا اتى به على الوجه المعتبر وكان عدم التقييد به في كلام الجماعة مبنيا على احد الوجهين المتقدمين ولذا وقع التقييد به في كلام اخرين كالعلامة
في يب والسيد العميدي في منية اللبيب والعضدي ولم ينبهوا دلالة على اختلافهم في المقام وعدهم المعرفة بطرق الاستدلال والقوة القدسية الباعثة على
الامتداد من رد الفروع الى الاصول من شرائطه لا ينافي ذلك لوضوح انه بعد تقييده بالحاصل من القادر على الاستنباط يكون القدرة المذكورة شرطا
في تحقق الاجتهاد لا جزء مقوما له فلا ينافي ذلك عدهم لما ذكر من شرائط الاجتهاد اذ ظاهر ما ذكره كون ذلك من شرائط تحقق الاجتهاد وحصوله لا من شرائط جواز
الاخذ به والاعتماد عليه كما حاوله الفاضل المذكور فهو بالدلالة اولى هذا والاظهر في الجواب ان يقال ان عدم تحقق الفقاهة الا بتحقق الاجتهاد
لا يقضي بتوقف تصوره على تصوره والدور المذكور انما يلزم بناء على الثاني دون الاول على ان تحقق الفقاهة من اصله غير منتقل الى الاجتهاد كما
هو الحال بالنسبة الى من يأخذ الاحكام من الامام من غير واسطة الا انه قد توقف حصوله على ذلك في عهد الغيبة من جهة العارض نظرا الى خفاء
الطرق ووقوع الفتن الباعثة على اختفاء الاحكام الشرعية وقد يورد الدور في المقام بوجه آخر بان يقال ان اخذ الفقيه في حد الاجتهاد يعطي توقف
حصول الاجتهاد على تحقق الفقاهة ضرورة كونه الاستفراغ الحاصل من الفقيه ومن البين توقف حصول الفقاهة على الاجتهاد فيلزم الدور في تحقق
الاجتهاد في الخارج لا في تصوره ليندفع بما ذكر وفيه نظر لمنع توقف كل من الاجتهاد والفقاهة على الآخر على نحو يوجب الدور وغاية الامر انه يستحيل
انفكاك احدهما عن الآخر لحصول الاناطة بينهما فالدور هناك معي ومنه يظهر الجواب عن الايراد الثاني فان ذلك الاستفراغ انما يعد اجتهادا اذا
كان المستفرغ عالما بقدر يعتد به من الاحكام بحيث يكون حجة بالنسبة اليه ويجوز لغيره تقليده فيه واما قبل حصول الفعلية المفروضة فهو كغيره
ممن يستنبط الاحكام من غير ان يعتد باستنباطه فحصول الفقه والاجتهاد في آن واحد وان تقدم منه حصول الاستفراغ هذا اذا قلنا بتوقف حجية ظنه
على حصول الفعلية المذكورة كما يبتني عليه الحد المذكور واما اذا قلنا بجواز الرجوع الى ظنه بعد قدرته على الاستنباط وحصول ملكة الاجتهاد له فلا يبتني عنه
اشكال اذن في صدق الاجتهاد على استفراغه الحاصل قبل حصول الفعلية نعم يشكل الحال في الحد المذكور وينبغي ان يراد بالفعلية حينئذ من له ملكة الفقه
ان لم يكن عالما بشيء منه فعلا ولا يخفى ما فيه من البعد والاولى على هذا ترك اخذ الفقيه في الحد وعن الثالث ان المتصرح استفراغ الوسع في تحصيل الحكم على
الوجه المعتبر كما هو الظاهر من لفظ الاجتهاد في الاصطلاح فلا يندرج فيه ما لا يعتد بشأنه والقول بانه لا حاجة الى اعتبار قيد الفقيه في الحد مدفوع
بانه انما اخذ ذلك فيه لاخراج استفراغ المقلد وسعه في تحصيل قول المجتهد فيما اذا توقف معرفته على ذلك فهو ايضا استفراغ للوسع في تحصيل الحكم الشرعي
الا انه لا يعد اجتهادا في الاصطلاح وكذا فيما اذا بذل وسعه في تحصيل الاحتياط والمشهور فيما وجب عليه العمل به كذلك وعن الرابع بان المراد ببذل الوسع
هو صرف النظر في التفتيش عن الادلة الى ان يحصل له الاطمينان بتحصيل ما هو مقتضى الادلة الموجودة بحيث يحس من نفسه العجز عن تحصيل ما عدا ذلك
مما يفيد خلاف ما استفاده فيكون ما ادى نظره اليه هو غاية ما يمكنه الوصول اليه وذلك انه يختلف حصوله بحسب اختلاف المسائل فربما يحصل بادي
نظره في المسألة وقد يتوقف على فحص شديد وتجسس واف في الادلة وتأمل تام في وجوه الاستنباط وطرق الاستدلال وليس المراد به ان يصرف ما يسعه من
النظر والزمان في كل واحد واحد من المسائل اذ المعلوم خلافه وفيه انه لا يوافق ظاهر التعريف المذكور فان مقابل بذل الوسع في ذلك هو صرف الطاقة
فيه على وجه لا يؤدي الى الحرج وايضا ذلك من التفتيش المذكور ولا ان يقال ان بذل الوسع انما يعتبر بالنسبة الى مجموع المسائل التي يحتاج الى استنباطها
لا لحصول كل مسألة مسألة فيكتفي في كل منها بما يحصل به الاطمينان حسبما ذكر وهو ايضا لا يوافق الحد حيث اعتبر فيه بذل الوسع بالنسبة الى خصوص الاحكام
وعن الخامس ان المطلوب عند المجتهد في المسائل الاجتهادية هو تحصيل الظن بالواقع اذ هو القائم مقام العلم بعد انسداد بابه غاية الامر انه مع عدم
تحصيل الظن بالواقع وعجزه عن ذلك في مقام الاجتهاد يرجع الى ادلة الفقاهة فيندرج استفراغه المفروض في الحد المذكور لكونه في تحصيل الظن وان
لم يحصل له الظن اذ لم يعتبر في الحد حصوله فثمرة الاجتهاد فيما اذا حصل منه الظن بالحكم هو الاخذ به وكونه مكلفا بالعمل بمؤداه وفيما اذا عجز عن تحصيل
الظن الرجوع الى ادلة الفقاهة من الحكم باصالة البراءة والاحتياط ونحوهما فظهر بذلك ان التوقف في المسألة لا ينافي الاجتهاد فيها كما توهمه بعضهم كما
سيجيء الاشارة اليه ان شاء الله ومنه يظهر الجواب عن السادس وانت خبير بان ذلك انما يتجه في دفع هذا الايراد واما دفعه للرابع فمبني على اعتبار الترتيب
المذكور بان يكون الواجب اولا على المجتهد في المقام تحصيل الظن بالاحكام ثم بعد العجز عنه ينتقل الى ما يقتضيه ادلة الفقاهة وهو في محل المنع
بل الظاهر ان اللازم عليه هو الرجوع الى الادلة الشرعية وتحصيل ما يستفاد منها سواء افادت الظن بالواقع اولا وتقديم بعض الادلة على بعض عند
عند التعارض بينها لا ينفي كون اللازم على المجتهد هو تحصيل تلك الادلة في جميع الاحكام حتى يؤخذ بما يستفاد منها اذ قد يعلم من اول الامر عدم
قيام شيء منها في بعض المسائل فلا يمكن استفراغه الوسع في تحصيلها اصلا مضافا الى ان بعض الادلة الاجتهادية قد لا يكون مفيدا للظن بالواقع بحيث
كما مرت الاشارة اليه فلا يتم الجواب بوجه بذل الفقيه وسعه في تحصيل الظن في كل مسألة وقد يقال في الجواب ان الرجوع الى ادلة الفقاهة فيه انما يفيد
الظن في الغالب لا بالحكم الواقعي بل بالنظر الى الحكم الذي يقتضيه الادلة الموجودة فان كون ما استنبطه هو مفاد تلك الادلة وانه هو الحكم الظاهري
المستفاد من الادلة الثابتة انما يثبت عند المستنبط على سبيل الظن نظرا الى احتمال حصول المعارض او احتمال حصول سهو عنه في كيفية الاستنباط ونحو

وتلك دعوى السابق بالتزام خروج استنباط المسائل القطعية عن الاجتهاد واندراج لعلمها في الفقه لا يستدعي كونها اجتهادية اذ مسائل الفقه كما
سبقت الاشارة اليه على قسمين قسم لم يكن فيه سبيل القطع والادلة القطعية قائمة على اثباتها فتلك المسائل ليست متعلقة للاجتهاد بحسب الاصطلاح
ولذا لا ينقض حكم الحاكم مع خطائه فيها وقسم آخر ما انسد فيه سبيل العلم مؤخذ فيه بالظن وهو الذي يتعلق به الاجتهاد ولا ينقض فيه حكم الحاكم مع
خطائه ولو مع عدم وجوب ابد الى حاكم آخر نعم لو اتفق حصول القطع للمجتهد في تلك المسائل بان اداه النظر الى ذلك احيانا لم يخرج عن كونها
اجتهادية وكون استفراغ وسعه في تحصيلها اجتهادا فقد يشكل الحال في الحد بالنظر الى ذلك الا انه يمكن دفعه بنحو ما مر من ان استفراغ الوسع
في تلك المسئلة انما كان لتحصيل الظن حيث انه المتوقع فيها وان اتفق له حصول القطع فيندرج في الحد اذ لم يعتبر فيه حصول الظن ايضا فكما يندرج
فيه ما اذا استفرغ الوسع في تحصيل الظن فاتفق عجزه عن ذلك كذا يندرج فيه ما اذا اتفق له حصول القطع بالحكم وينتقض من غير احد منهم استشكال
الامر في المقامين الا انه لا مشاحة في ذلك على اعتبار فلا ايراد عليه من جهة نظرا الى ما ذكرنا ان ما زعمه بعض الافاضل من اتحاد متعلق الفقاهة والاجتهاد
حيث جعل معرفة المسائل النظرية فقها وتحصيلها واستنباطها عن ادلتها اجتهادا سواء كانت قطعية او ظنية ليس على ما ينبغي لخروجه عن الاصطلاح
حسب ما بيناه بل هو ملاحظة حدودهم في المقام وتعطيه ملاحظة استعمالاتهم حيث يجعلون المسائل الاجتهادية في مقابلة المسائل الفقهية القطعية ولعل
ان الشبهة في المقام انما نشأت من ملاحظة ما ذكروه في حد الفقه ولما زعم اتحاد متعلق الامرين حكم بتعميم الاجتهاد للصورتين حيث راى حكمهم بتعميم
الفقه لهما وقد وقع عكس ذلك لشيخنا البهائي ره حيث خص الفقه بالظنيات وقطع بخروج القطعيات عنه لما راى من تخصيصهم الاجتهاد بالظنيات
كما مرت الاشارة اليه في اول الكتاب وقد عرفت ان الحق اختلاف متعلق الامرين وان متعلق الاجتهاد اخص مطلقا من متعلقات الفقاهة كما هو ظاهر من ملاحظة
اطلاقاتهم والرجوع الى تحديداتهم في المقامين وعن الثامن ان الظاهر من الحكم الشرعي هو الفرعي كما هو المنساق من حده المعروف بل ربما يقال باختصاصه
به بحسب الاصطلاح فتم وبنحو ذلك يجاب عن التاسع اذ المنساق من الحكم الشرعي هو الحكم الثابت من الشرع للافعال من غير ملاحظة لخصوصية
الموضوعات واما التمييز بينها واثبات الاحكام الخاصة لها حسب ما يستكشف في القضايا فلا ينصرف اليه الاطلاق ثانيهما ان يؤخذ اسما لغير
مصدر وقد عرفه شيخنا البهائي بانه ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعي من الاصل فعلا او قوة قريبة فباخذ الملكة في الحد يخرج استنباط
بعض الاحكام تعسفا من غير حصول ملكة او تلقينا للادلة من غيره من غير ان يكون له استقلال في الاستنباط وباخذ القوة القريبة يخرج من له
تلك الملكة من غير ان يستنبط بالفعل بل يحتاج الى زمان اما لتعارض الادلة او لعدم استقصاء الدليل والاحتياج الى التفات ونحو ذلك
كذا ذكر الشارح الجواد وانت خبير بان قوله فعلا او قوة قريبة اما ان يكون قيدا للاقتدار او للاستنباط فعلى الاول يكون المقصود تعميم الاقتدار
للصورتين وهو فمشموله لما اذا كان الاستنباط حاصلا بالفعل لا يخرج عنه اذ لا قدرة بعد حصول الفعلية وقد يندرج اذن في القوة القريبة تلك
الحالة الحاصلة من شانها ان يقتدر بها على تحصيل الحكم من غير فرق بين حصول الفعلية وعدمه غاية الامر انه لا يصدق الاقتدار فعلا بعد
حصول الفعلية فتلك الثانية حاصلة وعلى الثاني يكون المقصود به بيان انه ليس المراد بالملكة في المقام مجرد القوة القريبة المقابلة للفعلية بل المراد
بها الحالة التي يتسلط بها على استنباط المسائل سواء كان الاستنباط حاصلا بالفعل اولا ثم ان ظاهر الحد المذكور يعم ما لو كان استنباط الحكم على سبيل
العلم او الظن وهو ينافي ما نص عليه من خروج القطعيات عن الفقه معللا بانه لا اجتهاد فيها ويدفعه ان اخراج القطعيات انما يتصور بالنسبة الى المعنى
الاول واما بالنظر الى الاطلاق المذكور فلا اذ الملكة التي يقتدر بها على كل من الامرين شيء واحد فلذا لم يؤخذ فيه خصوص الظن ويشكل بان
اتحاد المبدأ للامرين لا يقضي بجواز الاطلاق في الحد نظرا الى اختلاف الحيثية والاجتهاد بناء على ما ذكره انما هو ملكة الاستنباط الظني دون العلمي
وكان الاظهر ان الاجتهاد بالنسبة الى المعنى المذكور لم يؤخذ فيه الظن اذ المقصود به مطلق الاقتدار على استنباط المسائل في مقابلة المقلد الغير القادر
عليه سواء كان استنباطه بطريق القطع او الظن بخلاف اطلاقه على المعنى الاول فانه كما لا يقع من المقلد كذا لا يحصل من المجتهد ايضا بالنسبة الى المسائل
المقطوع بها ولذا يقابل المسائل الاجتهادية بالمسائل القطعية والاجتهاد بهذا المعنى يساوق الفقاهة وانما اختلفا في الاعتبار وقد يتوهم ان اخذ الاجتهاد
على الوجه المذكور اعم صدقا من الفقاهة لامكان حصول الملكة المذكورة من دون علم بالفعل بشيء من المسائل الفقهية وهو متجه لو اعتبرنا في صدق
الفقاهة حصول الفعلية فعلى ما يعتقده بعضهم كما هو الاظهر حسبما مرت اما لو اكتفينا بمجرد حصول القوة القريبة لاستنباط الاحكام عن الادلة فلا يتجه ذلك وقد
يقال بناء على الاول باعتبار الفعلية كذلك في صدق الاجتهاد ايضا نظرا الى مساواة لفظ المجتهد والفقيه بحسب اطلاقاتهم فمن يعتبر ذلك في صدق الفقيه
لا بد ان يعتبره في صدق المجتهد ايضا فعلى هذا يشكل الحال في التحديد المذكور ايضا ثم ان ظاهر الحد المذكور يعم الاجتهاد المطلق وغيره بناء على جواز التجزي
لا اشكال فيه واما بناء على المنع منه فيشكل الحال فيه فان الظاهر بناء على القول المذكور عدم كون استفراغ غيره فيما يقتدر على استنباطه من المسائل او الملكة
التي يقتدر بها على ذلك اجتهادا في الاصطلاح كما ينبئ عنه تعبيرهم عن تلك المسئلة بان الاجتهاد هل يقبل التجزي ام لا والقول بانه مندرج في الاجتهاد وان
لم يقل به بناء على القول بعدم التجزي خروج عما يقتضيه ظاهر الاطلاقات كما لا يخفى هذا وللاجتهاد اطلاق ثالث وهو انه بذل استنباط حكم المسئلة عما
عدا النص من الامارات الظنية ومنه ما يقع في مقام دفع بعض الاستنباطات الظنية انه اجتهاد في مقابلة النص وقد يحمل عليه ما في الذريعة من تفسير الاجتهاد
بانه عبارة عن اثبات الاحكام الشرعية بغير النصوص بل بما طريقه الامارات والظنون وكان المراد بما ورد من ذم الاجتهاد وعدم جواز البناء عليه
في استنباط الاحكام وما ذكره علماء الرجال من تصنيف بعض قدمائنا كتابا في الرد على الاجتهاد حيث ان المناط في استنباط الاحكام الشرعية عندنا هو
النص وما بمنزلته دون سائر الامارات والاعتبارات التي يبتني عليها الاجتهاد بالمعنى المذكور ولعله لذلك اشار الشارح في قوله للتجزي والله اعلم
من الاجتهاد بمعنى الملكة والفعل اما ان يكون مطلقا بان يكون للعالم هناك ملكة استنباط جميع المسائل مع حصول الفعلية كلا او بعضا او الا ذ حصول

الفعلية

الفعلية ان يكون مستفرغا الوسع في المسائل المعروفة المدونة مما يعد عادة عالما بمسائل الفقه لا جميع ما يمكن تصويره من المسائل لعدم تناهيها و
امتناع احاطة القوة البشرية بها واما ان يكونا جزئيتين واما ان يكون القوة تامة كلية على الوجه المذكور والفعلية ناقصة جزئية واما العكس فغير
متصور غالبا اذ يمكن تصويره فيما اذا استنبط الحكم في المسائل المشكلة بمعاونة من استاد ونحوه من غير ان يقتدر نفسه على الاستنباط بخلاف غيرها من
المسائل فالاول اجتهاد مطلق من غير اشكال كما ان الثاني تجزي كذلك واما الثالث فالذي قطع به غير واحد من الافاضل انه قسم من الاجتهاد المطلق نظرا الى
ان تجزي الاجتهاد واطلاقه انما يعقل بالنسبة الى القوة والملكة واما بالنسبة الى الفعلية فلا يعقل فيه الا التجزي اذ لا يتصور احاطة الاجتهاد بجميع
المسائل لعدم تناهيها وفيه انه انما يتم ذلك اذا اريد باطلاق الفعلية هو اطلاقها بالنسبة الى ما يمكن تصويره من المسائل واما لو اريد به المسائل
المعروفة المدونة حسبما ذكرنا فلا ومن البين انه مع علمه بتلك المسائل يعد عالما بحسب العرف بمسائل الفقه بل الظ الاكتفاء في صدقه بما دون ذلك
ايضا اذا كان عالما بقدر يعتد به من تلك الاحكام حسبما مرت الاشارة اليه ومع الغض عن ذلك فقد بينا قضى امتناع الاجتهاد في جميع المسائل
نظرا الى امكان استفراغ الوسع فيها على سبيل الكلية والاندراج تحت القاعدة وان لم يتصورها بخصوصها فما ذكر من عدم تناهي المسائل والفروع
المتجددة انما يفيد امتناع استعلامها واستفراغ الوسع فيها على سبيل التفصيل وبعنوان مستقل وملاحظة خاصة دون ما اذا اريد ذلك بعنوان كلي
على سبيل الاجمال في الملاحظة فتم وسيجيء تتمة الكلام في ذلك ان شاء الله ومن الغريب ان بعض من حكينا عنه القطع بذلك في المقام قد نص في اول المسألة
بخلاف ذلك حيث قال لا شك في جواز الاخذ من العالم اذا كان عالما بكل الاحكام او ظانا لها من الطرق الصحيحة وهو المسمى بالمجتهد المطلق والمجتهد
في الكل واما جواز الاخذ عن الظان ببعضها من الطرق الصحيحة على الوجه الذي ظنه المجتهد المطلق وهو المسمى بالمتجزي ففيه خلاف انتهى ملخصا وهذا
كما ترى فلا بد في تحريره النزاع بملاحظة الفعلية دون مجرد القوة والملكة وقد يؤول بعيدا بما يرجع الى الاول ثم ان في المقام وجوها ثلثة اخرى
احدها ان يحصل الاقتدار على استنباط جميع المسائل من دون استفراغ الوسع في تحصيل شيء منها فيكون القوة تامة والفعلية منتفية بالمرة
ثانيها ان يحصل الاقتدار على استنباط بعض المسائل خاصة مع عدم استفراغ الوسع في تحصيلها فالقوة ناقصة والفعلية منتفية ايضا ثالثها
ان يتحقق هناك استنباط بعض المسائل من غير ان يكون للمستنبط ملكة في الاستنباط وانما حصل له ذلك على سبيل التكلف والتعسف و
بتفهيم الغير وافهامه بيان الادلة وابداء وجوه الاستنباط بحيث حصل له الاطمينان باستيفاء الادلة ووجوه دلالتها على حكم المسألة فهناك
فعلية ناقصة من دون حصول القوة والملكة تحصل مما ذكرنا ان الوجوه المتصورة في المقام ستة لا اشكال في الوجه الاول منها وهو ما لو كانت الملكة
تامة مع حصول الفعلية كذلك على الوجه المذكور والظ الاكتفاء في حصول الفعلية بما يعد معها عالما بالاحكام الشرعية وذلك بان يعلم جملة وافية من الاحكام
ويستنبط قدرا يعتد به من ابواب الفقه وان لم يكن عالما بالفعل بخصوصيات جميع المسائل المدونة على سبيل الاستفراغ الحقيقي واما من سوى ذلك
ففي كونه مكلفا معتبرا بالرجوع الى الادلة الشرعية او الى تقليد غيره تامل واشكال الا ان اندراج جميع تلك الوجوه في التجزي غير ظ والقدر المتيقن منه
هو ما لو كان كل من القوة والفعلية ناقصة وان كان الظ شموله لبعض الوجوه الاخر ايضا كما سيجيء الاشارة اليه ان شاء الله ثم ان الخلاف في مسألة التجزي يمكن
ان يكون في مقامين احدهما ان يقع النزاع في امكان حصول التجزي وعدمه بان يحصل للعالم ملكة الاجتهاد في بعض المسائل دون بعضها ان قرر النزاع
في الملكة او بان يستفرغ الوسع في تحصيل الظن ببعض المسائل دون بعضها ان اعتبر الخلاف بالنسبة الى الفعلية ثانيهما ان يقرر الخلاف في الحجية بعد
تسليم اصل التجزي وقد يتخيل في المقام عدم تعقل الخلاف في المقام الاول لوضوح امكان التبعيض في القوة ضرورة اختلاف مسائل الفقه في
الوضوح والغموض ومن البين ان ملكة استنباط الجميع لا تحصل دفعة بل على سبيل التدريج اذ ملكة استنباط المسائل الظاهرة تحصل بادنى ممارسة
بخلاف الغامضة ويلزم من ذلك امكان تحصيل الظن ببعض المسائل دون البعض فهو مع غاية وضوحه في نفسه ظاهر بالبيان المذكور وكيف لولا ذلك لما امكن
تحصيل الظن بشيء من المسائل لتوقف تحصيل الظن بكل منها على تحصيل الظن بالاخر وهو دور ظ وانت خبير بان شيئا مما ذكر لا ينافي وقوع الخلاف
فيه غاية الامر ان يكون الخلاف فيه ضعيفا ساقطا كيف وصريح كلام بعضهم وقضية بعض ادلتهم المذكورة في المسألة وقوع الخلاف في كلا المقامين
فقد نص بعضهم بان الظ ان امكان التجزي في القوة والملكة غير معقول وكان الوجه فيه ان مسائل الفقه كلها من قبيل واحد لاشتراكها في معظم المقدمات
والاحتجاج عليها انما يكون بنسق واحد فان بلغ المستدل الى حيث يتمكن من اجراء الادلة وتفريع الفرع على الاصل صح له ذلك في الجميع والا لم يصح له شيء
منها والحاصل ان القوة الباعثة على الاقتدار على تحصيل تلك المسائل امر واحد لا يختلف تعلقها بحسب اختلاف المسائل فلا يعقل فيها التجزي
والتبعيض وقد احتجوا على المنع من التجزي بان كل ما يقدر على استنباطه جملة يجوز تعلقه بالحكم فلا يحصل له ظن بعدم المانع من الحكم بمقتضى
ما وصل اليه من الادلة وهو كما ترى يعطي المنع من تحصيل الظن من اصله وهو عدم حصول الاجتهاد قبل تحصيل الجميع فلا بد في الاجتهاد من استيفاء الادلة
الموجودة ولو لمنا ولا يحصل ذلك حسبما ذكر لغير المجتهد المطلق وهذان الوجهان وان كانا في غاية الوهن والركاكة الا انهما مذكوران في كلامهم وقضية
الاول المنع من تجزي الاجتهاد بمعنى الملكة وقضية الثاني المنع من تجزي الاجتهاد بمعنى الملكة وقضيته الثاني المنع من تجزي الفعلية وعدم امكان
الظن ببعض المسائل عن بعض اخر فظ وقوع الخلاف في كل من المقامين المذكورين الا ان الخلاف المذكور في المقام الاول في غاية الضعف والسخافة قال الشيخ
سليمان البحراني في العشرة الكاملة ان فرض التجزي بمعنى الاقتدار على بعض المسائل دون بعض على وجه يساوي استنباط المجتهد المطلق امر جائز بل واقع والمنازع
فيها يكاد يلحق نزاعه بالمباهتة والمكابرة الى اخر ما ذكره فتحقق الخلاف انما يقرر في المقام الثاني والظاهر انه الملحوظ للجماعة في البحث عن التجزي وان عنونوا المسألة بقبول
الاجتهاد للتجزي وعدمه الظاهر في ارادة المقام الاول الا ان الظ ان الملحوظ بالبحث هو اعتبار الحجية دون حصول الملكة حيث ان الاجتهاد بحسب الاصطلاح
كما عرفت انما يطلق حقيقة على استفراغ الوسع في تحصيل الاحكام الشرعية بحيث يترتب عليه اثره في الشريعة من جواز الاخذ بمؤداه او الرجوع الى الاصول

الفقهية مع خروجه ح من تحصيل المظنة وامّا مجرد تحصيل الظن بالاحكام عن ظواهر الادلة فممّا يمكن حصوله لغير البالغين الى درجة الاجتهاد مطلقا مع عدّه
عدّه من الاجتهاد قطعا ولذا اعتبروا في حده ان يكون الاستفراغ المذكور من الفقيه حسبما مرّ الكلام فيه فاستظهار التوقف في المقام الاول من الشهيد الثاني
وشيخه فخر الاسلام والسيد العميد ليس في محله ولا يبعد تنزيل ما ذكروه على المقام الثاني بالتقريب الذي بيّناه فظهر بما قررناه ان مآل الحكم بقبول الاجتهاد
التجزي وعدمه الحكم بحجية ظن المتجزي وعدمه امر واحد ولذا وقع التعبير في معظم كلماتهم بالاول مع ان الملحوظ في المقام كما عرفت هو الثاني ومنه يظهر ضعف
ما استشكل في المقام من ان المانعين من التجزي ان اعتبروا في الاجتهاد كما هو ظاهر العنوان ملكة استنباط جميع المسائل فان كان لجواز العمل به لم يخل عن وجه
لكن ذلك كلام في الحجية لا في اصل حصول الاجتهاد كما هو ظاهر العنوان وان كان ذلك لنفس تحقق الاجتهاد فلا يظهر وجهه اذ الاجتهاد ليس الا الظن بالمسألة
بعد استفراغ الوسع في ادلتها وهو غير متوقف على الاقتدار على استنباط غيرها والقول بان القائل بعدم التجزي لا يسمي الاقتدار على استنباط بعض المسائل
اجتهادا بل يعتبر في التسمية الاقتدار على الجميع لا يرجع الى حاصل فانه بحث لفظي لا فائدة فيه مع ان المعظم قائلون بجواز التجزي فهم حاكمون بصدق الاجتهاد
ح والمعاني الاصطلاحية انما تثبت بقول الاكثر وان اعتبروا في تحقق الاجتهاد العلم بجميع ادلة المسألة وهو غير حاصل للمتجزي فهو منقوض بالمطلق
لعدم حصوله بالنسبة اليه ايضا اذ اقصى حصول الظن له بذلك وانعقاد الاجماع على تنزيل ظنه منزلة العلم دون غيره لا يفيد في المقام اذ ذلك انما
يجدي بالنسبة الى حجية ذلك الظن لا في نفس حصول المظنة وتحقق الاجتهاد في المسألة وان اكتفوا فيه بالظن باستيفاء الادلة فهو مما يمكن حصوله للمتجزي قطعا
من غير فرق بينه وبين المطلق في ذلك فلا يقضي ذلك بالمنع من التجزي انتهى ملخصا اذ قد عرفت ان الاجتهاد في ظ اصطلاحهم اسم لاستفراغ الوسع
في تحصيل الاحكام الشرعية على وجه يعتد به في الشريعة فح فالخلاف في حجية ظن المتجزي يرجع الى الخلاف في قبول الاجتهاد بالمعنى المذكور للتجزي فيلزم
القائل بعدم حجيته ان لا يسمي ذلك اجتهادا كما يلزم القائل بحجيته اندراجه في الاجتهاد وح فذهاب المعظم الى جواز التجزي وحكم القائل بانه ليس مبنيا على البحث
اللفظي وليس القائل بالمنع من التجزي قائلا بعدم امكان حصول الظن لغير المجتهد المطلق والقول به كما يظهر من بعض كلماتهم سخيف نسخ وجوه القائل
به فهو لشذوذه منهم لا ينبغي اسناده الى الافاضل فلا تغفل هذا وحيث علمت ان المتيقن من موضوع التجزي هو التجزي بحسب كل من القوة والفعلية فلنفرض
المسألة في تلك الصورة ثم نتبعها بالكلام في باقي الوجوه المذكورة فنقول ان في المسألة قولين معروفين احدهما القول بالتجزي وعزي الى اكثر الاصوليين
وفي الوافية ان الاكثر على انه يقبل التجزية وقد اختاره جماعة من علمائنا منهم العلامة في عدة من كتبه الاصولية والفقهية والشهيدان وشيخنا البهائي
ووالده وجماعة من المتأخرين بل استظهر بعضهم اتفاق اصحابنا الامامية عليه وعلى تقديره فعلا اقل من الشهرة العظيمة التي لا يبعد معها في موهونية
المخالف واختاره ايضا جماعة من العامة منهم الغزالي والرازي والتفتازاني ويظهر القول به من الآمدي وثانيهما المنع منه وحكي القول به عن قوم وعزاه بعضهم
عن اكثر العامة واختاره بعض مشايخنا المحققين ويظهر من جماعة التوقف في ذلك منهم الحاجبي والعضدي من العامة وفخر المحققين والسيد عميد الدين من
الخاصة حيث ذكروا احتجاج الطرفين ولم يرجحوا شيئا من القولين حجة القول بقبوله للتجزي وجوه الاول ما اشار اليه المص وياتي الكلام فيه ثم الثاني
ان قضية حكم العقل بعد انسداد باب العلم وبقاء التكاليف هو الرجوع الى الظن لكونه الاقرب الى العلم حسبما مر تفصيل القول فيه سواء كان الظان مقتدرا على استنباط
غيره من الاحكام اولا فالذي يقتضيه الدليل المذكور قيام الظن مقام العلم للقادر على تحصيله فالعامي القاصر عن التصرف في الادلة غير المتمكن من تحصيل المظنة واستنباط
الاحكام عن الادلة خارج عن موضوع المسألة بخلاف المتجزي وبالجملة ان العبرة بحال الظن حسبما يقتضيه الدليل المذكور على ما مر تفصيل القول فيه فيحكم به
لقيامه مقام العلم من غير ملاحظة لحال الظان والمستنبط فمهما كان المكلف قادرا على تحصيل الظن كان ذلك قائما عنده مقام العلم مطلقا كان او متجزيا
وان لم يكن قادرا على ذلك كما هو الحال في الخارج عن القسمين المذكورين فهو خارج عن مؤدى الدليل وكان تكليفه شيئا اخر يرد عليه انه لو تم ذلك
لدل على حجية الظن الحاصل لغير القادر على ملاحظة جميع الادلة والتمكن من البحث عن معارضاتها ووجوه دلالاتها من العوام القادرين على تحصيل الظن
بمجرد الرجوع الى بعض الروايات وملاحظة ترجمتها لكون الجميع ظنا بالحكم بل قد يكون الظن الحاصل لهؤلاء اقوى من الظنون الحاصلة للمجتهد لعدم
انفتاح الشبهة في اذهانهم والقول بخروج ظن هؤلاء بالاجماع مدفوع بلزوم تخصيص القاعدة العقلية فانه دل على عدم حجية الظن المفروض يدل على
عدم جواز التعويل على الوجه المذكور ويدفعه ان قضية الدليل المذكور هو حجية كل ظن لم يقم الدليل على خلافه فقيام الدليل على عدم جواز الاخذ به
خارج عن موضوع تلك القاعدة الا انه تخصيص لها نظرا الى قيام الدليل عليه والتحقيق في الايراد عليه وجهان احدهما ان قضية العقل بعد انسداد باب
العلم هو حجية اقوى الظنون وقيامه مقام العلم اذ هو الاقرب اليه ولا ريب ان الظن الحاصل لصاحب الملكة القوية الباعثة على الاقتدار على استنباط
جميع المسائل ومعرفة جميع الادلة الشرعية والوصول الى دلالاتها وكيفية استنباط الاحكام منها اقرب الى اصابة الحق والوصول الى الواقع من استنباط من هو دونه
في الملكة بحيث لا يقدر الا على استنباط بعض المسائل ولا يتمكن الا من ادراك بعض الدلائل فاذا دار الامر بين اعتبار القدرة على استنباط جميع الادلة و
البحث عن معارضاتها وكيفية دلالاتها كما هو شان المجتهد المطلق او الاكتفاء باستنباط مدارك المسألة الخاصة ولو مع العجز عن ادراك غيرها كما هو
شان المتجزي كان الاول هو الاولى والحاصل انه كما يجب تحصيل اقوى الظنون من جهة المدرك مع اختلاف المدارك في القوة والضعف كذا يجب مراعاة
الاقوى من حيث المدرك فكما يجب عليه البحث عن الادلة لتحصيل المدرك الاقوى كذا يجب عليه السعي في تحصيل القوة القوية حتى يكون مدركا للملكة الاقوى
لكون الظن الحاصل منها اقرب الى مطابقة الواقع من الحاصل من القوة الناقصة والملكة الضعيفة فان قلت لو كان الامر على ما ذكرت لما اكتفي بالظن الحاصل
من المجتهد المطلق مط بل كان الواجب عليه تحصيل القوة الاتم والملكة الاقوى على حسب الامكان لوضوح اختلاف المجتهدين المطلقين في القوة والملكة مع
ان احدا لم يقل بوجوب ذلك قلت لولا قيام الدليل القاطع على الاكتفاء بظن المجتهد المطلق مط كان مقتضى الدليل المذكور ذلك الا انه لما قام الاجماع على عدم
وجوب تحصيل كمال القوة بعد تحصيل ملكة الاجتهاد المطلق كان ذلك دليلا على عدم وجوب مراعاة الزائد فهو نظير ما اذا دل الدليل القاطع على الاكتفاء في تعدّد

التجزي والظ

البحث والنظر في الادلة على قدر مخصوص من غير حاجة الى اعتبار ما يزيد عليه ولو مع التمكن من الزيادة فانه لا منافاة فيه لمقتضى الدليل المذكور ثم
اذا اعتبار وجوب تحصيل الاقوى انما هو لعدم قيام الدليل على الاكتفاء بما دونه واما بعد قيام الدليل عليه فلا فضلا المتحصل من الدليل المذكور هو حجية
الظن الحاصل من صاحب الملكة المطلقة بعد تحصيل ما هو الاقوى من المدارك حيث انه الظن الاقرب الى اصابة الواقع فيجب على المكلف اذن تحصيل
الاقوى بعد انسداد سبيل العلم بالحكم ليكون مؤديا للتكليف خارجا في حكم العقل عن عهدة التكليف الثابت باليقين لعدم القطع بتحصيل البراءة من غيره
فذلك هو الظن القائم مقام العلم بحكم العقل دون سائر الظنون وكان ذلك هو الاجتهاد الواجب في تحصيل الاحكام ولما دل الدليل القاطع على عدم
وجوب الاجتهاد على الاعيان بل على سبيل الكفاية قضى ذلك بعدم وجوب تحصيل المرتبة المذكورة الا على بعض المكلفين فيرجع الباقون الى ظنه والاخذ
بمقتضى اجتهاده فان قلت ان قضية حكم العقل وجوب تحصيل العلم بالاحكام بالنسبة الى احاد الانام وبعد انسداد باب العلم يرجع الى الظن بالنسبة
الى كل واحد منهم لاشتراك الجميع في التكليف غاية الامر قيام الدليل من الاجماع والضرورة على جواز الرجوع الى التقليد لغير البالغ الى درجة التجزي
واما المتجزي فلا دلالة في الاجماع والضرورة على جواز اخذه بالتقليد ولا دليل قاطع سواه على خروجه عن الاشتغال المعلوم بمجرد التقليد فيدور
امره بين الرجوع الى ظنه والاخذ بتقليد غيره فيما يكون المظنون عنده خلافه هو الاخذ بظنه فان بناءه على التقليد اخذ بالوهم وتنزل من الظن الى
ما دونه من غير قيام دليل عليه وهو خلاف ما يقتضيه حكم العقل هذا اذا اجتهد في تلك المسألة وحصل له الظن بحكمه واما لو كان ذلك قبل اجتهاده
فلا اقل من احتمال ان يكون المظنون عنده خلاف ذلك بعد اجتهاده فيه وهو ايضا كاف في المقام قلت بعدما تقرر بملاحظة ما بيناه ان الاجتهاد الواجب هو استفراغ
الوسع في معرفة الحكم بعد تحصيل المرتبة المفروضة من الملكة كان ذلك هو الواجب على سبيل الكفاية فلا يعدو الامر في المكلف بين ان يكون مجتهدا او مقلدا
عالما او متعلما فيقضي بوجوب التقليد على كل من لم يبلغ تلك الدرجة نظرا الى عدم انتهاء ظنه الى العلم فلا يندرج في العالم بمجرد الظن الغير المنتهي الى العلم عليه ما دل على وجوب التقليد
لا يعد عالما فيندرج فيما يقابله من الجهل ووظيفة الرجوع الى العالم فليس المقصود بالاخذ المذكور اثبات وجوب التقليد عليه حتى يتوقف
عنده ودوران الحكم في شانه بين الامرين لا وجه لترجيح التقليد على الاخذ بظنه مع اشتراكهما في مخالفة الاصل بل ينبغي ترجيح الاخذ بالظن نظرا الى ما ذكر
وانما المراد ان الملحوظ في المقام اندراجه في موضوع الجاهل ليتعين عليه الرجوع الى العالم ومن قام الدليل القاطع على قيام ظنه مقام العلم
المحصل ان يجب رجوع الجاهل اليه معلوم وانما الكلام في المقام في اندراج المتجزي في موضوع الجاهل وبعد ملاحظة الوجه المذكور يتبين اندراجه فيه الى العالم م
قد عرفت ان قضية العقل هو حجية الظن في الجملة على سبيل القضية المهملة وقضية ترجيح ظن المطلق من جهة القوة انصرافها اليه فيبقى ظن غيره مجهولا
فلا يكون الظان المذكور عالما بما هو الحكم في شانه فلا محيص من اندراجه في الجاهل وما ذكر من ان الظن اقرب الى العلم فيتعين عليه الاخذ به حتى يقوم الدليل على الاكتفاء
بغيره انما يفيد في المقام اذا ثبت كونه من اهل الاستنباط ليعد وجوب الاستنباط عليه لا وجه لترك الاقوى والاخذ بالاضعف من دون قيام الدليل عليه اما
اذا دار امره بين الامرين في شانه فذلك مما يحقق اندراجه في الجاهل ومجرد اقربية الظن الى العلم لا يثمر في حصر شيء الامر في انه لو كان سبيل العلم بالاحكام وبجهل الحال م
مفتوحا كان الامر ايضا دائرا بين العلم بالاحكام وبين اخذها عن العالم فلا يصح ان يقال ان شان غير العالم ممن له الاقتدار على تحصيل الظن ان ياخذ
بظنه دون ان يقلد العالم لكون الظن اقرب الى العلم بالنظر الى التقليد بل الواجب في شانه هو التقليد حيث انه احد الوجهين المذكورين من العلم والتقليد
ومنه يظهر الحال في المقام فانه اذا كانت تلك المرتبة من الظن نظرا الى الوجه المذكور قائمة مقام العلم يكون الواجب في شان كل من المكلفين اما تحصيل تلك
او الرجوع الى من يكون مستنبطا للحكم على الوجه المذكور ومع عدم حصول الاول للمتجزي يتعين عليه الاخذ بالثاني وايضا لو تعين على كل من المكلفين تحصيل
العلم بالاحكام عن مداركها كان انسداد باب العلم قاضيا بالانتقال الى الظن بالنسبة الى كل واحد منهم واما اذا قلنا بعدم تعين ذلك على كل واحد منهم وكان القدر
اللازم قيام جماعة بتحصيل العلم بالاحكام بحيث يكتفى بهم في تعليم الباقين ليرجعوا اليهم في اخذ تلك الاحكام لم يقض انسداد باب العلم الا بالرجوع الى
الظن الاقوى مع انفتاح سبيله ولو بالنسبة الى البعض المذكور من دون ما دونه من المراتب ان لم يتمكن الكل من الاخذ بذلك الاقوى فان تمكن من يقوم
به الكفاية كان في ذلك وكان وظيفة الباقين الرجوع اليهم فان قلت ان الواجبات الكفائية تتعلق بكل واحد من الاعيان وان كان تعلقه على سبيل الكفاية
وتعلق الوجوب بكل واحد منهم في الجملة كاف فيما نحن بصدده من الانتقال الى الظن بالنسبة الى من يتمكن منه بعد انسداد سبيل العلم قلت ان جميع المكلفين في
تحصيل العلم بالاحكام بمنزلة شخص واحد فاذا تمكن من تحصيله من يقوم به الكفاية لم ينتقل الامر الى الاكتفاء بالظن وكذا لو تمكنوا من الظن الاقوى
على الوجه المذكور لم ينتقل الحال في الباقين الى ما دونه لحصول التمكن من الاقوى بالنسبة الى الكل فان الملحوظ بالتكليف الكفائي حال الكل
دون كل واحد من الاحاد ثانيهما انه انما يتم ما ذكر من الدليل لو لم يقم الاجماع على حجية الظن المطلق واما بعد قيام الاجماع على حجية ظنه فلا وجه لحكم بحجية
الظن الحاصل لغيره فان قضية انسداد باب العلم وبقاء التكليف هو الرجوع الى الظن في الجملة والقدر الثابت هو الظن الخاص لقيام الاجماع عليه فلا
يندرج تحت ما دل على المنع من الاخذ بالظن نعم ان لم يثبت هناك مرجح بين الظنون من حيث المدرك كما انه لا مرجح بينها من حيث المدرك على ما هو القائل
باصالة حجية الظن لزم الحكم بتساوي الكل من الجهة المذكورة ايضا لانتفاء المرجح ايضا وليس كذلك لما عرفت من كون الاجماع على حجية ظن المطلق مرجحا في المقام
وما قد يتوهم من منع انعقاد الاجماع على حجية ظن المطلق على وجه ينفع في المقام نظرا الى وقوع الخلاف في طريق الاستنباط من الاخذ بطريقة الاجتهاد او الاخبار
او الطريقة الوسطى حيث ذهب الى كل من تلك الطرق الثلاثة جماعة وفي هؤلاء من يمنع الرجوع الى غيره فلا اجماع على الاخذ بظن خاص منها ليكون دليلا قاطعا
في المقام وكون الرجوع الى المطلق في الجملة في مقابلة المتجزي مقطوعا لا يكفي في المقام بعد دوران الامر فيه بين الوجوه المذكورة وايضا الامر في الرجوع
الى واحد منهم فلا مناص اذن من الرجوع الى الظن ويتم الاستدلال مدفوع بان قيام الاجماع على حجية ظن المطلق مما لا مجال للتامل فيه مجمل ودوران
الامر بين احد الطرق الثلاثة مانعا لانعقاد الاجماع موهون جدا اذ الاختلاف الواقع في ذلك كالاختلاف الحاصل بين المجتهدين في تعيين الادلة حسب

احد امن اجل ذلك الرجوع الى غيره نعم ربما وقع فى البين خلاف لبعض القاصرين فى جواز الرجوع الى علمائنا المجتهدين لشبهات اعترضت لهم وليسوا
ممن يعتد بشانهم فى مقابلة اولئك الاعلام ليكون خلافهم ناقضا الاجماعهم فان قلت ان ما ذكر لا يجدى فيما نحن فيه من المعرفة بتكليف المتجزى اذ لا اجماع
على جواز رجوعه الى المطلق بل الاشهر خلافه وقيام الاجماع على حجية ظن المطلق فى شان نفسه وشان من يقلده من العوام غير مفيد فى شانه فلا بد له اذن
من الرجوع الى الظن ويتم الاحتجاج المذكور بالنسبة اليه والقول بقضاء الاصل بعدم حجية الظن فيقتصر فيما دل على خلافه على المقدار المعلوم مدفوع
بانه كما قضى الاصل الاولى بعدم حجية الظن فى شانه فقد قضى ايضا بعدم جواز رجوعه الى التقليد والاخذ بقول الغير فلا وجه لترجيح الثانى بل نقول انه
لا بد من ترجيح الاول نظرا الى الدليل المذكور اذ بعد دوران امره بين ما يمر من هما الغير فلا اصل وعدم دليل قطعى على شئ منهما لا بد من البناء على الظن والاخذ
بمقتضاه لكونه الاقرب الى العلم فيتعين البناء عليه بعد انسداد سبيل العلم والقطع ببقاء التكليف فلا وجه للاخذ بالتقليد ايضا لو دار الامر بين تقليد
العالم بالحكم والاخذ بالظن لربما امكن القول بتعادلهما واما لو دار بين الاخذ بالظن وتقليد الظان فلا ريب فى تقديم الاول اذ ليس فيه مخالفة
الاصل الا من جهة الاتكال على الظن بخلاف الثانى لمخالفته للاصل من جهتين نظرا الى اتكاله على الظن وعلى فهم الغير فالاتكال على الظن مشترك
بين الوجهين ويزيد الثانى بالاخذ بفهم الغير ودعوا قلت لما انقسم الناس فى حكم الشرع الى متمكنين عالم بالاحكام ومستنبط لها من مداركها ومتعلم لذلك
بحول ذلك العالم وكان العلم بالاحكام عن ادلتها مطلوبا من ذلك العالم دون غيره وح فاذا فرض انسداد باب العلم بالنسبة اليه مع القطع ببقاء التكليف قضى
ذلك بالانتقال الى الظن فى الجملة وح فان لم يكن هناك ترجيح بين الظنون قضى ذلك بحجية الجميع لاستحالة الترجيح مع انتفاء المرجح فتكون القضية المهملة
المذكورة بعد ملاحظة ذلك كلية ولما اذا قام هناك دليل قطعى على حجية بعضها وقيامه مقام العلم فى استنباط الاحكام كان ذلك مرجحا بين الظنون
ولم يكن المستفاد من الدليل المذكور جواز الاستناد الى غيره فينطبق القضية المهملة المستفادة من العقل على ذلك وح نقول انه لما قام الاجماع على قيام الظن
الحاصل بعد تحصيل الملكة التامة والقدرة الكاملة على استنباط الاحكام الشرعية واعمال تلك الملكة على حسب الوسع والطاقة مقام العلم وتنزيله منزلته
قضى ذلك بكون ما دل عليه العقل من قيام الظن فى الجملة مقام العلم هو خصوص الظن المفروض اذ لا يستفاد من المهملة المذكورة ما يزيد عليه فيكون وظيفة
العالم بعد انسداد سبيل العلم هو تحصيل الظن المفروض بتحصيل الملكة المفروضة واعمالها فى البحث عن الادلة على حسب وسعه ويكون وظيفة المتعلم هو
الرجوع اليه هذا كله نظرا فى حكم العقل بعد الثمر فيما يقتضيه الدليل المذكور واذا تقرر ذلك تفرع عليه ان يكون وظيفة المتجزى الرجوع الى العالم المذكور دون
ظنه الحاصل من ملاحظة الادلة فليس المقصود من جعل الاجماع على حجية ظن المطلق مرجحا فى المقام الا اثبات كون المرجح حال انسداد باب العلم هو الظن الذى
انما القائم مقام العلم من غير ملاحظة لخصوص المتجزى وغيره فعدم قيام الاجماع فى خصوص المتجزى على جواز رجوعه الى العالم المفروض لا ينافى ما قررنا
اذ يتفرع على ما ذكرنا تكليف المتجزى فى حكم العقل هو ما ذكرناه وان لم يتم اجماع على جواز رجوعه الى التقليد والاخذ بقول الغير فان قلت لو كان حكم
العقل بكون المناط فى التكليف هو الظن المذكور من جهة ادراكه ان ذلك هو المطلوب فى الشريعة والحجة بعد انسداد باب العلم دون غيره لو تم ما ذكرتم من
غير اشكال واما اذا كان حكمه به من جهة عدم قيام دليل عنده على جواز الرجوع الى غير الظن المذكور فيحكم بوجوب الاخذ به من جهة قيام الدليل على حصول
البراءة به دون غيره فلا يتفرع عليه حكم المتجزى اذ كما لم يقم دليل قطعى على رجوعه الى ظنه فليس فى رجوعه الى العالم المفروض اخذ باليقين لعدة تكليفه
فى بادى الرأى بين الامرين فكيف يصح القول بكون تكليفه فى حكم العقل هو الرجوع الى الغير قلت لما كان الظن القائم مقام العلم فى حكم العقل هو الظن
المفروض لزم الحكم بوجوب تحصيله فى حصول البراءة وان ذلك لعدم قيام الدليل على الاكتفاء بغيره اذ ح يكون الظن المعتبر فى نظر الشريعة هو ذلك دون غيره فاذا
لم يقم دليل على تنزيل غيره من الظنون منزلة العلم لزم الحكم بعدم قيامه مقامه لما دل من القاعدة على عدم الاكتفاء بالظن فاذا كان الظن المذكور فى نظر
التكليف منزلا منزلة عدمه كان قضية الادلة القطعية الدالة على وجوب رجوع الجاهل الى العالم وجوب رجوع الظان المذكور الى العالم المفروض
فالمقصد مما قررناه هو اندراج الظان المذكور بحكم العقل فى عنوان الجاهل لا ان تركنا قضى اصالة عدم حجية الظن بعدم حجية ظنه واندراجه فى عنوان الجاهل
كما يقضى اصالة عدم جواز التقليد اندراجه فى العالم لانا نقول انه من الظان ما دل على المنع من التقليد انما هو فى شان العالم واما الجاهل فليس
وظيفته الا التقليد اجماعا فاذا شك فى اندراج المتجزى تحت العالم والجاهل كان مشكوك الاندراج تحت ما دل على المنع من التقليد فلا يمكن الاستناد
اليه فى المقام على انه لو سلم تناوله ما دل على المنع من التقليد للمجهول الحال فانما يدل على المنع بالنسبة اليه من حيث تجهيله فلا يدل على اندراجه تحت العالم فلا
يعارض ذلك ما دل على اندراجه فى الجاهل فيجب عليه التقليد بخروجه بذلك عن الجهالة المأخوذة فيما يستفاد من الاول مضافا الى ما عرفت من انه مع عدم قيام
الدليل على حجية ظنه وجواز عمله به يندرج فى عنوان الجاهل لو جدانا اذ المفروض جهله بالحكم فيجب عليه التقليد من غير حاجة الى الاحتجاج عليه بعموم ما دل على
المنع من العمل بالظن ولا يعارضه ح ما دل على المنع من التقليد لوضوح اندراجه فى عنوان الجاهل لا يشمله تلك الادلة قطعا وما قررناه يظهر اندفاع الوجه المقرر
فى وجوه الايراد ثالثها انا انسداد باب العلم والعلم ببقاء التكليف انما يقضى بجواز العمل بما الظن انه مكلف به فى نظر الشريعة لا ما الظن انه كذلك بحسب الواقع كما هو ظاهر
المستدل وتوضيح ذلك انه بعد العلم بوقوع التكاليف انما يجب فى حكم العقل الاتيان بما يحصل معه العلم بحصول البراءة فى حكم المكلف حسبما قررنا فى محله فاذا
ما كلفنا به حكما وموضوعا فتحصل معه العلم بما يعتبر للواقع او لا فلا يجب على المكلف ازيد مما ثبت عليه بعد العلم باجماع طريقه الى الواقع او نحصل الظن
به خصوص العلم به فالقدر المعتبر فى الحكم بالبراءة والامتثال هو ما يعلم معه تفريغ الذمة فى حكم الشرع وهو اعم مطلقا من العلم بما اكلف به فى الواقع فيحصل
الاول مع تعين الكلف لزما على الثانى بخلاف العكس لذا او لو يقرر المكلف طريقا الى الواقع او قرر ما لو يصل الينا وكان سبيل العلم بالواقع منسدا عليه
لم يفاه ذلك لعدم العلم بحصول البراءة والخروج عن عهدة التكليف الا به بل جاز لنا من العلم بالطريق المقرر ايضا اذا لم يكن هناك مانع اخر عن حصول
اذا انسد سبيل العلم بما جعله المكلف طريقا الى معرفة ما كلف به وانسد ايضا سبيل العلم بالواقع مع القطع ببقاء التكليف يتعين تحصيل الظن بما هو مكلف

به في الشريعة

بيخ في الشريعة ومراتها ما يظن كونه طريقا الى تفريغ الذمة في حكم المكلف لقيام الظن بذلك في مقام العلم في حكم الشارع لنقل حسبما مرّ فانه لا شأن اليه ولا يصح الاكتفاء بمجرد ما يظن معه بما هو الواقع اذ لا ملازمة بينه وبين الاول ولا ليس في ذلك اخص مطلقا من مراعاة ما يظن معه بتفريغ الذمة كما ان العلم به اخص مطلقا من العلم بذلك حسبما مرّ بل النسبة بينهما عموم من وجه لظهور انه قد يحصل الظن بتفريغ الذمة في حكم الشرع مع عدم حصول الظن باداء الواقع وقد يكون بالعكس فيما اذا شك في كون ذلك مناطا في حكم الشرع او ظن خلافه والمعتبر في المقام بمقتضى حكم العقل كما عرفته هو الاول فح فلا يتم الاحتجاج اذ مجرد ظن المتجزي بالحكم مع الشك في كونه مكلفا شرعا بالعمل بظنه او رجوعه الى ظن المجتهد المطلق لا يكفي في الحكم بحجية ظنه وجواز الاعتماد عليه في حكم الشرع نعم لو اقيم دليل ظني على حجية ظنه والاكتفاء به في الشريعة امكن الاستناد الى الوجه المذكور وهو غير ملحوظ فيما ذكر من البيان رابعها ان الاحتجاج المذكور انما يتم اذا قام دليل قطعي على عدم وجوب الاحتياط على مثله اذ مع احتمال وجوب الاحتياط عليه يتعين ذلك بالنسبة اليه اذ هو ابين نحو من العمل بالعلم اذ المقصود في المقام تحصيل اليقين بالفراغ الحاصل بذلك وهو ثم بالاتفاق فلا فرار اذا قضى ما يستفاد مما دل على عدم وجوبه عدة في اصل الشريعة وعدم وجوبه على المجتهد المطلق ومن يقلده واما عدم وجوبه في الصورة المفروضة فلا كما هو الحال بالنسبة الى غير البالغ درجة الاجتهاد اذا تعذر عليه الرجوع الى المجتهد فانا نقول بوجوب الاحتياط عليه ح اذا امكن من تحصيله وهو الموافق لظاهر القواعد بل لا يبعد البناء عليه ح فلا يصح الحكم بانتقاله الى الظن بعد انسداد باب العلم والعلم ببقاء التكليف فان قلت انما يتم ما ذكر فيما يمكن فيه الاحتياط واما فيما لا يمكن مراعاته فلا يتم ذلك وح فيمكن اقامة الدليل بالنسبة اليه فيتم اثبات المدعى بعدم القول بالفصل قلت انعقاد الاجماع على عدم القول بالفصل غير معلوم غاية الامر عدم تفصيل في الكتب المعروفة ومجرد ذلك لا يعد اجماعا سيما في المقام فغاية الامر ح هو جواز الاعتماد على ظنه في بعض الفروض النادرة مما لا يمكن فيه مراعاة الحائطة بشيء من وجوهها لمكان الضرورة واين ذلك من المدعى لثالثها ان اطلاق ما دل على المنع من التقليد والاخذ بقول الغير من العقل والنقل غاية الامر جوازه في شأن غير القادر على الاجتهاد لمكان الضرورة وقيام الاجماع عليه فيبقى غيره مندرجا تحت ادلة المنع ويمكن الايراد عليه بوجوه احدها ان العمل بالظن على خلاف الاصل انما خرج عنه ظن المجتهد المطلق لقضاء الاضطرار به وقيام الاجماع عليه فيبقى غيره مندرجا تحت قاعدة المنع واجيب عنه بان رجوعه الى الظن مما لا كلام فيه اذ بعد انسداد باب العلم لا يجوز للمتجزي البناء على ترك العمل فلا بد له من الرجوع الى الظن الحاصل من الاجتهاد او الحاصل من التقليد فلا يكون منهيا عن اتباع الظن على الاطلاق بخلاف التقليد ورد ذلك بانه ضعيف في الغاية اذ غاية ما يحصل للمتجزي العلم بكونه مكلفا بالعمل بغير العلم واما انه التقليد او الاجتهاد فغير معلوم عنده اذ لا دليل على التعيين فعلى هذا يجب عليه العمل باحد الامرين دون الاخر من دون علم بالتعيين فهو من باب اشتباه الحرام بالحلال كالزوجة المشتبهة بالاجنبية فيجب الاجتناب عنهما ولو لم يكن هناك بد من الاقدام على احدهما تخير واين هو من لزوم الرجوع الى الاجتهاد كما هو المدعى ويمكن ان يقال ان مقصود المجيب ان هناك عموما قاضيا بالمنع عن العمل بالظن وادلة قاضية بالمنع من خصوص الظن الحاصل من التقليد فتلك العمومات مخصوصة قطعا اذ لا مناص له من الاخذ باحد الظنين بخلاف ما دل على المنع من خصوص التقليد اذ لا دليل على الخروج من مقتضاه بعد تعين الرجوع الى الظن لا بد من الاخذ بالظن الحاصل من غير التقليد فلا دلالة الدال على المنع من التقليد من غير باعث للخروج عنها نعم يمكن الايراد عليه بان الرجوع الى التقليد ليس اخذا بالظن حتى يكون بين ما دل على المنع من الرجوع الى الظن وما دل على المنع من الاخذ بالتقليد عموم مطلق ليكون عدم المناص من الرجوع الى احد الظنين موجبا للخروج عن مقتضى تلك الادلة دون هذه بل هو نوع اخر من الاخذ بغير العلم فقد دل الدليل على المنع منه وبعد عدم المناص من الاخذ باحد الوجهين يدور الامر بين تخصيص كل من الدليلين ولا دليل على الترجيح فيجب تركهما او يتخير في البناء ولا يمكن دفعه تارة بان الترجيح في تخصيص ما دل على المنع من العمل بالظن اذ بعد كون السبيل الى الواقع اولا هو العلم يكون الاقرب اليه هو الظن فبعد دوران الامر بين الرجوع الى الاقرب اليه والابعد من غير قيام دليل على التعيين يتعين الاخذ بالاقرب وفيه انه انما يتم اذا جعلنا الواجب اولا هو الاخذ بما يعلم معه بتفريغ الذمة من حكم الشرع سواء حصل معه العلم بالواقع او لا كما هو الاظهر حسبما مر تفصيل القول فيه فلا يتم ذلك اذ لو ظن بكونه مكلفا شرعا بالرجوع الى التقليد لزم اتباعه ومع الشك في كونه مكلفا بالاخذ بالظن او التقليد لا يتجه له الحكم بالرجوع بوجوب الرجوع الى شيء منهما لتساويهما بالنسبة الى الحكم بتفريغ الذمة في حكم الشرع كما هو قضية الشك فاقصى الامر مع عدم المناص في الاخذ باحد الوجهين ان يحكم بالتخيير ح وتوهم ان قضاء احد الوجهين ظنا بالواقع لا يقضي بحصول الظن بالبراءة في حكم الشرع اذ لا ملازمة بين الامرين حسبما مر بيانه نعم لو قام دليل ظني على كونه مكلفا بالاجتهاد من الاخذ به وليس في الاحتجاج المذكور ما يفيد وتارة بان التقليد ليس اتكالا على الظن وان فرض حصول الظن للمقلد نظرا الى حكمه بحجية الظن الحاصل للمجتهد بالنسبة اليه فما دل على عدم حجية الظن وعدم جواز الاتكال عليه يفيد عدم جواز الاستناد اليه مطلقا سواء كان المستند اليه هو الظان او غيره بل ربما كان الثاني اولى بالمنع فلا بد من التزام التخصيص فيما دل على عدم الاعتماد بالظن فيتم التقريب المذكور ومع الغض عنه فالحاصل في تقليد المجتهد حجية المنع نظرا الى الاتكال فيه الى الظن والى الغير فينبغي استنادا الى التقليد الى الظن بخلاف العمل بالظن فلو كان من يقلد عالما بالحكم كان المانع هناك مجرد التقليد فربما يكافؤ ذلك رجوعه الى الظن الا انه لا يكون ذلك الا في نادر من الاحكام وقد يدفع ذلك بانه لا كلام في حجية ظن المجتهد المطلق انما الكلام في حجية ظنه بالنسبة الى المتجزي وهو المراد من تقليده له فليس هنا لعامل مخالفان للاصل وبعبارة اخرى ان ظن المجتهد المطلق منزل منزلة العلم قطعا فليس في المقام الا اثبات جواز التعويل على علم الغير او ما بمنزلته وفيه ان ما دل على حجية ظن المجتهد انما افاد حجيته بالنسبة الى نفسه ومن يقلده من العوام دون المتجزي ولا دليل على تنزيله منزلة العلم مطلقا نعم يدل على عدم جواز الاتكال على الظن يدل على المنع منه وكون ذلك عين التقليد لا ينافي تعدد الحيثية وحصول جهتين خاصيتين بالمنع بخلاف الاخذ بالظن فتم ثانيها انه ليس فيما دل على المنع من التقليد ما يشمل تقليد المجتهد مع كمال قوته وامانته وورعه وكونه بحيث يحصل منه غاية الامر انه لا دليل على جواز اعتماد المتجزي على ذلك فلا يمكن الحكم بجوازه ومنعه بمجرد ذلك وح فالدليل على المنع منه هو الدليل على المنع من الاخذ بالظن مع اختصاص الظن بظواهر اخرى مليس على المنع من التقليد دليل خاص يلزم الخروج

عن مقتضاها لو قلنا بوجوب الرجوع اليه بخلاف ما لو قلنا برجوعه الى الظن ليتم ما ذكر في الاحتجاج ومنه يظهر الوهن في ما ذكر في الايراد المتقدم ثالثها
ان الملخص من الادلة الدالة عليه ما الملحوظ في المقام ان المتجزي بعد تحصيل الظن بالحكم هل هو داخل في عنوان الجاهل او العالم فاندراجه فيما دل على المنع
من التقليد غير ظاهر بل الظاهر خلافه فلا لان الادلة الدالة على المنع من العمل بالظن على عدم الاعتداد بظنه فيندرج في الجاهل ويشمله ما دل على وجوب رجوعه الى
العالم حسب ما مرت الاشارة اليه الرابع ان الادلة الدالة على حجية الظنون الخاصة من الروايات الدالة على وجوب الرجوع الى الكتاب والسنة والاخذ بالاخبار المأثورة
عن الائمة عليهم السلام بتوسط من يعتمد عليه من النقلة وغيرها يعم المطلق والمتجزي ولا دليل على اختصاصها بالمطلق بل الظاهر منها كون الاخذ بها وظيفة كل قادر على استنباط
الحكم منها ومن هنا نشأ توهم كون الاجتهاد واجبا عينيا ولولا قيام العسر والحرج العظيم واختلال نظام المعاش الباعث على اختلال امور المعاد الى غير ذلك
من الادلة الدالة على جواز التقليد لكان القول بوجوبه العيني متجها نظرا الى ما ذكر والحاصل ان مرتبة الاجتهاد متقدمة على مرتبة التقليد ولولا قيام ما تم
من الادلة على جواز التقليد لقلنا بوجوب الاجتهاد على الاعيان ح نقول ان غاية ما ثبت من الادلة جواز التقليد بالنسبة الى غير المتمكن من الاستدلال واما القادر
عليه على نحو المجتهد المطلق فلا دليل على جواز التقليد بالنسبة اليه ح فيتعين عليه الرجوع الى الكتاب والسنة وسائر الادلة المقررة ويرد عليه ان قصارى ما يفيد
تلك الادلة هو الظن بشمول الحكم للمتجزي ومن المقرر ان الظن من حيث هو لا حجية فيه فالعبرة في المقام بالدليل القاطع القائم على حجية الظن وليس الا الاجماع
او الضرورة وهما لا يفيدان ما يزيد على حجية ظن المطلق اذ لا اجماع ولا ضرورة بالنسبة الى غيره ولو قلنا بان ما نص على حجية الظن مطلقا وفيما ثبت قطعا
بنفسه حجة على المطلق من غير حاجة الى ملاحظة تلك الادلة نعم لو قلنا بقيام الظن مقام العلم بتفريع الثمرة مقام العلم بحسب ما مر بيانه صح الاحتجاج بان تلك القا
ضا على فرض ثبوتها غير ظاهر لابتنائها على ما تقدم من انه لا يمكن اثبات غير واحد منها في المقام كما ظهر الحال فيه مما قدمنا الخامس ان جواز التقليد في الاحكام مشروط
بعدم كون المكلف مجتهدا فيها ضرورة عدم جواز تقليد المجتهد لغيره وح فان قام دليل على عدم جواز رجوعه الى ظنه وعدم تحقق الاجتهاد في شانه فلا كلام
واما مع عدم قيامه كما هو الواقع فلا وجه لرجوعه الى التقليد اذ لو كان مرتبتهما بان يكون التكليف باحدهما متوقفا على انتفاء الاخر لم يصح الاخذ بالثاني
مع عدم قيام الدليل على انتفاء الاول وهذا الوجه ظاهر في غاية الوهن اذ من البين ان الوجه المذكور على فرض صحته انما يفيد عدم جواز الحكم بالرجوع
الى التقليد قبل قيام الدليل عليه لا تعين الرجوع الى الاجتهاد كما هو المدعى فلا يكفي ذلك في اثبات جواز رجوعه الى ظنه وقبل اثبات اجتهاده نظرا الى فضنا توقف
صحة تقليده على انتفاء اجتهاده وترتب الامرين وتقدم الرجوع الى الاجتهاد على الاخذ بالتقليد لكون قضية الاصل هو الرجوع الى الاجتهاد حتى يتبين
المخرج عنه لكان ذلك مقلوبا عليه فان صحة اجتهاده في المسألة وجواز رجوعه الى ظنه مشروط بان لا يكون وظيفته التقليد ضرورة انه ليس الرجوع الى الادلة
من وظيفة المقلد الى اخر ما ذكر فمجرد اشتراط جواز تقليده على انتفاء اجتهاده لا يفيد تقدم الاخر بحسب التكليف على الوجه المذكور كيف ومن البين ان
وجود كل من الضدين يتوقف على انتفاء الاخر ومع ذلك فلا ترتب بينهما كذلك والا لزم حصول الدور من الجانبين وهو غير معقول السادس جريان الطريقة في اعصار
الائمة عليهم السلام وما قارب بها بالرجوع الى الروايات الواردة عن الائمة عليهم السلام ومعلوم بعد ملاحظة كتب الرجال عدم اطلاع الجميع على جميع روايات الباب فضلا عن غيرها
بل ربما كان عند واحد منهم اصل او اصلان واصول عديدة متعلقة ببعض مباحث الفقه كالطهارة والصلوة والصوم ونحوها مع انهم كانوا يبنون
على الاخذ بها والعمل بمقتضاها من غير استنكار منهم لذلك فكان اجماعا منهم كاشفا عن تقرير ائمتهم عليهم السلام لقضاء العلم العادي على اطلاعهم على ذلك ويرد
عليه اولا بالنقض لقضاء ذلك بجواز الاخذ بما عثر عليه من الروايات من غير ان يجب البحث عما يعارضها او يؤيدها وملاحظة الترجيح بينها ولا قائل به
وثانيا بالحل وذلك لظهور الفرق بين اعصار الائمة عليهم السلام وما قارب بها وهذه الاعصار وما ضاهاها لكون الامام عليه السلام بالنسبة الى كثير من اهل تلك الاعصار كالمجتهد
بالنسبة الى عوامنا فكما ان ياخذ العامي بقول المجتهد عند سماعه منه او نقل اليه بتوسط الثقات من غير حاجة الى تحصيل الملكة الاجتهادية فكذا الحال بالنسبة الى
كثير من الموجودين في تلك الاعصار في جملة من الاحكام وليس ذلك من التجزي في الاجتهاد في شيء ولا خلاف في جواز العمل بما ياخذه المكلف عن الامام عليه السلام
وان كان حكما واحدا او احكاما عديدة فلو كان ذلك من التجزي في الاجتهاد لما كان محلا للخلاف فظهر ان استنباط الاحكام على النحو المذكور خارج عما هو
محل الكلام فلا حجة فيه على ما هو مورد النزاع في المقام السابع ظواهر عدة من الاخبار منها مشهورة ابي خديجة المروية في الفقيه وغيره وقد ادعى اشتهارها بين
الاصحاب واتفاقهم على العمل بمضمونها فينجبر بذلك ضعفها وفيها انظروا الى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا فاجعلوه بينكم قاضيا فاني قد جعلته قاضيا فتحاكموا
اليه وورود الرواية في القضاء لا يمنع من دلالتها على المدعى للاتفاق على عدم الفرق بين القضاء والافتاء وقد يناقش فيه بان المذكور في الرواية خصوص العلم
ولا شك في جواز عمل المتجزي به انما الكلام في الظن الحاصل له ولا دلالة في الرواية على جواز اخذه به وحمل العلم على الاعم من الظن وان كان ممكنا لشيوعه
في الاستعمالات سيما في الشرعيات الا انه مجاز لا يصار اليه الا بدليل ومجرد الاحتمال غير كاف في مقام الاستدلال وحمل قوله عليه السلام في حكامنا في مقبولة عمر بن حنظلة
على الاعم من الظن نظرا الى الاجماع على عدم اعتبار خصوص العلم في الاخذ بقول المطلق لا يكون دليلا على حمل العلم هنا ايضا على ذلك لامكان الفرق بينهما
وقد يجاب عنه بقيام الاجماع على اعتبار الاجتهاد في القاضي فان كان ما يظنه ذلك العالم بالبعض حجة ثبت المقصود والا لم يكن مجتهدا فيلزم الحكم بصحة قضاء
من لم يبلغ درجة الاجتهاد وهو كما عرفت خلاف الاجماع فتم ومنها مكاتبة اسحق بن يعقوب الى الحجة عليه السلام وفيها واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى
رواة حديثنا فانهم حجتي عليكم وانا حجة الله عليهم فان ظاهر اطلاقها يعم القضاء والافتاء وشمولها لما لو كانوا قادرين على استنباط جميع الاحكام او لا وقد يناقش
فيه بان امره عليه السلام بالرجوع اليهم في الحوادث الواقعة شاهد على كون المرجوع اليهم عالمين او قادرين على استنباط الجميع اذ لا يمكن ارجاعهم الى غير القادر على الاستنباط
ولا يكون ذلك في شان المتجزي وقد يدفع ذلك بان غاية الامر اعتبار قدرة الكل على استنباط الكل ولا يلزم من ذلك اقتدار كل من الاحاد على الكل لئلا ينطبق على
المدعى فتم ومنها مكاتبة ابن راهويه الى ابي الحسن الثالث عليه السلام المروية في كش حيث سأله عمن يأخذ معالم دينه فكتب عليه السلام اليهما فاعتمدا في دينكما على كل
مسن في حبنا وكل كثير القدم في امرنا فانهم كافوكما ومنها ما في تفسير الامام عليه السلام فاما من كان من الفقهاء صائنا لنفسه حافظا لدينه مخالفا على هواه مطيعا لامر مولاه

فللعوام

فللعوام ان يقلدوه فان ظاهر اطلاقها يعم المتجزي في الجملة بناء على شمول لفظ الفقيه لمن قدر على استنباط جملة وافية من الاحكام وعرفها عن الادلة وان عجز عن الباقي وفيه تامل ويمكن الايراد على الاستناد الى تلك الاخبار بان اقصى ما يستفاد من اطلاقها على فرض دلالتها الظن بجريان الحكم في المتجزي ومن المقرر عدم جواز الاستناد الى الظن من حيث هو فلا يصح اعتماد المتجزي عليها نعم لو قام دليل على حجية الظن الحاصل من الاخبار مطلقا تم الاستدلال الا انه محل المنع لعدم قيام الاجماع عليه كلية كيف ولو سلم ذلك لكان بنفسه حجة مستقلة على جواز التجزي من غير حاجة الى ضمها الى ذلك حجة القول بالمنع من التجزي وجوه احدها اصالة المنع من العمل بالظن الثابتة من العقل والعمومات الناهية عن الاخذ به كتابا وسنة خرج عنه ظن المجتهد المطلق بالاجماع فيبقى غيره تحت الاصل اذ لم يقم دليل قطعي على حجية ظن المتجزي كما قام على حجية ظن المجتهد المطلق وفيه ان الاصل كما قضى بالمنع من العمل بالظن كذا قضى بالمنع من التقليد بل هو اولى بالترجيح لكونه كاشفا عن الواقع على سبيل الرجحان بخلاف التقليد اذ لا يدور مدار ذلك سيما فيما اذا قضى الظن الحاصل للمتجزي بخلافه ويمكن دفعه بما مرت الاشارة اليه من ان ما دل على عدم جواز رجوعه الى ظنه لما قضى بعدم حجيته في شانه كان الظن الحاصل له كعدمه فيندرج في عنوان الجاهل فلا يندرج فيما دل على المنع من التقليد والقول بعكسه ان ما دل على المنع من التقليد ايضا بانه ادراجه في العالم لانتفاء الواسطة بين الامرين مدفوع بان ما دل على المنع من التقليد لا يفيد جواز عمله بالظن اذ اقصى الامر قضاء الاطلاقين بعدم جواز عمله بشيء منهما لكن بعد دلالة اطلاق الاول على عدم جواز عمله بالظن يتعين عليه الاخذ بالتقليد لاندراجه بذلك في عنوان الجاهل حسب ما ذكر فلا يبقى انه بعد قضاء الاطلاقين بعدم جواز عمله بكل من الظن والتقليد وقضاء الاجماع بكون وظيفته في الشرع الاخذ باحد الوجهين لا بد من ملاحظة الترجيح بين الامرين والتخيير فلا يصح الحكم بتحكيم الاول نظرا الى ما ذكر ونقول ذلك انما يتم لو لم يكن هناك دليل على وجوب رجوعه اذن الى التقليد اما اذا افاد ما دل على عدم جواز عمله بالظن اندراجه في الجاهل ولم يفد ما دل على المنع من التقليد سوى منعه من الرجوع الى الغير كان الاول حاكما على الاخير لملاحظة ما دل على وجوب رجوع الجاهل الى العالم لوجوب تقديم الخاص على العام فليس الحكم بوجوب التقليد عليه الا بملاحظة ذلك لا بمجرد تحكيم الاطلاق الاول على الاخير بالجملة دلالة الاطلاقين على ما ذكرنا يكون قضية ما دل على وجوب رجوع الجاهل الى العالم لزوم التقليد فلا يبقى تردد بين الاخذ باحد الاطلاقين لنرجع الى التخيير وغيره فان قيل ان ذلك مقلوب على المستدل لدلالة الاجماع على حجية الظن على من ليس شانه التقليد فاذا دل الاطلاق الثاني على عدم جواز التقليد في شان المتجزي اخذنا بما يقتضيه الاجماع من وجوب رجوعه الى الظن لكونه حجة في شان غير المقلد والجاهل انه كما قضى ما دل على المنع من العمل بالظن باندراجه في الجاهل فيدل ما دل على وجوب التقليد في شان الجاهل على وجوبه في شانه كذا قضية ما دل على حجية الظن في شان غير المقلد هو وجوب اخذه بالظن قلت لولا اقتضاء الاطلاق الاول بنفسه على اندراجه في الجاهل وعدم اقتضاء الثاني كذلك اندراجه في المجتهد صح ما ذكر نظرا الى قضاء الاطلاق الاول بعدم اندراجه في المجتهد فيلزم اندراجه في المقلد للاجماع على لزوم التقليد في شان غير المجتهد وقضاء الاطلاق الثاني بمنعه من التقليد فيرجع الى الظن لقيام الاجماع ايضا على حجية الظن بالنسبة الى غير المقلد اعني المجتهد فلا وجه لتحكيم احد الاطلاقين على الاخر من غير قيام دليل عليه اما بعد ملاحظة اندراج الجاهل بنفسه ملاحظة الاطلاق الاول وعدم دلالة الثاني على اندراجه في العالم لم يكن قضية الاطلاقين المذكورين عدم جواز اخذ الجاهل المفروض بالظن ولا التقليد صح فلا ريب في لزوم ترك الاطلاق الثاني للدليل الخاص القاضي بوجوب تقليد الجاهل فتم ثانيها انه قد قام الدليل القاطع على عدم العبرة بالظن من حيث انه ظن وانما يصح الاعتماد عليه بعد قيام القاطع على الاعتداد به وانتهائه بذلك الى اليقين وحيث لم يقم دليل قاطع على حجية ظن المجتهد في المقام كما عرفت من ملاحظة ادلتهم لم يصح له الاعتداد بظنه فيكون جاهلا بتكليفه فيما حصل له ظن بالحكم من المسائل التي اجتهد فيها او مع اندراجه في الجاهل يتعين عليه الرجوع الى المجتهد في استعلام الاحكام الشرعية لما دل من الادلة على وجوب رجوع الجاهل الى المجتهد فينتظم قياس بهذه الصورة المتجزي جاهل بتكاليفه المتعلقة به في الشريعة وكل جاهل يجب عليه الرجوع الى العالم اما الصغرى فلما قررناه واما الكبرى فللادلة الدالة عليه المقررة في محله وقد يناقش فيه بعدم ظهور شمول ما دل على وجوب التقليد لمثله لعدم شمول الاجماع للمقام نظرا الى شياع الخلاف فيه بل ذهاب الاكثر الى خلافه واما غير ذلك من الادلة الدالة عليه لو قلنا بشمولها لذلك فهي ايضا ظواهر لا تفيد القطع وقد يذب عنه بان وقوع الخلاف في المقام انما هو من جهة البناء على حجية ظنه واما مع البناء على عدم الاعتماد به وعدم حجيته فلا ريب في وجوب تقليده ثالثها الاستصحاب فانه قبل البلوغ الى درجة التجزي كان مكلفا بالتقليد فيجب عليه الجري على التقليد الى ان يثبت خلافه ببلوغه الى مرتبة المطلق اذ حصل له ذلك والقول بعكسه بانه فيمن بلغ درجة التجزي اول بلوغه وقبله فلا يتم به المدعى مدفوع بامكان تتميم المقصود بعدم القول بالفصل وفيه ان جواز الاحتجاج المتجزي بالاصل المذكور اول الكلام اذ لا فرق بين اجراء الاستصحاب في المقام او في المسائل الفقهية مما يجري فيه ذلك فلا يصح استناده الى ذلك الا بعد اثبات كونه حجة في شانه ومعه يتم المدعى ولا حاجة الى الاستناد الى الاستصحاب على انه منقوض بما اذا بلغ درجة الاجتهاد المطلق ثم صار متجزيا فان قضية الاستصحاب بقائه على العمل بظنه رابعها ظاهر مقبولة عمر بن حنظلة المروية عن الصادق انظروا الى من كان منكم قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا فارضوا به حكما فاني قد جعلته عليكم حاكما فان الجمع المضاف حقيقة في العموم فان لم يكن يراد به الاستغراق الحقيقي فلا اقل من حمله على العرفي بان يعرف جملة وافية من الاحكام بحيث يصدق عليه عرفا انه عارف بالاحكام وقد نوقش فيه بان الظاهر كون الاضافة فيه جنسية بقرينة ما تقدمه من المفرد المضاف الظاهر في الجنسية وليجمع بينه وبين رواية ابي خديجة المتقدمة ومع الغض عن ذلك فاقصى ما يفيده الرواية اعتبار الاطلاق في نصبه للقضاء والرجوع اليه في الحكومات واين ذلك من الرجوع اليه في الفتيا بل حجية ظنه بالنسبة الى نفسه كما هو المدعى ودعوى الملازمة بين الامور المذكورة ممنوعة فلا يثبت بها المدعى ولو سلم ذلك فليس في الروايات دلالة على اعتبار الظن سواء تعلق بالكل او بالبعض اذ المفروض فيها هو العلم الظاهر في اليقين الا ان يقال انه اذا اعتبر الاطلاق في نصبه للقضاء في صورة تحصيله العلم بالاحكام فاعتباره عند تحصيله الظن بالاولى ولو سلم حمله على الاعم من الظن فاقصى ما في الرواية الدلالة على اعتبار

ظن المجتهد المطلق واما ظن المتجزي فلا دلالة لها على اعتباره ولا عدمه خامسها ان القول بجواز رجوع المتجزي الى ظنه يستلزم الدور وقد تقرر ذلك بوجوه
منها ما قرره الفاضل الجواد من ان صحة اجتهاد المتجزي في مسائل الفروع متوقفة على صحة اجتهاده في مسئلة التجزي وصحة اجتهاده في مسئلة التجزي موقوفة
على صحة اجتهاد المتجزي مط لكونها من جزئيات تلك المسئلة حيث انها مسئلة اجتهادية فالموقوف عليه في الثاني وان لم يكن خصوص الموقوف في الاول لكنه
اعم منه بحيث يندرج ذلك فيه اندراج الخاص تحت العام الاصولي وهو كاف في لزوم الدور واورد عليه بمنع كون صحة اجتهاده في مسائل الفروع متوقفة
على صحة اجتهاده في مسئلة التجزي وانما يتوقف على صحتها نفسها ومع الغض عنه فالتوقف فرع التغاير وظ ان صحة اجتهاده في المسائل الفرعية هي عين
صحة اجتهاده في تجزي الاجتهاد قلت ان اريد به توقف صحة اجتهاده في مسائل الفروع على صحة اجتهاده في جواز التجزي اعني ان مطابقة اجتهاده في الواقع يتوقف على
ذلك فهو واضح الفساد اذ لا يعقل توقف بينهما وان اريد به جواز عمله بما اجتهد فيه من جواز التجزي المسائل يتوقف على جواز عمله بما اجتهد فيه من جواز
التجزي فيصل فيه ذلك وانما يتوقف على جواز التجزي في نفسه كما ان جواز عمله بما اجتهد من جواز التجزي يتوقف على ذلك ايضا فغاية الامر انه لا يكون عالما
بالجواز فلا يعقل الدور على شيء من التقريرين المذكورين ويمكن ان يقال ان المراد بذلك ان حكم المتجزي بجواز اجتهاده في المسائل الفقهية وجواز عمله به حكمه
يتوقف على حكمه بصحة اجتهاده في جواز التجزي وح فالتوقف ظ لا اشكال فيه لوضوح ان حكمه بجواز عمله في كل مسئلة اجتهد فيها بالظن المتعلق فيها
مبني على ثبوت كلية الكبرى الواقعة في استدلاله على جواز عمله بظنه في تلك المسئلة كما ان المجتهد المطلق يتوقف حكمه بجواز عمله بظنه في خصوص المسائل
على ان كل ما يظنه المجتهد المطلق مط او عن الادلة الخاصة حجة في شانه لينتظم له قياس بهذه الصورة هذا الظن مما حصل للمجتهد المطلق وكل ظن حصل
للمجتهد المطلق فهو حجة في حقه لينتج ان ظنه المتعلق بكل من المسائل الخاصة حجة في حقه فان نظير ذلك بجاء في حق المتجزي وبيانه لكلية الكبرى ثبوتا
للمتجزي فانكار التوقف مما لا وجه له ودعوى اتحاد الامرين غير معقول ايضا وتوقف حكمه بصحة اجتهاده في جواز التجزي على حكمه بحجية ظن المتجزي مط ايضا
اذ ذلك ايضا مسئلة ظنية على نحو سائر المسائل الفقهية فيتوقف علمه بحجية ظنه فيها على علمه بتلك الكلية الواقعة في كبرى القياس الدال على حجية ظنه وقد
يورد عليه بان الحكم بقبول الاجتهاد للتجزي من المسائل الاصولية فيتوقف جواز الاجتهاد في الفروع على جواز الاجتهاد في تلك المسئلة الاصولية ولا يتوقف
جواز الاجتهاد في تلك المسئلة على جواز التجزي في الاجتهاد مط بل على جواز التجزي في المسائل الاصولية وهو خارج عن محل الكلام بل لا خلاف في جوازه
على ما قيل فلا دور وايضا لا ملازمة بين التجزي في مسائل الفروع والتجزي في الاصول فقد لا يكون متجزيا في الاصول بان يكون قادرا على استنباط جميع
مسائل تلك لعدم ادلتها فلا يتوقف العلم بالتجزي في الاجتهاد على العلم بالتجزي اصلا كيف ولو تم ما ذكر لجرى ذلك بعينه في شان المطلق اذ جواز
اجتهاده في مسائل الفقهية يتوقف على جواز اجتهاده في جواز الاجتهاد وجواز اجتهاده في هذه المسئلة يتوقف على جواز اجتهاده في المسائل لكون المسئلة ايضا
كغيرها من المسائل والجواب في المقامين امر واحد وهو ما ذكرنا من الفرق بين مسائل الاصول والفروع ويدفعه انه لا فرق بين حجية ظن المتجزي في الفروع او
الاصول كيف والمسئلة خارجة فيما يجري فيه التكليف بالتقليد ومن البين ثبوته في مسائل اصول الفقه في الجملة مما يتوقف عليه عمل العوام اذ ما دل على الاخذ
بالتقليد في الفروع دل عليه في الاصول ايضا كما سنفصل القول فيه في محله انش وما ذكره من امكان كونه مجتهدا مطلقا في الاصول فيخرج عن محل البحث مدفوع
بانه لا فائدة في فرض كونه مطلقا في استنباط الاصول اذ الكلام في المقام ان المتجزي في مسائل الفروع هل يعتد بظنه شرعا اولا سواء تعلق ذلك الظن بالفروع
او الاصول وسواء كان مطلقا في الاصول ولا بل يجري ذلك في سائر العلوم المرتبطة بالفروع الا ترى انه لو كان متجزيا في الفقه كان جواز استناده في لفظ الصعيد
مثلا الى ظنه مبنيا على هذه المسئلة ولم يعتبر القول بجواز استناده الى ظنه مع عدم القول بحجية ظن المتجزي نظرا الى كونه لغويا غير متجز بحسبه كيف ولو كان
كذلك لجرى في المقلد اذا كان لغويا او نحويا لانهم لا يقولون به وبالجملة ان البلوغ الى درجة الاجتهاد المطلق قاض بحجية ظنه في المسائل الفقهية وما يرتبط
بها من مقدماتها الاستنباطية سواء كانت اصولية او لغوية او غيرها ولا حجية في شيء من ذلك لظن المقلد في المسائل الشرعية واما المتجزي فيها فالكلام
المذكور جار فيه بعينه من غير فرق في ذلك بين كونه مط في سائر العلوم او متجزيا فيها ايضا وما ذكر من جريان الايراد في المجتهد المطلق بين الفساد نظرا الى قيام
الاجماع على حجية ظنه وقد عرفت فساد المناقشة في ثبوت الاجماع ولو سلم ذلك نقضنا العقل به بعد انسداد سبيل العلم كاف في الحكم بحجيته ولا يجري ذلك
في المتجزي كما عرفت نعم يمكن دفع الدور على التقرير المذكور باختلاف طرفيه نظرا الى ان حكمه بحجية ظن المتجزي مط غير حكمه بحجية الظن الحاصل المستنبط
المفروض بخصوص في كل مسئلة من المسائل الفقهية مما اجتهد فيها كيف ويقع الكلية المذكورة كبرى في القياس الدال عليه فكيف يتحد معه ليلزم الدور وحسب ما ذكر في
الايراد ومنها ان يقال ان صحة اجتهاد المتجزي في المسائل الفقهية وجواز عمله به متوقفة على صحة اجتهاده في ان الاجتهاد يتجزى وصحة اجتهاده في تجزي الاجتهاد
وجواز عمله بظنه اعني صحة اجتهاده في المسائل الفقهية ضرورة ان صحة كل حكم يتوقف على وقوع المحكوم به بحسب الواقع ودفعه ظ لاختلاف معنى
الصحة في المقامين فان صحة الاجتهاد في المسائل بمعنى جواز عمله على وفق اجتهاده وان لم يكن مطابقا للواقع وصحة الحكم المتوقف على وقوع المحكوم
بمعنى مطابقته للواقع وان لم يتعلق التكليف على حسبه ومنها انه قد تقرر ان شيئا من الظنون لا يكون حجة الا بعد انتهائه الى اليقين فلا يجوز الاعتماد
على الظن من حيث انه ظن فح نقول ان علم المتجزي بجواز عمله بظنه في مسئلة التجزي وبالدليل الظني الدال على حجية ظن المتجزي يتوقف على علمه بقبول
الاجتهاد للتجزي اعني حجية كل ظن للمتجزي اذ المفروض ان المسئلة المفروضة من المسائل الظنية وعلمه بحجية كل ظن للمتجزي متوقف على علمه بجواز عمله
بالدليل الظني الدال عليه اذ المفروض توقف ثباته على ذلك وعدم قيام دليل قطعي عليه والحاصل ان علمه بحجية هذا الظن الحاصل متوقف على علمه
بحجية كل ظن من ظنونه وعلمه بحجية كل ظن لم يتوقف على علمه بحجية هذا الظن الخاص وان شئت قلت ان علمه بقيام ظنه في المسائل مقام العلم
يتوقف على علمه بصحة الدليل الدال على التجزي وعلمه بصحة الدليل يتوقف على علمه بقيام ظنه مقام العلم في المسائل ولا يمكن دفعه الا بالقول بالفرق بين
مسائل الاصول والفقه بان يقال ان المختلف فيه هو حجية ظن المتجزي في المسائل الفقهية واما المسائل الاصولية فلا كلام في حجية ظن المتجزي بالنسبة

الى ما دونها

اليها ولذا وقع في كلام شيخنا البهائي حكاية الاجماع عليه وقد عرفت وهنه اذ لا فرق في مقام الحكم بالحجية وجواز العمل بين مسائل الفقه والاصول
وغيرهما من المسائل المربوطة بالعمل وان كان موضوع التجزي هو خصوص المسائل الفقهية نظرا الى اختصاص الاجتهاد اصطلاحا بالمسائل الفرعية دون
الاصولية الا انه لا فرق في البحث عن حجية ظن المتجزي فيها بين الظن المتعلق بها وبغيرها مما يرتبط بها حسبما اشرنا اليه ومنها ان علم المتجزي بجواز عمله بظنه
في المسائل يتوقف على علمه بقبول الاجتهاد للتجزي لان مسألة التجزي ايضا من جملة المسائل الظنية وعلمه بجواز بنائه عليه موقوف على علمه بحجية الظن
الحاصل له فيه فيلزم توقف علمه بحجية ظنه في المسائل على علمه بقبول الاجتهاد للتجزي اذ مفاده هو حجية كل ظن حاصل للمتجزي في المسائل الفقهية و
مقدماتها فلا يتجه لزوم الدور اذ هو فرع مغايرة الطرفين نعم هو من توقف الشيء على نفسه وهو كاف في المقام فانه وان لم يكن دورا في الاصطلاح
الا انه نظيره في المفسدة بل هو اوضح فسادا منه في وجه وما قد يقال من انه ان اريد به توقف علمه بجواز عمله بظنه في المسائل على علمه بقبول الاجتهاد للتجزي
ان علمه بجواز اجتهاده في المسائل الفقهية موقوف على علمه بصحة اجتهاده في تلك المسألة ليس اجتهادا في المسألة الفقهية ليتوقف على جواز التجزي في
الاجتهاد وانما هي مسألة اصولية ولا خلاف في جواز التجزي في الاصول على انه قد يكون مجتهدا مطلقا فيه وان كان متجزيا في الفروع اذ لا ملازمة بينهما
وان اريد به ان علمه بجواز عمله بظنه في المسائل الاصولية كانت او فرعية يتوقف على علمه بقبول الاجتهاد للتجزي فهو على اطلاقه ممنوع اذ لا توقف للعلم بحجية
ظنه في المسائل الاصولية على صحة التجزي في المسائل الفقهية والاصولية وغيرهما مما يتوقف عليه استنباط الاحكام الشرعية لمنع التوقف في المقام
غير متجه وفرض كونه مط في استنباط الاحكام الاصولية غير مفيد كما عرفت والذي يقتضيه التحقيق في المقام ان يقال ان استنباط المتجزي اما ان يكون بالنسبة
الى المسائل القطعية او الظنية وعلى الثاني فاما ان يتفق له القطع بالمسألة اولا وعلى الثاني فاما ان يراد معرفة جواز التجزي في الاجتهاد وعدمه في نفسه
لو كان الحاكم به مجتهدا مطلقا على نحو غيرها من المسائل او يراد معرفة الحكم بالنسبة الى معرفة تكليف المتجزي نفسه في جواز بنائه على ما يستنبطه في المسائل
اذا ذهب الى جواز التجزي وحجية ظن المتجزي وح على كل حال فاما ان يراد معرفة حاله في جواز رجوعه الى ظنه او جواز رجوع غيره اليه في الفتيا او مضي حكومته
في القضاء فنقول لا ينبغي التامل في حجية ما يحصل من الادلة بالنسبة اليه في الصورتين الاوليين اذ لا مزيد على القطع في معرفة التكاليف فبعد حصول
القطع بالحكم لا مجال للتامل في حجيته ولو حصل له القطع بكونه مؤدى الادلة الموجودة وان من خالفه فيه مخطئ قطعا لما قامت عليه الادلة الشرعية مما يمكن
الوصول اليه ففي جواز اتكاله عليه وجهان من عدم حصول القطع بالواقع فيكون الحال فيه كسائر ظنونه ومن تحصيله القطع بالطريق وهذا هو الظ
وكون المتيقن من حجية تلك الادلة حجيتها بالنسبة الى المجتهد المطلق دون المتجزي فلا فائدة في تحصيله القطع بمقتضاها مدفوع بان قول المجتهد
انما يكون حجة من حيث كشفه عن الادلة الشرعية وليس قوله حجة من حيث هو فاذا حصل له القطع بذلك فلا حاجة الى التوصل بقوله اليه بل لا يجوز
له الرجوع اليه بعد القطع المذكور واذا كان فتواه مخالفا لذلك هذا اذا علم انحصار الادلة الموجودة فيما اذا وصل اليه وعلم كون مقتضاها ذلك
واما لو حصل له الظن بالامرين او احدهما فهو يندرج في مسألة الظن والظ انه الملحوظ بالبحث في المقام وح فان اريد به معرفة حكم التجزي في نفسه ولو
كان الحاكم به مجتهدا مطلقا فالظ هو القول بحجية الظن الحاصل له وجواز اخذه به ولو قيل بعدم جواز الاخذ بمجرد ظن المتجزي في كونه حجة في
شانه فان طريان المنع من الاخذ به من جهة عدم انتهائه الى اليقين فلا ينافي ذلك جواز الاخذ به في حكم المطلق وح فله ان يحكم بجواز التجزي وان
لم يكن للمتجزي الرجوع اليه بمجرد ظنه فان قلت انه اذا لم يجز للمتجزي الرجوع الى ظنه لعدم دليل قاطع على جواز رجوعه اليه لم يكن ايضا للمجتهد
المطلق الحكم بجواز رجوعه الى ظنه بل اللازم عليه الحكم بمنعه من الرجوع اليه قلت فرق بين عدم قبول الاجتهاد للتجزي في نفسه وعدم حجية ظن المتجزي
من اصله وبين حجيته في الواقع وعدم جواز ركون المتجزي اليه من جهة انتفاء علمه به فهناك جواز للتجزي وعلم بجوازه وعدم جواز الحكم بالتجزي مع
المتجزي لانتفاء علمه به غير الحكم بعدم جوازه من اصله وانما يمنع حكم المطلق بالجواز مع اختيار عدمه في الثاني دون الاول فقضى الامر ان يحكم بعدم جواز عمل
المتجزي في جواز التجزي بمجرد ظنه وان جاز التجزي في نفسه والملحوظ في المقام هو نفس الجواز وان كان الحاكم به هو المطلق دون المتجزي ومن هذا القبيل ما لو حكم
المجتهد بجواز تقليد المفضول مع التمكن من الرجوع الى الافضل فانه يجوز استنادا الى الادلة الظنية وان لم يجز ذلك للمقلد ولم يكن له في نفسه الا الرجوع الى
الافضل لعدم علمه بحجية ما عداه الا به وح يدل على جواز التجزي عدة من الوجوه الظنية وقد مرت الاشارة الى بعضها ويأتي الكلام في بعضها عند تعرض المص
انتم ولا مانع من استناد المجتهد المطلق اليها بعد قيام الدليل القاطع على جواز حكمه بتلك الادلة الظنية بخلاف حكم المتجزي بها لعدم قيام دليل قطعي على
جواز استناده اليها مضافا الى انه المعروف من مذهب الاصحاب والشهرة محكية عليه حد الاستفاضة وان اريد به معرفة حكم المتجزي نفسه في معرفة تكليفه من الاخذ بظنه او
رجوعه الى غيره فان حصل له القطع في مسألة التجزي بجوازه او عدم جوازه فلا كلام في حجيته اذن في شانه فيرجع على الاول الى ظنه وعلى الثاني الى تقليد غيره
ولا اشكال لانتهاء الامر في ظنه او تقليده الى العلم فيخرج بذلك عما دل على المنع من الاخذ بالظن او التقليد لما عرفت من ان المنهي عنه هناك انما هو الاتكال
على الظن او التقليد بما هو دون ما انتهى الامر فيه الى اليقين وحصل الاتكال فيه على القطع فانه في الحقيقة اخذ بالعلم حسبما مر تفصيل القول فيه وان لم يحصل
له القطع بالواقع في المسألة المفروضة فان تم ما مر من الكلام في تقرير القاعدة العقلية في المقام من كون الظن القائم مقام العلم بحكم العقل هو الظن الحاصل
من صاحب الملكة القوية دون غيره وان الواجب على غيره الرجوع اليه لما دل على ان الرعية صنفان عالم ومتعلم ومجتهد ومقلد حسبما مر تفصيل القول فيه تعين
عليه الرجوع الى المجتهد المطلق وكذا ان تم ما مرت الاشارة اليه من اندراجه في عنوان الجاهل نظرا الى عدم انتهاء ظنه في خصوصيات المسائل وفي مسألة التجزي
الى اليقين وقيام الدليل القاطع من صريح العقل والنقل على عدم جواز التعويل على الظن من حيث انه ظن فيندرج اذن في الكلية القائلة بوجوب رجوع
الجاهل الى العالم فيما اذ دليل الاخذ ظاهر ما يفيد القطع بالتكليف في مقام العمل من وجوب رجوعه الى التقليد ومنعه من الاخذ بظنه وح فنقول ان كان
مسألة التجزي من المسائل التي لا يقدر على استنباط حكمها وكان من يرجع اليه من المجتهد قائلا بمنع التجزي فليس له تقليده الا الاخذ بتقليده في خصوصيات

المسائل وان كان قائلا بجوازه تعين الرجوع الى ظنه فيكون اتكال المتجزي في الاخذ بظنه على تقليد المجتهد المطلق ولا مانع منه بعد اقتضاء الدليل له فهو في الحقيقة رجوع الى التقليد لانها امر اليه وان كانت المسألة المذكورة مما استنبط حكمه فان كان قائلا بجواز التجزي للمجتهد الذي يرجع اليه قائلا بجوازه ايضا وجب عليه الرجوع الى اجتهاده وان كان قائلا بالمنع منه تعين عليه الرجوع الى التقليد ولا عبرة بظنه المتعلق بمسألة التجزي وكذا لو كان قائلا بالمنع منه سواء كان من يرجع اليه قائلا بمنعه او جوازه هذا كله اذا كان المتجزي قاطعا بجواز التقليد في المسائل المتعلقة بالعمل من غير فرق بين الاصول والفروع كما هو الحق واما لو كان قاطعا بعدمه فلا يتصور في الصورة المفروضة سوى تقليد المجتهد في الاحكام الفرعية سواء كان ذلك المجتهد مجوزا للتقليد في الاصول ولا قائلا بجوازه لا اجتهادا ولا واما لو كان مترددا في تلك المسألة او ظانا باحد الجانبين لزمه مراعاة الاحتياط مع الامكان اما باعتبار ما يحصل معه العلم باداء الواقع او باداء التكليف حسب ما نقرره في الصورة الاخيرة ثم ان جميع ما ذكرناه مبني على صحة ما ذكر وان لم ينهض شيء من الوجهين المذكورين القاضيين بوجوب رجوع العالم بحجية المقام حسب ما نوقش فيهما بما مرت الاشارة اليه وتم ما ذكر من الايراد تعين القول بوجوب الاحتياط لو لم يصح له الرجوع الى التقليد والاخذ بقول الغير لعدم قيام الدليل القاطع عليه بالنسبة اليه الا مجرد ما يظنه لما عرفت من عدم قيام دليل قطعي على حجية ظنه والدليل العقلي القائم على حجية ظن المقلد لا يتم في شأن المتجزي لتوقفه على اثبات عدم وجوب الاحتياط في شأنه وليس هناك دليل قاطع على عدم وجوبه بالنسبة اليه كما مر التنبيه عليه ح فقضية الاصل وجوب الاحتياط مع الامكان ويتصور الاحتياط في شأنه على وجوه احدها مراعاة ما يحصل معه القطع باداء الواقع ثانيها مراعاة التوافق بين ما ظنه وما يفتيه المجتهد المطلق لحصول القطع بتفريغ الذمة لدورانه بين الاخذ بقوله ووجوب الرجوع الى المجتهد المطلق والمفروض اثباته على كل من الوجهين ثالثها انه يرجع الى فتوى المطلق في جواز التجزي والرجوع الى الوجه المذكور ومبني على جواز التقليد في مسائل الاصول كان مع عدم القول بجوازه لا يتم له الاحتياط بمراعاة ذلك فنقول انه اما ان يكون المتجزي قادرا على استنباط حكم التجزي اولا وعلى الاول فاما ان يكون مرجحا لجواز التجزي او لمنعه وعلى التقادير المذكورة فاما ان يكون من يرجع اليه قائلا بالتجزي او مانعا منه فيجري فيه الاحتمالات الستة المتقدمة ايضا فان كان عاجزا عن ترجيح مسألة التجزي تعين عليه الرجوع الى المجتهد المطلق في جوازه ومنعه لوضوح وجوب التقليد عليه فيما لا يقدر على استنباطه فعلى الاول يأخذ بظنه وعلى الثاني يرجع الى تقليد المجتهد في المسائل وان كان قادرا عليه كان قائلا بجوازه كالمجتهد الذي يرجع اليه فلا اشكال وان كان من يرجع اليه قائلا بمنعه فلا مرجح للاحتياط فيه على الوجه المذكور كما هو الحال في عكسه بل يتعين فيهما الرجوع الى احد الوجهين المذكورين ولو كانا قائلين بمنع التجزي تعين عليه الاخذ بالتقليد هذا كله مع امكان الاحتياط في حصره على احد الوجوه المذكورة واما مع عدم امكانه فان كان مرجحا لجواز التجزي وحجية ظن المتجزي تعين عليه الاخذ به كتعين اخذه بالتقليد اذا كان مرجحا لعدمه وذلك لقضاء العقل بقيام الظن بتفريغ الذمة مقام العلم به بعد انسداد سبيله والمفروض حصوله بذلك ولو كان متوقفا في المسألة من غير ترجيح عنده لاحد الجانبين تخير بين الوجهين ولا ترجيح ح بين الاخذ باجتهاده نظرا الى تحصيل الظن بالواقع لما عرفت فيما مضى من ان المناط هو تحصيل العلم بتفريغ الذمة فينوب منابه الظن بالتفريغ بعد انسداد باب العلم به والمفروض عدم حصوله في المقام لتساوي الاحتمالين عنده في مقام الفقاهة فالرجوع الى ظنه وان كان راجحا من جهة تحصيل الواقع الا ان رجوعه الى ظن المجتهد المطلق ارجح من جهة اخرى كما لا يخفى والحاصل ان المفروض تساوي الاحتمالين في نظره بحسب التكليف فلا مناص له عن التخيير وبما قررنا يظهر ما في كلام بعض الافاضل من انه مع عدم تمكنه من الاخذ بالاحتياط يتخير بين العمل بظنه وتقليد المجتهد المطلق كما هو الحال في التخيير بين المتعارضين لكن الاولى اخذه بما ادى اليه ظنه لرجحان القول به اذ مع رجحان القول باخذه بظنه لا وجه لتخييره بينه وبين الوجه المرجوح لقطع العقل اذن بترجيح الراجح بعد القطع ببقاء التكليف وعدم امكان الاحتياط وليس المانع من الاخذ بظنه من اول الامر الا تقدم الاخذ بالاحتياط على الرجوع الى الظن فمع فرض عدم امكانه وحصول الظن بكونه مكلفا شرعا بالاخذ بظنه لا وجه لجواز اخذه بالطرف المرجوح وكذا الحال لو ترجح عنده الرجوع الى التقليد كما هو الحال في التخيير بين المتعارضين اذا كان احدهما راجحا على الآخر في افادة ما هو المكلف به في ظاهر الشريعة نعم لو تساوى الاحتمالان في نظره تعين البناء على التخيير حسب ما بيناه ومن ذلك يظهر ضعف ما في كلام بعض آخر من تعيين اخذه بظنه بعد انسداد سبيل العلم بالواقع اذ مع القطع ببقاء تكليفه وعدم امكان الاحتياط يتعين عليه ح اللازم عليه ح ما هو الراجح عنده في اداء التكليف دون ما يظن معه باداء الواقع اذ قد يظن عدم اداء التكليف الشرعي بالرجوع الى ظنه او يتساوى عنده الوجهان فلا وجه للترجيح مع تساويهما بالنسبة الى اداء التكليف ثم ان قوله بمعنى جواز ما ينتج بعض المسائل لما كان التفصيل المذكور مشعرا بكون الكلام في جواز التجزي بحسب الفعلية وعدمه بان يستفرغ وسعه في تحصيل بعض المسائل دون بعضها ولو كانت القوة والملكة تامة عقب ذلك بقوله بان يحصل للعالم ما هو مناط مفيدا بذلك لكون التجزي المذكور لنقص الاقتدار على الاستنباط لا لمجرد عدم التصدي لاستفراغ الوسع في ذلك البعض فيكون محل الكلام على ظاهر كلامه في جواز تجزي القوة وعدمه ثم فرع عليه جواز الاستفراغ في ذلك البعض بمعنى حجية ظنه في ذلك وعدمه والاتجه ان تقرير النزاع في جواز التجزي في نفس الاقتدار والقوة في كمال الضعف لوضوح جوازه كما مرت الاشارة اليه لكون القوة على استنباط الكل مسبوقا غالبا بالقوة الجزئية فان الاقتدار على الجميع لا يحصل غالبا الا على سبيل التدريج ثم مع البناء على جواز التجزي في القوة لا وجه لتفريع حجيته على ذلك نعم قد يقوى بعدم حجية الظن الحاصل له كما هو الظاهر من كلام المانعين والجواب عنه ما عرفت من ان المقصود من الاجتهاد في المقام الاستفراغ المعتبر في نظر الشرع اذ هو المعنى المصطلح عندهم دون مطلق الاستفراغ وح يتجه تقرير النزاع في جواز التجزي بحسب القوة والملكة اذ القدر المعلوم الذي ليس قابلا للنزاع هو مجرد الاقتدار على تحصيل الظن ببعض المسائل دون البعض دون الاقتدار عليه على الوجه المعتبر وح يندفع عنه ما ذكر من عدم صحة التفريع المذكور لوضوح تفريع حجية ظنه على القول بقبوله للتجزي كما هو ظاهر العبارة ففي تعبير المصنف اشارة الى ما ذكرنا وقد يحمل قوله ان يجتهد فيها اولا بيانا لمحل النزاع فيكون المقصود ح بعد تحصيل ما هو المناط في الاجتهاد بالنسبة الى بعض المسائل دون بعضها هل يجوز له الاجتهاد في ذلك البعض او لا فليس المفروض في تقرير الخلاف في جواز تجزي القوة وعدمه بل في حجية ظن المتجزي وعدمها وهو بعيد عن ظاهر العبارة كما لا يخفى وقوله وذهب اه

ابنائه

وقد اختار ذلك جماعة ممن تأخر عن مولانا كشيخنا البهائي ووالده وهو صاحب الوافية وكشف اللثام واختاره ايضا جماعة من العامة منهم الرازي
والتفتازاني وابن الهمام وقد حكي القول به عن المعظم ثم قال وصار قوم الى الثاني وكانهم من العامة اذ لم نجد في اصحابنا ممن تقدم على المصنف من صرح بالمنع منه
قوله لنا انه اذا اطلع على دليل مسئلة بالاستقصاء اه توضيح الاستدلال ان المناط في حجية ظن المجتهد المطلق في كل مسئلة بعد استفراغ وسعه في الادلة القائمة
عليها هو الملاحظة على الادلة الموجودة في تلك المسئلة وقوته على وجوه دلالتها وما هو المناط في قوة الظن فيها على حسب وسعه وطاقته بحيث يحصل العلم
او الظن بانتفاء ما ينافيها والمفروض حصول ذلك للمتجزي اذ الكلام فيما اذا اطلع على الادلة القائمة في المسئلة التي اجتهد فيها على نحو المجتهد المطلق
من غير فرق بينهما سوى اقتدار المطلق على استنباط الحكم في غيره وعدم اقتداره او اطلاعه على الادلة القائمة في غيرها وعدم اطلاعه وهذا مما لا مدخل له
قطعا في استنباط حكم هذه المسئلة المفروضة ضرورة ان استنباط حكم المسئلة انما يتوقف على الادلة القائمة عليه دون غيره فلا ربط لحجية الظن الحاصل
في تلك المسئلة مع ثبوت انتفاء الفارق بينهما الا في ذلك وعدم العبرة بما هو الفارق قطعا يتعين القول بحجية حكم المتجزي ايضا قوله فلا يحصل له ظن بعدم
المانع هذا الكلام يوهم كون القائل بمنع التجزي محتجا بامتناعه عن تحصيل الظن وقد عرفت وهنه جدا ضرورة امكان حصول الظن لغير المطلق من غير اشكال ويمكن
توجيهه بانه مع قيام احتمال وجود المعارض في الادلة لا بد من مراجعتها فلا يكون ظنه بانتفاء المانع قبل المراجعة حجة شرعا فان ظن المجتهد انما يكون حجة
بعد المراجعة الى الادلة الشرعية دون ما اذا حصل من ملاحظة بعض الادلة من غير استيفاء ما يعارضه مما يحتمل ترجيحه عليه ومساواته له وح فما ذكر في الجواب
عنه من ان المفروض تحصيل جميع ما هو دليل في تلك المسئلة بحسب ظنه لا يجدي نفعا في المقام فان ذلك انما يقضي بحصول الظن له واما جواز الاعتماد على ذلك
الظن من غير مراجعة الى سائر الادلة واقتداره على استنباط الاحكام منها ففيه تحير والفرق بين ذلك والظن الحاصل للمجتهد المطلق الناظر في جميع الادلة
والعارف بوجوه استنباط الاحكام منها ظاهر وهل ذلك الا نظير الظن الحاصل للمجتهد المطلق قبل ملاحظة جميع الادلة واستفراغ وسعه في تحصيلها ومن
البين ان الظن الحاصل له ح بانتفاء المعارض لا حجية فيه غاية الامر في الفرق بينهما ان المجتهد المطلق قادر على استيفاء الادلة وهذا غير قادر عليه وهو غير
مجد في المقام نعم يمكن الايراد عليه بانه لا يجب على المجتهد ملاحظة جميع الادلة الشرعية القائمة على المسائل الفرعية في استنباط كل حكم بل لا بد من ملاحظة
مظان الادلة وذلك انما يمكن حصوله للمتجزي ايضا وقد يمكن استيفاء جميع الادلة من حيث استنباط الحكم المذكور عنها وعدمه وان لم يقدر على استنباط سائر
الاحكام عنها ومع الغض عن ذلك ايضا فقد يحصل للمجتهد القطع بكون ما حكم به هو مقتضى الادلة الموجودة التي يمكن الوصول اليها بحسب العادة وقد
يحصل له الظن بذلك وغاية ما يستفاد من الوجه المذكور عدم جواز اعتماد المتجزي على الظن الحاصل له كذلك واما مع قطعه به كما يتفق ذلك في كثير
من الاحكام او قطعه بانتفاء ما يعارضه في سائر المقامات فلا وليس ما استفاده ح قطعيا حتى يخرج عن محل البحث اذ لا ينافي ذلك كونه ظانا بالحكم
الواقعي بل وشاكا فيه فتم قوله ولكن الثاني في العلم بالعلة انت خبير بان ذلك ان تم فلا يتم فيما اذا قطع بكون الحكم مقتضى الادلة الموجودة حسبما
اشرنا اليه لكن التعويل في الاعتماد على الاجماع وقضاء الضرورة فبعد تسليمها انما يفيد عدم قيام دليل على تعويله على ظن المتجزي ولا يفيد ذلك عدم الظاهر سقوط شيء من العبارة
تعويل المتجزي على ظنه وان اراد ان تعويل المجتهد على ظنه انما هو من الجهتين المذكورتين فغير مسلم اذ الادلة الدالة على حجية الادلة الشرعية انما تفيد
حجيتها لكل من يقدر على الوصول اليها ويقتدر على استنباط الاحكام منها والمفروض مساواة المتجزي للمطلق بالنسبة الى المسائل المفروضة فلا وجه
لسقوطها عن الحجية بالنسبة اليه مع اطلاق ما دل على حجيتها وعدم رجحان المجتهد المطلق عليه بالنسبة الى تلك المسائل وقد يورد عليه ايضا بان الباعث
على التعويل على ظن المجتهد المطلق ليس منحصرا في ذلك بل العمدة فيه هو انسداد سبيل العلم بعد القطع ببقاء التكليف القاضي بوجوب الرجوع الى الظن وتقديمه
على غيره بعد ثبوت عدم وجوب الاحتياط اما لعدم امكانه في كثير من الصور او لاشتماله على العسر والحرج العظيم المرفوع في هذه الشريعة السمحة المؤيد
بجريان الطريقة من الاصحاب على خلافه حيث ان القول بوجوب الاحتياط شاذ من الاصحاب بل لا قائل بوجوبه على الاطلاق وهذا كما ترى جار في المتجزي ايضا
اذ بعد امكان وجود الظن لا وجه لرجوعه الى التقليد الموهوم بعد ظنه بخلافه وقد عرفت ما فيه مما قررناه سابقا فلا يفيد القول به قوله وهو
اجماع الامة عليه وقضاء الضرورة به قد يورد عليه تارة بما مرت الاشارة اليه من انه لا اجماع في المقام على الرجوع الى ظن مخصوص للاختلاف الظاهر بين
الطائفة في اختيار طريقة المجتهدين او الاخباريين او المتوسطين وقيام الاجماع على الرجوع الى المطلق في الجملة في مقابلة التجزي لا ينفع في المقام بعد
الاختلاف المذكور وقد عرفت الجواب عنه فيما سبق وتارة بان حصول الاجماع في هذه المسئلة غير ظاهر اذ ان هذه المسئلة لم تسئل عنه الامام فالعلم
بالاجماع الذي يقطع بدخول المعصوم فيه بالنسبة اليها والى ما يضاهيها من المسائل التي لم يوجد فيها نص شرعي مما لا يكاد يمكن كيف والعمل بالروايات
في عصر الائمة ع للرواة بل وغيرهم لم يكن موقوفا على اطلاعهم بمدارك الاحكام والقوة القوية على الاستنباط بل يظهر من كلامهم بادنى الاطلاع العبارة غلط وكانها هكذا وذلك ظاهر لكل من له ادنى
على حقيقة احوال القدماء فلا معنى لدعوى الاجماع في المسئلة وما ذكره من قضاء الضرورة به ان اراد كونه بديهيا من غير ملاحظة امر خارج فهو بديهي الاطلاع
البطلان وان اريد به ما يحصل بعد ملاحظة امر خارج وهو احتياج المكلف الى العمل وانحصار الامر بين الاجتهاد والتقليد البديهية تحكم بتقديم الاجتهاد
فهو صحيح لكنه مشترك بين المطلق والمتجزي كذا ذكره بعض الافاضل وهو موهون جدا اذ المناقشة في الاجماع المذكور وحجيته بعد وضوح اتفاق
الكل على حجية ما فهمه المطلق من غير شائبة تامل لاحد فيه كيف ولو لم يكن فهم المطلق حجة عند البعض لم يكن فهم المتجزي حجة عنده بالضرورة وفيه
هدم للدين ولا يتوقف كشف الاجماع عن قول المعصوم على ورود النص بل يكفي فيه وجود الكاشف عن قوله ولو بتوسط العقل على ان الاخبار المأثورة
في الرجوع الى العلماء والمشتملة على امرهم بالرجوع الى جماعة من فضلاء اصحابهم كثيرة بل قد يكون متواترة وجريان طريقة العوام في عصرهم في الرجوع
الى اهل العلم امر لا ستر فيه فقول الامام ع وتقريره موجودان في المقام فكيف يتوهم عدم كشف الاتفاق عن قول الامام ع لخلو المسئلة من الرواية
فما ذكره من وضوح انتفاء السؤال عن المسئلة ان اراد به عدم سؤالهم عن خصوص حجية فهم المجتهد المطلق فمسلم ولا يمنع ذلك من كشف الاتفاق

عن قول الامام ع بعد ورود ما يدل على الرجوع الى العالم الشامل لذلك وان زاد عدم ورود ما يدل على حجية فهمه وجواز الرجوع اليه كيف و
من الظاهر خلافه وهو كاف في كشف الاتفاق عن قول المعصوم على مذاق القدماء والحاصل ان مقصود المص ره ان القدر المتيقن بل المتفق عليه من الكل هو حجية
ظن المجتهد المطلق وما زاد عليه لم يتفق عليه الاتفاق ولم يقم عليه دليل قاطع اخر فلا يصح الاخذ به مع انتفاء القطع بجوازه فلو نوقش في المقام فانما ينافي
منعه من قيام القاطع على حجية ظن غيره لا في حجية ظنه فما ذكره من ان العمل بالروايات في عصر الائمة ع للرواة غير مرتبط بمنع الجواز الاجماع على جواز الرجوع
الى صاحب القوة القوية المحيطة بمدارك الاحكام الشرعية غاية الامر انه يدعى جريان الطريقة هناك على الرجوع الى غيره ايضا وهو كلام اخر لا ربط
له بالمقام وقد مر هنا الاشارة ثم ان الظاهر ان مقصود المص من قضاء الضرورة بحجية ظن المطلق هو ان الاضطرار الى العمل بعد خفاء مدارك الاحكام يقضي
بحجية فهم من يستنبط الاحكام منها والا لزم الخروج عن الدين والقدر المتيقن من ذلك هو حجية فهم المطلق لا اندفاع ما لنا الضرورة به دون ما يزيد
عليه وليس مقصوده شيئا من الوجهين اللذين اشار اليهما كيف والوجه الاول منهما ضروري الفساد والثاني فاسد ايضا وان سلم المعترض ان لا يبادر
قاضية بترجيح الناقص فهم نفسه على فهم الكامل المقتدر حتى يكون عدم جواز تقليده من الضروريات كيف وقد ذهب جماعة من الفحول الى عدم جواز
ترجيح ظنه على ظن الاخر ووجوب الاخذ بقوله قول له ومع ذلك فالحكم في نفسه مستبعد لا يخفى انه لو كان وظيفة المتجزي هو التقليد لم يكن من شانه
الا الرجوع الى المجتهد فاذا كان ذاهبا الى جواز التجزي وحجية ظن المتجزي وقائلا بجواز التقليد في المسائل المتعلقة بالعمل من اصول الفقه كهذه
المسئلة لم يكن له بد من الحكم بعمله بمؤدى ظنه فالاستبعاد المذكور ليس في محله ثم لا يذهب عليك ان ما ذكره المص على فرض صحته لا يفيد كون وظيفة
المتجزي هو الاخذ بالتقليد اذ غاية ما يلزم منه بطلان الدليل الدال على وجوب رجوعه الى ظنه ولم يقم دليلا قطعيا على جواز اخذه بالتقليد كما
ان رجوعه الى ظنه يتوقف على قيام دليل قاطع قطعي عليه فكذا رجوعه الى التقليد مع عدم قيام دليل قطعي عليه لا يتم الحكم بعدم جواز اخذه
بظنه بل قضية التقرير المذكور هو حجية ظنه في الجملة اذ غاية الامر تخييره بين الوجهين وهو يفيد جواز رجوعه الى ظنه ايضا فتم هذا ملخص القول في مسئلة
التجزي وقد عرفت ان المتيقن من التجزي هو من كان كل من استنباطه للمسائل واقتداره على ذلك جزئيا واما لو كانت قوته تامة مع كون الفعلية ناقصة
على الوجه الذي اشرنا اليه فالذي نص عليه جماعة انه مجتهد مط كما قدمنا الاشارة اليه وكان الفقيه الاستاد قدس سره ذاهبا الى عدم حجية ظنه ان لم يكن
مستنبطا القدر يعتد به من الاحكام بحيث يعد فقيها عرفا على نحو ما قد يشتق من اسامي العلوم على اربابها لا حجية في ظنه بالنسبة اليه فضلا الى غيره وهو
قبل البلوغ الى ذلك الحد ليس بفقيه وظيفته الرجوع الى الفقيه لما دل على ان الناس صنفان فقيه وغير فقيه وان وظيفة الثاني الرجوع الى الاول
لان المذكور في مقبولة عمر بن حنظلة اعتبار معرفتهم باحكامهم ع وهو جمع مضاف يفيد العموم ولا اقل من العموم العرفي وهو غير صادق بمجرد الملكة ما
لم يكن عالما بالفعل بقدر يعتد به بحيث يصدق عليه عرفا انه عارف بالاحكام فالتفصيل بين حجية ظنه بالنسبة اليه وبين غيره خارج عن الطريقة اذ لو كان
مجتهدا صح له الرجوع الى ظنه ولغيره الرجوع اليه والا لم يجز في المقامين ويشكل بانه لا دليل على دوران المكلف بين الوجهين سوى ما قد يتخيل من الاجماع
والقدر المسلم منه على ثبوته هو لزوم كون المكلف عالما بحكمه على سبيل الاجتهاد او اخذا له بطريق التقليد اما كونه مجتهدا في بعضها ومقلدا في بعضها
فلم يقم اجماع على المنع منه كيف وكثير منهم قد جوزوا التجزي في الاجتهاد على انه قد يق بصدق عنوان الفقيه عليه بالنسبة الى ما اجتهد فيه الا انه غير متجه حسبما مرت
الاشارة اليه في اوائل الكتاب وقيام الاجماع على الملازمة بين عدم حجية ظنه بالنسبة الى غيره وعدمها بالنسبة اليه غير ظ كيف ولا افتراق بينهما في المجتهد المطلق
المفضول مع وجود الافضل بناء على المنع من الرجوع اليه ظ فاي مانع من البناء على التفصيل في المقام ايضا لكن لا يخفى عليك انه لم يقم ايضا اجماع على حجية
ظنه بالنسبة اليه فيشكل الاعتماد عليه على نحو ما مر بيانه في المتجزي فيجري فيه ما قدمناه من التفصيل في حكم المتجزي فالظ انه في منزلته وان كان القول
بحجية ظنه اقوى من الحكم بحجية ظن المتجزي ويجري الكلام المذكور في صاحب القوة التامة الخالية عن الفعلية بالمرة فان قلنا بجواز التقليد للمجتهد المطلق
بالنسبة الى المسائل التي لم يجتهد فيها فالامر فيه ظ واما بناء على المنع منه فيشكل الحال فيه ايضا والاظهر رجوعه الى ظنه حسبما مر في التجزي لما عرفت هذا بالنسبة
الى ما يقتضيه ظواهر الادلة في شانه واما تكليفه في نفسه بحسب نفسه في صحة تقليده او وجوب اجتهاده ورجوعه الى ظنه فيجري فيه ما قدمناه من التفصيل لعدم
قيام دليل قاطع على جواز تقليده ورجوعه الى ظنه على نحو ما ثبت بالنسبة الى العامي والمجتهد المطلق وظ الجماعة ايضا دخوله في المطلق وهو ضعيف ولو كانت
فعليته تامة مع نقص القوة بان كان عاجزا عن ادراك المسائل المشكلة من دون تلقين الغير وتعليمه اياه وجه الترجيح فلا يقتدر بنفسه على استخراجها
والابتداء اليها فالظاهر دخوله في الفقيه لصدق العنوان فيندرج تحت الاجماع القاضي بحجيته وربما يتراءى من ظ بعض كلماتهم عدم اندراجه فيه نظرا الى
ان القدر المتيقن من الحكم بجواز التقليد هو تقليد المجتهد المطلق واما غيره فلم يقم دليل قاطع على جواز الرجوع اليه فقضية الاصل عدم جواز الرجوع
اليه وعدم الاكتفاء في الحكم بالبراءة بعد اليقين بالاشتغال بمجرد تقليده والاظهر ان حجية ظنه بالنسبة اليه قاض بحجيته بالنسبة الى غيره ايضا في الجملة وفي
شموله لمقبولة عمر بن حنظلة المتقدمة ولا انه عليه فلو انحصر الامر في الرجوع اليه لم يبعد وجوبه نعم لو دار الامر بين الرجوع اليه والى المطلق من الاحياء لم يجز الرجوع
اليه بناء على وجوب تقليد الافضل فلا فرق بينه وبين المطلق في ذلك هذا بالنظر الى ما يقتضيه الادلة الظنية واما المقلد فلا يجوز له الرجوع اليه من غير قيام
دليل قاطع عنده على جواز تعويله عليه لما عرفت ولو رجع الى المجتهد المطلق في جواز رجوعه اليه لم يكن به باس كما اذا قلد الميت والمفضول بتقليد الحي او
الافضل في ذلك ولنتمم الكلام في مباحث الاجتهاد بمهم امور احدها في بيان شرعية الاجتهاد واثبات الاعتماد على ظن المجتهد فيمكن الاستدلال عليها بوجوه
الاول ان العمل ويبتني ذلك على بناء انسداد باب العلم في كثير من الاحكام الشرعية بل معظمها وانحصار الطريق في العمل بالظن والاخذ بالظنيات والقواعد
التي لا تفيد علما بالواقع في الخصوصيات ويدل عليه بعد قضاء ضرورة الوجدان بذلك اذ لا يحصل للنفس بعد كمال الجد وبذل الوسع في معرفة الاحكام
غاية الاهتمام في النظر في الادلة والبحث عن مدارك الاحكام الشرعية وملاحظة الامارات المؤيدة ما يزيد على المظنة فيكفي فيه ملاحظة الوجدان عن موته

الثاني

البناء ان ما يكون من الادلة الشرعية علمية مفيدة للقطع بالواقع في الوقايع او محتملة لافادة اليقين بالواقع او قيل بافادتها الذلك اما الاجماع
العقل المستقل او الكتاب والسنة المتواترة وما بمنزلتها او ساير الاخبار المأثورة عن العترة الطاهرة المذكورة في الكتب المعتمدة اما الاجماع والعقل الكاشف
عن الواقع فلم ينهضا الا في قليل من الاحكام ومع ذلك فلا يفيان غالبا بالتفصيل واما الكتاب فهو وان كان قطعي المتن الا انه في الغالب ظني الدلالة لتنوع
ذلك لا يستفاد منه غالبا الا امور اجمالية واما السنة المتواترة وما بمنزلتها فلا توجد الا في نادر من الاحكام مع انها لا تفي غالبا الا بالاحكام الاجمالية
واما ساير الاخبار المأثورة المذكورة في الكتب المعتمدة فهي ظنية بحسب المتن والدلالة لتزاحم وجوه الاختلال الطارية عليها سندا ودلالة كثيرة فلا اشرنا اليها
فيما مضى وقد فصلنا القول في بيان ظنيتها وعدم افادتها اليقين بالواقع بما لا مزيد عليه وضعف ما قد ادعاه جماعة من الاخبارية من الشبهة في بيان قطعيتها
ولو سلم قطعية تلك الاخبار حسبما ادعوه فمن البين انها لا تفي ببيان جميع الفروع المتجددة على سبيل التفصيل بل لا بد من التكلم في دراجها فيما يناسبها
من القواعد المقررة في تلك الاخبار ومن الظاهر ايضا اختلاف الانظار في ذلك وعدم امكان تحصيل اليقين غالبا بذلك كما لا يخفى على من مارس التفريعات
الفقهية وامعن النظر فيما يرد عليه من الفروع المتجددة فانه لا مناص غالبا من الاخذ بالظن في الحكم باندراجها في خصوص كل من القواعد المقررة وذلك
ايضا من الوضوح بمكان لا يحتاج الى البيان فاذا تقرر انسداد باب العلم في معرفة الاحكام مع القطع ببقاء التكليف تعين الانتقال الى الظن والاخذ بالوجوه
الظنية التي دلت على حجيتها الادلة المخصوصة وهو معنى الاجتهاد الثاني انعقاد الاجماع عليه من الخاصة والعامة وقد نص بانعقاد الاجماع عليه جماعة من اجلاء
الطايفة وهو معلوم من ملاحظة الطريقة الجارية المستمرة في ساير الاعصار والامصار بين الشيعة وملاحظة كتب الفتاوى والاستدلال كافية في العلم
وقد ناقش في ذلك بعض من الاخباريين بوجوه موهونة لا باس بالاشارة اليها ليقضي بالعجب منها فالاول والجواب ولا يمنع حجية الاجماع اذ لم يرد والها دليلا
قطعيا والاعتماد على الظن في الاصول غير معقول بل الدليل الظني الدال ورده غير تام ولا سالم عن المعارض بما هو اقوى منه وثانيا بمنع انعقاد الاجماع هنا
بمخالفة المتقدمين والمتأخرين ونص جماعتهم بذلك يطول الكلام بنقلها وثالثا بتقدير انعقاد الاجماع فهو دليل ظني لا يجوز العمل به في الاصول ورابعا
انه ظني لا يجوز الاستدلال به على الظن اذ يلزم منه الدور وخامسا المعارضة بمثله فقد نقل الشيخ في العدة الاجماع على خلافه وهو مقدم لتقدمه وتواتر
النصوص به وسادسا ان الاجماع عند محققيهم انما يعتبر مع العلم بدخول الامام ولا سبيل الى تحقيق ذلك هنا وسابعا انه على تقدير ثبوت قول الامام
هنا فالحجة قول الامام لا الاجماع وهو على ذلك التقدير خبر واحد لا يعارض المتواتر وثامنا انه على تقدير ثبوت قول الامام هنا فهو خلاف الايات الصريحة
ومعارض من قول الائمة موافق لها فيتعين المصير اليه للامر بالعرض على الكتاب وتاسعا انه على ذلك التقدير موافق للعامة فيتعين حمله على التقية والعمل بما يعارضه
لعدم احتمال التقية ونظيره الاجماع على بيعة ابي بكر فقد دخل فيها امير المؤمنين ولم يدل دخوله على صحتها للتقية وهذا اقوى المرجحات المنصوصة على تقدير وجود
المعارض الصحيح فكيف واموثها غير موجود انتهى وانت خبير بان اقصى ما يمكن ايراده في المقام وان كان واضح الفساد ايضا المنع من تحقق الاجماع لما يتوهم من كلام
جماعة من الاصحاب من المنع من الاجتهاد او العمل بالظن وقد اشار اليه بما ذكره من مخالفة جماعة من المتقدمين والمتأخرين فيه وحكاية الشيخ الاجماع عليه وسيجيء
الاشارة الى جملة من عباراتهم بما يوهم ذلك لنبين دلالتها على ذلك وتوضيح القول في فساده انشاء الله واما ساير ما ذكره من الايرادات فغير معقولة لما هو واضح من ان
الاجماع على فرض تحققه من الادلة القطعية الكاشفة عن راي الامام او عن الحجة التي لا مجال للتشكيك في حجيته ولزوم الاخذ به حسبما تحقق في محله نعم لو اريد
به الاجماع المنقول صحت دعوى كونه ظنيا الا انه غير مراد المستدل قطعا وح فمعارضته بحكاية الشيخ غير متجه على انه من الواضح ان مراد الشيخ من الاجتهاد غير
ما هو المقصود في المقام وليت شعري كيف يعقل القول بدعوى الشيخ الاجماع على حرمة الاجتهاد والمنع منه مع ما يرى من طريقته في الاحتجاج في المبسوط والخلاف وغيرهما
وسنوضح ما هو مقصوده من الاجتهاد في تلك المقام وانه مما لا ربط له بالمرام وما ذكره من ان مفاد الاجماع المذكور مخالف للايات الصريحة والاخبار المأثورة ضعيف
جدا لوضوح كون مفاد الاجماع على فرض تحققه قطعيا واقصى ما يسلم كون ظاهر الاطلاق الايات والروايات ذلك فكيف يمكن ان يقاوم القاطع مضافا الى ان
الاستناد اليها استناد الى الظن والمدعي خلافه فلو صح الاستناد اليها بطل ما ذكره من الدعوى على ان دلالة تلك على ذلك محل منع ايضا كما ستعرف الوجه فيه انشاء الله
الثالث ظواهر كثير من الاخبار منها الصحاح المستفيضة الدالة على ان عليهم عليهم السلام القاء الاصول وان علينا التفريع عليها فقد روى زرارة
وابو بصير في الصحيح عن الباقر والصادق وروى البزنطي في جامعه عن هشام بن سالم عن الصادق ورواه البزنطي بنفسه عن الرضا اذ من البين ان تفريع الفروع
على الاصول والقواعد لا يكون غالبا الا على سبيل الظن اذ دلالة العموم على حكم كل من الجزئيات المندرجة فيها انما تكون في الغالب على سبيل الظهور دون
التنصيص وايضا كثير من التفريعات مما يختلف فيه الانظار ويتفاوت الافهام في اندراجها تحت القواعد المقررة وكثيرا ما لا يتأتى الحكم باندراج الفرع تحت اصل
معين الا على سبيل يندرج فيها المداليل الالتزامية المفهومة بتوسط الخطاب كدلالة الامر بالشيء على الامر بمقدمته ودلالة النهي على الفساد وكثيرة مورد لا لانا المقام
ونحوها وقد يناقش فيه بالمنع من شمولها للتفريعات الظنية فلا يفيد المدعى ويمكن دفعها بان قضية الامر بالتفريع اثبات ما يتفرع على الكلام من الاحكام
بحسب العرف وهو اعم مما يفيد العلم بالواقع هذا وقد اورد بعض المحدثين في المقام بانه لا دلالة في الاخبار المذكورة على صحة الاجتهاد الظني في احكام الله تعالى
فان مفادها الاخذ بالقواعد الكلية المأخوذة عن اهل العصمة كقولهم اذا اختلط الحلال بالحرام غلب الحرام وقولهم كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال
حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه وقولهم الشك بعد الانصراف لا يلتفت اليه وقولهم لا تنقض اليقين بالشك ابدا وانما تنقضه بيقين اخر وذلك لان الانظار العقلية
اذا كانت مادة الفكر فيها وصورته ماخوذين عن اهل العصمة فلا ريب في جواز العمل به لانه معصوم عن الخطاء ولا شك ان مفاد الاخبار المذكورة هو التفريع على
الاصول الماخوذة عن الائمة خاصة وهو عين مذهب الاخباريين وخلاف دعوى الاصوليين قلت من البين ان تفريع الاحكام على الاصول الماخوذة عن اهل العصمة
اما ان يكون ثابتا باثبات تلك الاحكام للجزئيات الظاهرة الاندراج او للجزئيات التي يتأمل في اندراجها تحت شيء من تلك القواعد فيتوقف في اندراجها خصوص
بعضها على البحث والنظر او باثبات اللوازم المتفرعة على الملزوم الماخوذ عنهم وح فقد يكون اللزوم بينا وقد يفتقر الى البيان فقد يكون له العقل او النقل
المبنى

او الملفّق منها وظنّ تلك الاخبار نفيهم ذلك الجميع من البيّن عدم انّه لا يلائم طريقة الاخباريين وتخصيصها بالعمومات لا وجه له للخروج عمّا يقتضيه اطلاق تلك النصوص بل وبما يقتضيه عدم عدّه ذلك تفريعا فانّ تلك الصور الجزئيّة هو نفس ما ذكر في تلك القواعد الكليّة لظهور انّ المحكوم عليه في القضايا الكليّة هو خصوص كلّ من الجزئيّات فاثبات الحكم لكلّ منها من جهة الاخذ بعين النصوص لا التفريع على المنصوص ومع الغضّ عن ذلك فلا ينفكّ ما ذكر بهم من استعمال الظنّ لظهور احتمال التخصيص في تلك العمومات فالقول بحصول العصمة عن الخطاء بمجرّد الاخذ بظواهر تلك العمومات والاطلاقات كما ترى ومنها الاخبار الكثيرة الدالّة على الرجوع الى المرجّحات الظنيّة عند تعارض الاخبار المأثورة ليتميّز الصحيح منها عن السقيم والمقبول من المردود ومن البيّن انّ ذلك من اعظم موادّ الاجتهاد فانّ تمييز المعوّل عليه من الاخبار من غيرها قد يشكل جدّا وقد دلّت الاخبار المذكورة على الرجوع في التمييز الى وجوه ظنيّة والمستفاد من جميعها بعد الجمع بينها هو الاخذ بالراجح من حيث المتن والسند وما قد يتوهّم من انّ المرجّحات المذكورة انّما هي لاجل تمييز الخبر الوارد من جهة التقيّة من غيرها وانّ جميع اخبارنا المذكورة في الكتب المعتمدة قطعي الصدور من الائمّة عليهم السلام واضح الفساد حسبما مرّت الاشارة اليه مضافا الى انّ في تلك الاخبار شهادة على خلافه اذ الرجوع الى الاعدليّة ترجيح على غير ارتباط له بالجهة المذكورة وكذا الحال في عدّة من المرجّحات المقرّرة كما لا يخفى على المتدبّر ومنها ما دلّ من الاخبار على حجيّة قول الثقة والاعتماد على نقله اذ من البيّن انّ الوثاقة لا تبلغ الى درجة العصمة حتّى يمتنع في شأنه الخطاء والغفلة كيف وقد وقع من اعاظم الثقات من السهو والاشتباه في اسناد الروايات ومتونها ما لا يخفى على المتتبّع في الاخبار سيّما كتابي التهذيب والاستبصار مضافا الى ما عرفت من الاكتفاء في العدالة بحسن الظاهر ومن الظاهر انّ مجرّده لا يفيد العلم بحصول العدالة فلو سلّمنا اقتضاء تلك الصفة بعدم وقوع الكذب بالفعل والزيادة والنقيصة من المتّصف بها فكيف يعقل القول بقضاء الظنّ بها للعلم بذلك ومنها غير ذلك من الاخبار المتكثّرة الدالّة على حجيّة اخبار الآحاد حسبما فصّل في محلّه فالملخّص من ملاحظة مجموع الاخبار المذكورة القطع بحجيّة الظنّ في نفس الاحكام الشرعيّة وكون آحادها ... كلّ واحد من تلك الروايات ظنّيا لا يقدح في المقصود بعد كون القدر الجامع بينها قطعيّا على انّهم يدّعون قطعيّة الاخبار فكلّ واحد منها حجّة قاطعة بالنسبة اليهم هذا وقد زعمت الاخباريّة عدم جواز الاجتهاد في نفس الاحكام الشرعيّة وحكموا بحظرها في الشريعة لشبه واهية وشكوك ركيكة واضحة الفساد غير صالحة للاعتماد عند من له ادنى مسكة لا بأس بالاشارة الى جملة منها منها انّ الادلّة تدلّ على عدم جواز العمل بالظنّ فلا يجوز الرجوع اليه والتعويل في استنباط الاحكام عليه وفيه انّه لا كلام في عدم جواز الاستناد الى الظنّ من غير قيام دليل عليه والمدّعى حينئذ انتفاء الدلالة في المقام فهو بيّن الفساد كيف ولو لم يكن هناك دليل على حجيّته سوى انسداد سبيل العلم وانحصار الطريق في الظنّ مع القطع ببقاء التكليف لكفى في القطع بحجيّته مع انّ هناك ادلّة خاصّة على حجيّة عدّة من الطرق الظنيّة كما قرّر في محلّه وقد اعترف الاخباريّون بحجيّة قول الثقة وجواز الاعتماد عليه في الاحكام الشرعيّة كما دلّت عليه عدّة من النصوص مع انّه لا يفيد غالبا ما يزيد على الظنّ ودعوى افادة قول الثقة القطع بالواقع كما صدر من جماعة منهم ممّا يشهد الضرورة والوجدان بخلافه مع وقاضية بطريقها اليقيني فكيف مع ثبوتها بمجرّد الظنّ ومنها انّ العمل بالظنّ ممّا يستقلّ العقل بقبحه فيستحيل تجويز الشرع له وهو فاسد فانّه ان تمّ ذلك فانّما يتمّ بالنسبة الى الاعتماد على الظنّ من حيث انّه ظنّ وامّا مع اداءه الى العلم وانتهائه الى اليقين فكلّا وكيف يتوهّم ذلك ولا علاج الّا بالعلم ومن البيّن انّ المسائل الفقهيّة انّما يراد لاجل العمل ومن الواضح انّه بعد قيام الدليل القاطع على وجوب العمل بمؤدّى الادلّة الظنيّة يكون العمل حاصلا على وجه اليقين دون الظنّ والتخمين كيف ولولا ذلك لم يجز بناء الشرع على الاخذ بالظنّ لعدم جواز الاستثناء في القواعد العقليّة مع انّ جواز العمل بالظنّ في كثير من المقامات كالحكم بالشهادات والاعتماد على اخبار ذي اليد ونحوها ممّا لا كلام في وروده في الشرع بل وكذا الحال بالنسبة الى دلالة الالفاظ لقيام الاجماع على جواز الاعتماد فيها على الظنون وكذا الحال في جواز الاعتماد على قول الثقة كما دلّت عليه روايات عديدة ومنها ما ذكره بعض المحدّثين من انّ المتقدّمين من علمائنا لا يقولون بجواز الاجتهاد والتقليد ولا يجيزون العمل بغير الكتاب والسنّة من وجوه الاستنباطات الظنيّة ومن المعلوم انّ طريقة المتقدّمين هي الموافقة للائمّة ولاخبارهم المتواترة فان شذّ منهم شاذّ احيانا انكر عليه الائمّة ان كان في زمان ظهورهم وفي هذه الطريقة مباينة لطريقة العامّة مباينة كليّة وطريقة المتأخّرين موافقة لهم لا تخالفهم الّا نادرا وناهيك بذلك على تحقيق الحقّ من الطريقتين ثمّ قال وبالجملة فعدم جواز الاجتهاد في نفس الاحكام الشرعيّة وعدم جواز العمل بالاستنباطات الظنيّة كان معلوما من مذهب المتقدّمين من الاماميّة الى زمان العلّامة بل كان معلوما عند العامّة والخاصّة انّه من اعتقادات الشيعة وقد نقلوا عن ائمّتهم تواتر النصّ بذلك عنهم وهذا كما ترى يفيد دعوى اجماع الشيعة الكاشف عن قول الائمّة على بطلان الاجتهاد في الاحكام الشرعيّة وقال في موضع آخر انّ القول بحجيّة ظنّ المجتهد على نفسه وعلى من يقلّده مذهب العلّامة والشهيدين والشيخ حسن والشيخ علي والشيخ بهاء الدين لا غير وباقي علمائنا المتقدّمين والمتأخّرين على بطلان ذلك كلّه هذا وقد ذكر جملة من عبائر القدماء الموهمة لما ادّعاه لا بأس بان نشير الى جملة منها ثمّ نتبعها بايضاح فساد تلك الدعوى فمن ذلك ما ذكره الكليني في اوّل الكافي قال والشرط من الله فيما استعبد به خلقه ان يؤدّوا جميع فرائضه بعلم ويقين وبصيرة الى ان قال ومن اراد خذلانه وان يكون دينه معارا مستودعا سبّب له اسباب الاستحسان والتقليد والتأويل بغير علم وبصيرة وقال الصدوق في العلل بعد ذكر حديث موسى والخضر انّ موسى مع كمال عقله وفضله ومحلّه من الله تعالى لم يدرك باستنباطه واستدلاله معنى افعال الخضر حتّى اشتبه عليه وجه الامر فيه فاذا لم يجز لانبياء الله تعالى ورسله القياس والاستدلال والاستخراج كان من دونهم من الامم اولى بان لا يجوز لهم ذلك الى ان قال فاذا لم يصلح موسى للاختيار مع فضله ومحلّه فكيف تصلح الامّة لاختيار الامام وكيف يصلحون لاستنباط الاحكام الشرعيّة واستخراجها بعقولهم الناقصة وآرائهم المتفاوتة وقال السيّد الذي نعتمد عليه عندنا انّ الاجتهاد باطل وانّ الحقّ مدلول عليه وانّ من اخطأه غير معذور وقد نصّ السيّد هناك ايضا بانّ الاماميّة لا يجوز عندهم العمل بالظنّ ولا الرأي ولا القياس ولا الاجتهاد وقال في الانتصار في كتاب القضاء انّما عوّل ابن الجنيد في هذه المسألة على ضرب من الرأي والاجتهاد وخطاؤه ظاهر وقال في المسألة التي بينها انّ من خالفنا اعتمد على الرأي والاجتهاد دون النصّ والتوقيف وذلك لا يجوز وقال في كتاب الطهارة منه في مسألة مسح الرجلين انّا لا نرى الاجتهاد ولا نقول به وقد ذكر ايضا في عدّة من كتبه انّ ما يفيد الظنّ دون العلم لا يجوز العمل به عندنا وقال الشيخ في العدّة وامّا القياس والاجتهاد فعندنا انّهما ليسا

بدليلين

بدليلين بل محظور في الشريعة استعماله وقال في موضع آخر منه لسنا نقول بالاجتهاد والقياس وقال أيضاً وأما الظن فعندنا أنه ليس بأصل في الشريعة
تستند الأحكام إليه وإن كانت تقف أحكام كثيرة عليه نحو تنفيذ الحكم عند الشهادة الشاهدين ونحو جهات القبلة وما يجري مجراه انتهى ومعلوم أن ما حكم
بجواز العمل فيه بالظن من الموضوعات دون الأحكام وقال في مواضع من كتابه لا ينعقد الإجماع وقال ابن إدريس في مسألة تعارض البينتين بعد ذكر عدة أنعقد
من المرجحات ولا ترجيح بغير ذلك عند أصحابنا والقياس والاستحسان والاجتهاد باطل عندنا وقال الطبرسي في الجمع لا يجوز العمل بالظن عند الإمامية إلا في شهادة العدلين
وقيم المتلفات وأرش الجنايات وظاهر أن ما استثناه من قبيل الموضوعات دون الأحكام وقال المحقق في المعتبر إن أئمتنا مع هذه الأخلاق الظاهرة والعدالة الظاهرة يعيبون
رأي الإمامية في الأخذ عنهم ويعيبون على غيرهم ممن أفتى على اجتهاده وقال بالرأي ويمنعون من يأخذ عنه ويستخفون رأيه وينسبونه إلى الضلال ويعلم ذلك منهم علماً متواتراً عن النقل
المتواتر فلو كان ذلك يسوغ لغيرهم لما عابوه وقال فيه أيضاً واعلم أنك مخبر في حال فتواك عن ربك فما أسعدك إن أخذت بالجزم وما أخيبك إن بنيت على الوهم فاجعل فهمك تلقاء
قوله تعالى وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون انتهى وفي ملاحظة أحوال الرواة أيضاً ما يفيد ذلك فقد روى الكشي عن أبي حنيفة قال له أنت لا تقول شيئاً إلا برواية قال أجل
وروى الكشي وغيره عن أكثر علمائنا المتقدمين وخواص الأئمة أيضاً مثل ذلك بل ما هو أبلغ منه وقد صنف جماعة من قدمائنا كتباً في رد الاجتهاد وعدم
جواز الأخذ به منها كتاب النقض على عيسى بن أبان في الاجتهاد ذكره النجاشي والشيخ في مصنفات الشيخ الجليل إسماعيل بن إسحاق بن أبي سهل بن نوبخت ومنها
كتاب نقض اجتهاد الرأي على ابن الراوندي ذكره الشيخ في ترجمة إسماعيل المذكور نقلاً عن ابن النديم أنه من مصنفاته ومنها الاستيفاء في الطعون على الأوائل والرد
على أصحاب الاجتهاد والقياس من مصنفات عبد الله بن عبد الرحمن الزبيري ذكره النجاشي ومنها كتاب الرد على من رد آثار الرسول واعتمد على نتائج العقول من
مؤلفات الشيخ الجليل هلال بن إبراهيم بن أبي الفتح المدني ذكره النجاشي ومنها كتاب النقض على ابن الجنيد في اجتهاد الرأي من مؤلفات الشيخ المفيد إلى غير ذلك
من الكتب المؤلفة في هذا الشأن أقول وأنت خبير بأنه لا دلالة في شيء مما ذكره على ما ادعاه بل لا إشعار فيها على ما ذكره أما عبارة الكليني والصدوق فلظهور
أن المقصود مما ذكراه عدم جواز الاعتماد في الأحكام الشرعية على الظنون العقلية والاستحسانات الظنية والترجيحات التخمينية كما هي الطريقة المتداولة
بين العامة ومن البين أن المنافاة أصحابنا على المنع منه ليس في كلامهما ما يفيد غير ذلك وليس مقصودهما عدم جواز الاجتهاد بمعنى بذل الوسع في فهم الكتاب والأخبار
النبوية والإمامية وتمييز الأخبار المعتبرة عن غيرها وفي إجراء القواعد المقررة في الشريعة من أصالة البراءة والإباحة والاحتياط وغيرها من الأصول الممهدة في الشريعة
وأما ما ذكره السيد والشيخ من المنع من الرجوع إلى الاجتهاد والأخذ بالظن في مذهب الشيعة فالمراد بالاجتهاد هو المتداول بين العامة أعني تحصيل مطلق
الظن بالحكم دون الرجوع إلى الأدلة الشرعية المقررة في الشريعة التي قامت عليها الأدلة وبذل الوسع في تحصيل الظن من تلك المدارك المعينة المفيدة للعلم من
جهة أخرى والحاصل أن هناك اجتهادين في استخراج الأحكام ولو بمجرد الظنون العقلية ونحوها واجتهاداً في فهم الحكم واستخراجه من الأدلة المذكورة والممنوع
منه في كلامهم إنما هو الأول دون الثاني لوضوح رجوعهم إلى الأدلة وتحصيل الظن بالأحكام الشرعية والحكم على سبيل الظن والاستنباط عن الأدلة غيرها
في كلام السيد والشيخ وغيرهما وقد كان الاجتهاد في كلام الأوائل إنما يطلق على تحصيل الحكم بالوجه الأول كما يظهر من ملاحظة كتب الأصول ومن ذلك
ما اشتهر في مقام دفع بعض الوجوه التخريجية أنه اجتهاد في مقابلة النص ويشير إليه ذكر القياس والرأي معه مقابلته بالرجوع إلى النص أو التوقيف بل
في ظاهر العدة وغيره دلالة على إطلاق الاجتهاد عندهم على خصوص استنباط الحكم بالقياس وقد حملوا الاجتهاد الوارد في حديث معاذ على القياس وجعلوا تلك
الرواية دليلاً على مشروعيته وقد ذكره في باب القياس وكأنهما وما في معناهما مما رووه هي الأصل في إطلاق تلك اللفظة على القياس والرأي والمراد بالظن الممنوع
منه هو مطلق الظن من حيث إنه ظن حيث إن المدارك الشرعية للأحكام المقررة في الشريعة أمور مضبوطة مقررة عند الشيعة في الجملة مقطوع بها عندهم
ولا يجوز دونها الرجوع إلى مطلق الظن كما جوزه أهل الخلاف ومن البين أن الحكم المستفاد مما قام على حجيته الأدلة القطعية يكون قطعياً بحسب الشريعة وإن
كانت مصادفته للواقع ظنية فهم إنما يريدون بالدليل القطعي ما يقطع بوجوب العمل به فإذا كان الدليل قطعياً بحسب العمل كان كغيره من الأدلة المفيدة للقطع
بالواقع حيث إن المقصود من الفقه تصحيح العمل دون مجرد الاعتقاد والمعرفة ومن كون ما يفيد العلم بوجوب العمل مشتركين في القطع بالعمل بمعرفة التكليف فلذا
صح عد الأدلة المذكورة علمية مفيدة للقطع في مقابلة سائر الأمارات المفيدة للظن ومنه يظهر الوجه في عدم تجويزهم للعمل بالظن حيث لم يقم عندهم دليل
قطعي على جواز الأخذ به بل قام على خلافه كما بين في محله وفي كلام الشيخ في العدة ما يشير إلى ما ذكرنا حيث إنه دفع استدلال القائلين بالمنع من القياس بالآيات
الدالة على المنع من الحكم بغير العلم بأن للمخالف أن يقول ما قلنا بالقياس إلا بالعلم ومن العلم فلم نخالف الكتاب وإنما ظننتم علينا أنا نعلق الأحكام بالظن
وليس نفعل ذلك بل الحكم عندنا معلوم وإن كان الطريق إليه الظن هذا ولا يذهب عليك أن المستفاد من العبارات المذكورة أن عدم جواز العمل بمطلق الظن من
الاتفاقيات بين الخاصة وأن القول بجوازه من خواص العامة وظاهر ذلك يعطي كون الأصل عندهم عدم جواز العمل بالظن إلا ما قام الدليل القاطع أو المنتهي
إلى القطع على خلافه كما هو المختار لا ما يدعيه جماعة من متأخري المتأخرين من انقلاب الأصل وكون قضية الأصل حجية الظن إلا ما قام الدليل على خلافه
فإنه أشبه شيء بمذهب العامة بل عين ما ذهبوا إليه أما الوجه الأول فهو بعيد جداً عن طريقتهم كما لا يخفى ومنه يظهر ضعف ما ذكره المحدث المذكور من كون طريقة
المجتهدين موافقة العامة لا مخالفة لهم إلا أن ما ادعاه أن ما ذكره الشيخ من أنه لا يتعدى مضمون الأخبار هو من الأمور المعلومة عند الشيعة لعدم حجية القياس عندهم
والاستناد إلى منصوص العلة أو مفهوم الموافقة ونحوهما ليس تعدياً عن الأخبار كما قرر في محله ومما ذكرنا يظهر الحال في باقي العبارات المنقولة وقد نص
المحقق في المعارج بأن الاجتهاد في عرف الفقهاء بذل المجتهد في استخراج الأحكام الشرعية قال وبهذا الاعتبار يكون استخراج الأحكام الشرعية من أدلة الشرع
اجتهاداً لأنها يبتني على اعتبارات نظرية ليست مستفادة من ظواهر النصوص في الأكثر سواء كان ذلك الدليل قياساً أو غيره فيكون القياس على هذا التقرير
أحد أقسام الاجتهاد فإن قيل يلزم على هذا أن يكون الإمامية من أهل الاجتهاد قلنا الأمر كذلك لكن فيه إيهام من حيث إن القياس من جملة الاجتهاد فإذا استثني القياس
كنا من أهل الاجتهاد في تحصيل الأحكام بالطرق النظرية التي ليس أحدها القياس انتهى والحاصل أن الأخباريين كثيراً من هؤلاء كالسيد والشيخ وابن إدريس والمحقق

وانضوا بهم لطريقة المجتهدين امر ظاهر معلوم من ملاحظة كتبهم في الاصول وكذا الحال في اعتمادهم على الاجماع واستنادهم اليه في كثير من المسائل والاحتجاج
لانكاره كما لا يخفى على من لاحظ كتبهم وكذا الحال في اعتمادهم على كثير من المطالب المقررة في الاصول كما يظهر من الرجوع الى كتبهم واستدلالهم في المسائل الفقهية
ومن ملاحظة ما قرره السيد في الذريعة والشيخ في العدة والمحقق في المعارج بان للعامي تقليد العالم والاخذ بقوله وحكينا الاجماع عليه وبالجملة ان طريقة
هؤلاء طريقة المجتهدين امر واضح يكاد يلحق بالضروريات فالاستناد الى ما يوهمه العبارة المذكورة لدفعهم طريقة الاجتهاد واختيارهم مذهب الاخباريين من العجائب
وحيث انهم لم يتعرضوا لخلاف بين الشيعة في الطريقة على حسب ما وقع الاختلاف فيه بين المتأخرين ولا اشاروا الى ذلك في شيء من كتبهم الاصولية كالذريعة و
العدة والغنية والمعارج وكتب العلامة وغيرها دل ذلك على انتفاء الخلاف في ذلك وان اختلفوا في بعض الخصوصيات حسبما بينوا الكلام فيها في محله فما
ذهب اليه الاخبارية من متأخري علمائنا من حرمة العمل بالادلة الظنية مطلقا ووجوب تحصيل العلم بالاحكام وانفتاح سبيله على المكلفين في المسائل الشرعية
والمنع من التقليد بالمرة الظاهر انه مذهب جديد لم يذهب اليه احد من علمائنا المتقدمين قد احدثه مولانا امين الاسترابادي وزعم انه مذهب قدمائنا
اخذا بما يوهمه بعض الفاظهم من غير امعان النظر فيها ولو امعن في ذلك ولشبهة عرضت له قد عجز عن حلها وزعم انها ادلة على الطريقة التي سلكها و
سنشير اليها ونوضح القول في فسادها انشاء الله كيف ولو كان ذلك مذهبا معروفا بين علماء الشيعة لذكروه في الكتب الاصولية ولاشاروا الى من خالف فيه من
قلت ان علماء الشيعة قد كانوا من قديم الزمان على صنفين اخباري واصولي كما اشار اليه العلامة في النهاية وغيره قلنا انه وان كان المتقدمون من علمائنا
ايضا على صنفين وكان فيهم اخباريون يعملون بمتون الاخبار الا انه لم يكن طريقتهم ما زعمه هؤلاء بل لم يكن الاختلاف بينهم وبين الاصولية الا في سعة الباع
في التفريعات الفقهية وقوة النظر في القواعد الكلية والاقتدار على تفريع الفروع عليها فقد كانت طائفة منهم ارباب النصوص ورواة الاخبار ولم
يكن طريقتهم التعدي عن مضامين الروايات وموارد النصوص بل كانوا يفتون غالبا على طبق ما يروون ويحكمون على وفق متون الاخبار وفي
المسائل المتعلقة بالفروع والاصول ولم يكن كثير منهم من اهل النظر والتعمق في المسائل العلمية ممن له سعة الاقتدار على الاستدلال في المسائل الكلامية والفروع
الفقهية وان تصدوا لذلك احيانا عند مسيس الحاجة وهؤلاء لا يتعرضون غالبا للفروع الغير المنصوصة وهم المعروفون بالاخبارية وطائفة منهم ارباب النظر
والبحث عن المسائل واصحاب التحقيق والتدقيق في استعلام الاحكام من الدلائل ولهم الاقتدار على تأصيل الاصول والقواعد الكلية عن الادلة القائمة عليها
في الشريعة والتسلط على تفريع الفروع عليها واستخراج احكامها منها وهم الاصوليون منهم كالعماني والاسكافي وشيخنا المفيد وسيدنا المرتضى والشيخ
قدس الله ارواحهم وغيرهم ممن تبعهم وحذا حذوهم وانت اذا تأملت لا تجد فرقا بين الطريقتين الا من جهة كون هؤلاء ارباب التحقيق في المطالب واصحاب النظر
الدقيق في استنباط المقاصد وتفريع الفروع على القواعد لذا اتسعت دائرتهم في البحث والنظر واكثروا من بيان الفروع والمسائل وتعدوا عن متون
الاخبار الى ما يستفاد منها بالفحوى او بطريق الالتزام او غيرهما واولئك المحدثون ليسوا غالبا بتلك القوة من الملكة وذلك التمكن من الفن فلذا اقتصروا
على ظواهر الروايات ولم يتعدوا غالبا عن مضامينها ولم يوسعوا الدائرة في التفريع على القواعد لانهم لما كانوا في اوائل انتشار الفقه وظهور المذهب
كان من شأنهم تنقيح اصول الاحكام التي عمدتها الاخبار المأثورة عن العترة الطاهرة فلم يتمكنوا من مزيد امعان النظر في مضامينها وتكثير الفروع
المتفرعة عليها ثم ان ذلك انما حصلت بتلاحق الافكار في الازمنة المتأخرة ولا زالت تتزايد بتلاحق الاعصار وتزايد الافكار هذا وقد ظهر مما ذكرناه
ان ما حكاه عن ضيق دائرة اضرابه من اقتصارهم على موارد النصوص لا منافاة فيه لما ذكرناه مع ما هناك من البون البعيد بيننا وبين اولئك لكونهم في
عصر الامام وعدم احتياجهم في كثير من المسائل الى الاجتهاد على انه لا يبعد ان يكون مقصوده بذلك عدم احتياجهم في استنباط الاحكام الشرعية الى القياس
ونحوه من الطرق التي تجانسها العقلية الظنية مما لا يستند الى صاحب الشريعة ويؤيده انه قد روى الكشي ره عنه ومما يشير اليه عمله بظاهر الكتاب من
دون حاجة الى ورود رواية في تفسيره واخذه بما يتفرع عليه من التفريعات وعدم اقتصاره في الاحكام على موارد الاخبار وظهر انهم مما بيناه ان تصانيفهم المتعلقة
برد الاجتهاد وبيان المنع منه مما لا ربط له بما نحن فيه اذ المقصود هناك على ما عرفته ما عليه العامة من الرجوع الى القياس وغيره من نظائره ونحوه من
والاستحسانات العقلية الغير المستندة الى صاحب الشريعة واشتراك ذلك وما نحن فيه في اطلاق لفظ الاجتهاد عليه لا يوجب المنع من الاجتهاد بالمعنى
المقصود في المقام وهو واضح ومنها نصوص من الكتاب الدالة على المنع من الاخذ بالظن والروايات المتكثرة بل المتواترة الدالة على لزوم الاخذ بالعلم و
عدم جواز الحكم بالظن وما دل على عدم جواز الافتاء بالرأي مثل قوله اتقوا الله ولا تفتوا الناس بما لا تعلمون وقوله ع اياك ان تدين الله او تفتي الناس
بما لا تعلم وقوله ع اذا جاءكم ما تعلمون فقولوا واذا جاءكم ما لا تعلمون فها ووضع يده على فيه وقوله ع رجل قضى بحق وهو لا يعلم فهو في النار وقوله ع
من افتى الناس وهو لا يعلم الناسخ من المنسوخ والمحكم من المتشابه فقد هلك واهلك وقوله ع من دان الله بالرأي لم يزل دهره في ارتماس وقوله ع
من افتى برأيه فقد دان الله بما لا يعلم وقول الصادق ع فيما رواه محمد بن مسلم وقد قال له ان قوما من اصحابنا قد تفقهوا واصابوا علما ورووا احاديث فيرد عليهم
ويقولون برأيهم فقال لا وهل هلك من مضى الا بهذا واشباهه وقوله ع فيما رواه ابن مسكان عن حبيب قال قال لنا ابو عبد الله ع ان الناس سلكوا سبلا شتى
فمنهم من اخذ بهواه ومنهم من اخذ برأيه انكم اخذتم بما له اصل يعني بالكتاب والسنة وقوله ع اياكم واصحاب الرأي فانهم اعداء السنن تفلتت منهم الاحاديث ان يحفظوها فقالوا
في الحلال والحرام برأيهم فاحلوا ما حرم الله وحرموا ما احل الله وقوله ع في اصحاب الرأي استغنوا بجهلهم وتدابيرهم عن علم الله واكتفوا بذلك دون رسوله والقوام بامره وقالوا لا بجهلهم
شيء الا ما ادركته عقولنا وعرفته البابنا واهملهم وخذلهم حتى صاروا عبدة انفسهم من حيث لا يشعرون وقوله ع اياك ان تفتي الناس برأيك
او تدين بما لا تعلم الى غير ذلك من الاخبار المستفاد من هذه الروايات وما يفيد مفادها عدم جواز الاجتهاد في الاحكام الشرعية والمنع من العمل
بالاستنباطات الظنية قال في الفوائد لو جمعت الاخبار في هذا المعنى قد تجاوز حد التواتر وقد جمعنا منها في مواضع اخر اكثر من ثمانين حديثا و
فيه اما اولا فبان المراد بالايات والروايات الدالة على وجوب الرجوع الى العلم وعدم جواز الاخذ بالظن هو عدم الاكتفاء في الحكم والافتاء بالظن

مجرد

من حيث انه ظن واما بعد الانسداد الى العلم وقيام الدليل القاطع على تعيين العمل بالوجوه المقررة افادت العلم بالواقع او لم تفد فلا ريب ان الفتوى والعمل
انما يكون ح بالعلم دون غيره فلا تندرج الصورة المفروضة تحت شيء من الآيات والروايات المذكورة لعلم المفتي والعامل بكون ذلك هو المقصود منه في الشريعة
والمكلف به في حكم الشرع وان لم يعلم بكون ذلك هو الحكم الاولي هذا وقد اشار الى ذلك الشيخ في العدة كما مر والاخبار المانعة عن الفتوى بالرأي انما يراد بها ما اخذ ولو به
العامة وما بمعناه من الاستحسان ونحوه واما الرجوع الى الكتاب والسنة وسائر الاصول المقررة في الشريعة فليس من الرجوع الى الرأي اصلا وان لم يستفد
منها العلم بالواقع سيما بعد قيام الدليل القاطع على وجوب الاخذ بها كما هو المدعى واما ثانيا فبان تلك الروايات وان سلم كونها متواترة لكن دلالتها
على ما ذكر ليست قطعية فلو لم نقل بان الظاهر منها النهي عن الاخذ بما لا يعلم تجويز الشارع الاخذ به فلا اقل من احتمال ذلك ولو احتمالا مرجوحا وكذا يحتمل ورود
التقييد على تلك الاطلاقات فلا يزيد مفادها على الظن فالاستناد اليها في ابطال الاصل الدعوى واما ثالثا فبانه لو سلم دلالتها على ذلك وجواز
الاستناد اليها فيما ذكر فلا مانع من ورود التقييد عليها بعد ثبوت المقيد ومن البين ان القائل بحجية الظنون الخاصة او مطلق المظنة حين انسداد سبيل
العلم بها انما يقول به لكونه بدليل قطعي لما عرفت من عدم حجية الظن من حيث انه ظن من غير خلاف فظهر انه بعد ثبوته بالدليل لا وجه للاستناد الى الاطلاقات
ومنها ما دل عليه الاخبار المتواترة بل ضروري دين الاسلام من ان حلال محمد حلال الى يوم القيمة وحرامه حرام الى يوم القيمة فان ذلك ينافي جواز الاخذ
بالادلة الظنية ضرورة ان الظن مما يتغير ويتبدل وحرام الله وحلاله مما لا تغير فيه ولا تبديل وقد قرر بعضهم هذا الوجه بان الصورة وهي ان كل حكم
اجتهادي قابل للتغير وكل حكم قابل للتغير مخالف للشريعة الاسلامية الابدية فينتج ان كل حكم اجتهادي مخالف للشريعة الاسلامية وهذا واضح اما اولا فبانه
منقوض بما يحكم به الاخباريون لجواز الرجوع عن الحكم بالنسبة اليهم ايضا كما اذا عملوا بالعموم ثم عثروا بعد ذلك على خبر مخصص له فانهم او لا من الخبر كانهم
عدلوا عن فهمهم وانكار امكان ذلك في شأنهم مكابرة ظاهرة وح فنقول ان حكم الاخباري قابل للتغير الى آخر ما ذكر واما ثانيا فبانه لو تم ما ذكر لتم ثم لو قلنا
بكون ما يفيده الظن هو حكم الله الواقعي ليكون الاخذ بالظنون هو المطلوب الاول واما اذا قلنا بكون الاخذ به مطلوبا من حيث كشفه عن الواقع وكونه
طريقا اليه ليكون حكما ظاهريا كما هو المذهب عندنا فلا اذ تغير الاحكام الظاهرية غير عزيز في الشريعة وقد اتفق عليه الفريقان كما اذا وجد شيئا في اسواق
المسلمين فحكم بحله ثم علم بعد ذلك كونه حراما او اخذ لحما من يد مسلم ثم علم كونه لحم خنزير او ميتة فان حكمه بالحل او لا حكم ظاهري قد انكشف بعد ذلك خلافه
ولو حصل كل من الحل والحرمة المتعلقين بالموضوع الواحد حكما واقعيا في المقام نعم وضوح فساد يجري الدليل المذكور بالنسبة اليه ايضا فلا بد من الالتزام
بعينه او القول بعدم جواز الاخذ باحد الحكمين المذكورين وهو واضح الفساد فظهر انه لا دلالة لابدية الاحكام على عدم جواز الاخذ بالاجتهاد القابل للتغير
اذ لا يتوهم احد نسخ الحكم بعد رجوع المجتهد عنه حتى يلزم انقطاع الحكم وخروجه عن التأبيد بل ليس اختلاف الحكم من جهة الاختلاف في الاجتهاد والرجوع
عن الحكم الاول الا ظاهرا كالاختلاف الحاصل في الحكم المتعلق بالموضوع الواحد من جهة انكشاف خلاف ما ثبت اولا كما عرفت في المثال المذكور فكما يحكم هناك
بالحل في وقت وبالحرمة في وقت آخر مع كون الحكم الواقعي المتعلق بذلك الموضوع المعين شيئا واحدا لا يختلف بحسب اختلاف العلم والجهل به فكذا في المقام
وكما ان ذلك لا يقضي بانقطاع حكم الشريعة وخروجه عن التأبيد فكذا الحال في محل الكلام واما ثالثا فبانه ان اراد بقوله كل حكم اجتهادي قابل للتغير انه قابل
للتغير بالنسبة الى الموضوع المفروض مع جميع خصوصياته فهو ممنوع ضرورة انه ما دام المجتهد باقيا على حاله الاول لا يمكن تغير ذلك الحكم في شأنه اصلا وان اراد انه
قابل للتغير في الجملة ولو بسبب تغير حاله كان يصير ظانا بخلاف ما ظنه اولا فهو ولا مانع منه ضرورة ان ابدية الاحكام لا تقضي بعدم اختلافها بحسب اختلاف
احوال المكلفين كيف واختلاف صلوة الخائف والمسافر والصحيح والمريض والقادر والعاجز من الضروريات ولا منافاة فيه لابدية الاحكام الثابتة في الشرع
اصلا فكذا الحال في المقام واما رابعا فبانه ان اراد بكون كل حكم اجتهادي قابلا للتغير ان ما يحكم به المجتهد من الاحكام قابل للتغير فهو ممنوع بل فاسد
لان ما يدركه من الاحكام غير قابل للتغير عما هو عليه فانه ان كان ما ادركه مطابقا للواقع لم يكن قابلا للتغير عما هو عليه وان اراد به ادراكه لتخلف عنه غاية
الامر ان يكون معذورا في خطائه فيه ثانيا وان كان غير مطابق للواقع فكذلك ايضا غاية الامر ان يكون معذورا في خطائه فيه اولا وان اراد به ان نفس حكمه وادراكه
قابل للتغير بان يدرك ثانيا خلاف ما ادركه اولا فيترك الاول ويخالفه الثاني فهو ولا يلزم من ذلك ان يكون ما ادركه مخالفا للشريعة الابدية كما هو
قضية الكلية المذكورة اذ قبول الادراك للتغير انما يقضي بعدم الملازمة بينه وبين الواقع لا يكون مصيبا للواقع مطلقا وغاية ما يقتضي ما يلزم من
الدليل المذكور ان ظنون المجتهد قد يصيب الواقع وقد تخطيه وهذا مما اتفق عليه اصحابنا مع ذلك على وجوب العمل بظنه اذ لا منافاة بين عدم
اصابة الظن للواقع ووجوب العمل به كما هو الحال في سائر الطرق المقررة في الشريعة فلا تغفل ومنها ان الدليل الدال على وجوب عصمة الامام كاف في عدم
جواز الرجوع الى الظن فانهم قالوا باعتبار العصمة في الامام من جهة حصول الاعتماد بقوله والوثوق بما يؤديه فقضية ذلك انه لا يجب اتباع ما لا يقطع معه بمصادفته
للواقع ويحتمل فيه انتفاء الاصابة نظرا الى العلة المذكورة فكما ان جعل الامام حجة يقضي بعصمته ويكون كلامه مفيدا للقطع حجة قاطعة للعذر في الكشف
عن الواقع كذا يكون سائر الوجوه الادلة حجة على المكلف يتوقف على كونها مفيدة للقطع كاشفة عن الواقع ليكون قاطعة لعذر المكلف ومن البين ان رأي المجتهد
مما لا وثوق بكشفه عن الواقع بالنسبة الى المجتهد نفسه فكيف لغيره وفيه اولا ان ذلك منقوض بما يذهب اليه الاخبارية من جواز رجوع الجاهل الى العالم
والبسيط الاخبار وكذا اعتماد العالم بقول الثقة ومن البين ان قول الواحد لا يفيد العلم بالواقع ولو فرضنا حصول العلم بوثاقته بالمعاشرة الباطنة
الموصلة الى درجة اليقين بالعدالة مع انه في كمال الندرة لعدم بلوغه بذلك الى درجة العصمة كيف ولو كان كذلك لاكتفي بذلك في الامام ايضا كيف مع
الاكتفاء فيها بحسن الظاهر كما هو المذهب لا يقطع معه بحصول العدالة فضلا عن القطع بمطابقته لما يحكيه للواقع فلو تم ما ذكره لقضى باعتبار العصمة
في الوسائط التي بين المكلف وبين الامام في زمان الحضور وفي ازمنة الغيبة مضافا الى ان القواعد المقررة في الشريعة لاستكشاف احكام الموضوعات كاصالة
الطهارة والحل واصالة الصحة في فعل المسلم وقبول اخبار ذي اليد ونحوها لا يفيد قطعا بالواقع مع ان الشارع حكم بجواز الرجوع اليها اتفاقا من الفريقين

بل اجماعا من المسلمين وكذا الحال في استصحاب حكم العموم الى ان ياتي المخصص واستصحاب الحكم الثابت الى ان يثبت نسخه ولو قيل بحصول القطع هناك بتقرير
الشرع فهو بعينه جار في المقام اذ القائلون بحجية الظن انما يقولون بها لقيام الدليل القاطع عليها لا بمجرد كونه ظنا وثانيا بالفرق الظاهر بين الامام والمجتهد
فان الامام امين الله على كافة الانام وله الرياسة العامة ووجوب الطاعة على الخاص والعام وهو مرجع الجميع في استفادة الاحكام ومع ذلك لا يستند في العلم
بها الى الاسباب الظاهرة ومن البين ان مجرد العدالة غير كاف في اطمينان النفس بمثل ذلك اذ لا تطمئن بقول العدل اذا ادعى شيئا خارجا عن المتعارف والعادة
الجارية بين الناس بل يتسارع الظنون اليه بالتهمة نعم لو دل الدليل على عصمته كان قوله برهانا قاطعا لا يجوز انكاره فالفرق بينه وبين المجتهد ظاهر من وجوه
شتى فاعتبار العصمة فيه لا يقضي باعتبارها في المجتهد الذي هو بمنزلة الراوي عنهم ولا يكون السبيل الذي يستنبط به ذلك المجتهد قطعيا بعد القطع بوجوب
العمل بمؤداه ومنها ان فتح سبيل العلم على المكلفين وتكليفهم بالعلم بالاحكام من اللطف فيجب ان يكون حاصلا لوجوب اللطف على الله تعالى اما الصغرى
فلما فيه من تقريب العبد الى الطاعة وابعاده عن المعصية ما ليس في الظن لوضوح ان اليقين ادعى الى تحصيل الامتثال من الظن واما الكبرى فظاهرة و
الجواب عنه اما اولا فبان العلم والظن مشتركان فيما ذكر اذ كما ان الظن منتهيا الى اليقين كما هو المفروض في المقام [illegible] كون المكلف في مقام العمل عالما
بالتكليف قاطعا به نعم لو قيل بابتناء التكليف على الظن من حيث انه ظن لربما امكن التمسك في دفعه بما ذكر فظهر بذلك فساد ما قد يتوهم من ان مع كون المسئلة
ظنية لا يكون على ترتب الثواب والعقاب يكون ذلك داعيا الى الاقدام والاحجام نظرا الى وضوح ترتب الثواب والعقاب على مخالفة الاحكام الظاهرية قياما
مقام الواقعية بل قد يحقق بان المناط الثواب والعقاب مدار التكليف الظاهري سواء طابق الواقع او لا وان امكن القول باختلاف الثواب لعدم المطابقة وعدمها
وذلك لا يستلزم التصويب كما لا يخفى واما ثانيا فبالمنع من كلية الكبرى اذ ليس كل لطف واجبا عليه تعالى كيف وظهور الامام من اللطف على الوجه المذكور قطعا
ورفع اهل الفساد المانعين من تمكنه من اللطف كل ينكرون وجوبه عليه تعالى مع ان المعلوم خلافه فلا مانع من ان يكون الابتناء على الظن في زمن الغيبة و
انقطاع اليد عن الرجوع الى الائمة من قبيل ذلك بل يمكن ان يكون ذلك من فروعه حيث ان انسداد سبيل العلم انما جاء من جهة غيبة الامام وخفاء
طرق الاحكام فيكون الامران من قبيل واحد مضافا الى ان كون التكليف بالعلم لطفا محل منع بل قد يحقق بان عدم الزام المكلفين بتحصيل اليقين في
خصوصيات التكاليف هو اللطف لما في التزام التكليف بخصوص العلم بالاحكام من الحرج التام ولذا اكتفى الشارع في زمانه عن المكلفين بالاخذ
بعدة من الطرق الظنية مع انفتاح سبيل العلم كما اشرنا اليه في محله ومنها ان الظن مداركه مختلفة غير جارية على وجوه منضبطة فلا يكون الاحكام
المبتنية عليها جارية على قانون واحد بل يختلف جدا بحسب اختلاف الآراء ومثل ذلك لا يصلح ان يكون مدارا للتكليف سيما بالنسبة الى عامة الانام الى
قيام القيامة وهو منهار ذلك لو تم فانما يتم لو قلنا بكون المرجع هو مطلق الظن من اي طريق واما اذا قلنا بكون المناط هو الظنون الخاصة والتمسك
بقواعد مخصوصة منضبطة كما هو المختار فلا مضافا الى نحو ما لو ان ذلك وجه استحساني لا يصلح حجة لتاسيس حكم شرعي واي مانع من اختلاف الاحكام
في الشريعة على حسب اختلاف الظنون وان كان الحكم الواقعي امرا واحدا ومنها انه يتفرع على بناء التكاليف على الظنون وجوه من الفساد من اثارة الفتن و
اقامة الحروب وسفك الدماء ونحوها فلا يقع التكليف به من الحكيم كيف وذلك من شبهات العامة في الاعتذار عما صدر من سلفهم من وجوه الفساد في الاسلام
من اثارة الحروب وسفك الدماء وهتك الاعراض ونهب الاموال وغيرها ويدفعه ان الاخذ بالطرق الظنية الشرعية على الوجه المعتبر في الشريعة لا يفضي
الى شيء من ذلك بل نقول انها في الانضباط ليست دون الوجوه العلمية وجعل الاجتهاد الشرعي مدارا للاقدام او للتنزيل على الفساد لا يقضي بفساد الرجوع الى
الاجتهاد مع وضوح فساد دعويهم في تلك الاستنادات وربما يعتذرون لهم بقطع كل منهم بشرعية ما اتى به من الفساد مضافا الى اتفاق الفريقين على جواز العمل
بالظن في [illegible] بالنظر الى الموضوعات واثارة الفتن واقامة الحروب ونحوها انما يتفرع في الغالب على ذلك دون نفس الاحكام الشرعية واعتذار العامة عن
سلفهم انما هو بالنسبة الى ذلك غالبا فلو تم ذلك لقضى بعدم جواز الرجوع الى الظن في ذلك ولا قائل به ومنها ان الاجتهاد امر خفي لابتنائه على الاشتباه في
حكم المسئلة وهو ايضا من الامور الخفية النفسية فلا يمكن ان يكون مناطا للاحكام الشرعية سيما بالنسبة الى جميع الامة وهو واضح اذ لا خفاء في شيء من ذلك
عند المجتهد والعامي ليس له الرجوع الى الادلة ولا ربط له بوجوه الاستنباط لذلك وعلمه يكون من جهة التقليد بالعادة بحصول الاجتهاد يحصل بالرجوع الى
اهل الخبرة وغيره مما يجوز الاشارة اليه فنفس الملكة وان لم تكن ظاهرة الا ان الطريق اليها ظاهر كما هو الحال في العدالة وغيرها من الملكات مضافا الى جريان
ذلك على طريقة الاخباريين ايضا اذ لا بد عند المحققين منهم في الرجوع الى الادلة الشرعية من الاقتدار على فهم الاخبار والجمع بينها والتمكن من رد
الفروع الى الاصول وذلك ايضا من الامور النفسية الغير الظاهرة فلو كان ذلك مانعا لجرى في كل من الطريقتين المسئلة الثانية انهم اختلفوا في وجوب
تجديد النظر على المجتهد عند تجدد الواقعة التي اجتهد في حكمها وجواز بنائه على مقتضى اجتهاده الاول الى ان ينساه او يتغير رأيه فيه فيجوز له الافتاء بحكمها
السابق في الوقائع المتأخرة من غير حاجة الى اجتهاد آخر على اقوال ثالثها التفصيل بين نسيان دليل المسئلة وعدمه فيجب عليه تجديد الاجتهاد في الاول
دون الثاني ذهب اليه المحقق والسيد العميدي وحكى القول به عن الامام والآمدي وعزاه في النهاية الى قوم وقال العلامة في قواعده انه تفصيل حسن تقرير
من قواعدهم الفقهية رابعها التفصيل بين ما اذا قويت قوته في الاستنباط لكثرة الممارسة والاطلاع على وجوه الادلة وعدمه فيجب على الاول دون الثاني
وقد نفى عنه البعد في الزبدة ومال اليه الفاضل الجواد في شرحها والمحكي عليه الشهرة بين الاصوليين من اصحابنا والعامة هو القول بعدم وجوب تجديد النظر مطلقا
وقد احتجوا عليه بوجوه احدها استصحاب الحكم الثابت بالاجتهاد الاول ثانيها حصول ما وجب عليه من الاجتهاد بالمرة الاولى نظرا الى تعلق الوجوب
بالطبيعة وحصول الطبيعة بالمرة ووجوب الاتيان بها مرة اخرى يحتاج الى قيام دليل عليه وما دل على وجوب اصل الاجتهاد حيث لم يتم دليل الخ عليه قضى
ذلك بالاجتزاء بالمرة الاولى وغاية ما يتخيل لاحتمال وجوب التجديد امكان الاطلاع على ما لم يطلع عليه في الاجتهاد السابق وهو مع عدم قيام دليل على منعه
من الحكم مدفوع بالاصل ...

موجب للعسر والحرج. لشدة المنفي في الشريعة نظراً الى شيوع تكرر الوقايع سيما فيما يعم به البلوى فوجوب تكرر الاجتهاد بحسبها باعث على ما ذكرناه مع
جريان السيرة المستمرة على عدم وجوب التكرار ولذا لو سئل مجتهد عن المسئلة التي اجتهد فيها مرات عديدة لم يتوقف عن الافتاء في غير المرة الاولى
بل يفتي اخوانها به بل لم يكن ولا من غيره تأمل اصلا وربما يستدل له ايضا باطلاق ما دل على حجية كل من الادلة الشرعية فان قضيته ما دل على ذلك هو
جواز الرجوع الى كل منها والاخذ بما يدل عليه من غير حاجة الى البحث ثانيا فما خرج عن ذلك انما كان الرجوع اليه قبل البحث عن الادلة والاجتهاد في تحصيل
حكم المسئلة نظرا الى ما دل على وجوب استفراغ الوسع في ملاحظة الادلة فيبقى غير تلك الصورة مندرجا تحت الادلة المذكورة فلا يجب الاجتهاد ثانيا وان ازداد
القوة او دنى ما لاحظه من تفصيل الادلة وانت خبير بوهن ذلك لعدم انطباقه على المدعى فان اقصى ما يدل عليه الاكتفاء في الاستناد الى مجرد الرجوع الى احد
الادلة المذكورة من غير حاجة الى البحث عما يعارضها واين ذلك عن المدعى على انا لظ قيام الاجماع على وجوب البحث عن المعارض على فرض الاستناد الى تلك
الادلة والاخذ بها وعلى القول بعدم وجوب تجديد النظر لا حاجة الى الرجوع الى احد الادلة المذكورة ايضا مضافا الى ان ذلك لا يوافق القول بحجية الظنون
الخاصة حيث تراه يقيم الدليل على حجية كل واحد منها واما على القول بحجية مطلق الظن فانما قام الدليل على الرجوع الى الظن بعد بذل الوسع في الاجتهاد
في تحصيل الادلة فيبقى الكلام في اعتبار الاتيان بالاجتهاد المذكور بالنسبة الى كل واقعة او يكتفي باجتهاد واحد للجميع ليس هناك ما يدل على الثاني لو لم
نقل باقتضائه الوجه الاول ثم هذا ويرد على الاول ان الاستصحاب انما يكون حجة عند عدم قيام دليل شرعي ولو ظ عموم او اطلاق على خلافه فلا
يقاوم الاستصحاب شيئا من الظواهر والاطلاقات وح فنقول ان قضية العمومات والاطلاقات الدالة على عدم جواز الاخذ بالظن هو عدم جواز الرجوع
اليه والعمل به في شيء من الاحوال والازمان خرج عن ذلك ظن المجتهد المطلق بالنسبة الى الافتاء الحاصل عقيب الاجتهاد واما العمل به بعد الحكم الاول فمما
لا اجماع عليه وقضية تلك الاطلاقات هو المنع من الاخذ به والحكم ثانيا بمقتضاه فلا يصح الخروج عن مقتضاها بما ذكر من الاستصحاب ويمكن دفعه بان
قضية تلك الاطلاقات عدم حجية الظن من حيث هو مع عدم قيام دليل شرعي قاطع على جواز الرجوع اليه والوضوح انه مع قيام الدليل عليه يكون الاتكال
على العلم دون الظن كما مرت الاشارة اليه فاذا قضى الاستصحاب بجواز الرجوع اليه كفى في المقام اذ لا معارضة اذن بينه وبين تلك الاطلاقات نعم لو تمت
لدلالة على عدم جواز الرجوع الى كل ظن لم يقم دليل على حجيته فبعد قضاء الدليل بحجية الاستصحاب وقضاء الاستصحاب بحجية الظن المذكور لا يكون الاتكال
في المقام على الظن بل على الدليل القاطع الذي ينتهي اليه الظن المذكور فهذا غاية ما يوجه به التمسك بالاستصحاب في المقام وفيه تأمل وعلى الثاني ان
جواز الحكم والافتاء بمجرد الظن على خلاف الاصل خرج عنه ما اذا وقع ذلك عقيب الاجتهاد لقيام الاجماع عليه فيبقى غيره تحت قاعدة المنع اذ لا دليل على
جواز الحكم عند تجدد الواقعة من غير تجديد النظر وعلى الثاني انه ان سلم فانما ينفي وجوب تجديد النظر مط دون القول بالتفصيل ومثله يرد على الرابع
ايضا لعدم وضوح قيام السيرة مع نسيان دليل المسئلة او زيادة القوة زيادة ظاهرة يحتمل بسببها عثوره على دليل آخر او استناد الى وجه آخر لاستنباطه حجة
القول بوجوب تجديد النظر مط انه يحتمل ح تغير اجتهاده بعد تجديد نظره كما يتفق في كثير من المسائل الظنية ومع الاحتمال المذكور لا بقاء للظن فلا بد ثانيا
من استكشاف الحال لدفع هذا الاحتمال ويدفعه اولا النقض بقيام الاحتمال المذكور قبل افتائه في الواقعة الاولى ايضا فلو صح ما ذكر لزم تكرر النظر
بالنسبة اليها ايضا وهو باطل اتفاقا كما نص عليه العضدي وهو الظ من ملاحظة كلماتهم وثانيا بالمنع من كون قيام الاحتمال المذكور مانعا من حصول
الظن وهو ظ جدا قلت ويمكن الاحتجاج للقول المذكور بالاطلاقات لما تقرر عن العمل بالظن حسبما عرفت بما نوح يتوقف نقد على اثبات الجواز
بالدليل فالقاعدة اذن قاضية بوجوب تجديد النظر الى ان يثبت خلافه حجة القول الثالث لعمومات الدالة على المنع من الاخذ بالظن خرج عنه صورة
صورة تذكر الدليل لما دل على حجية ذلك الدليل ووجوب الاخذ بمقتضاه فيبقى الباقي تحت دليل المنع وايضا من لم يتذكر دليل المسئلة لم يكن حكمه فيها
مستندا الى الدليل فيكون محظورا للوضوح حرمة الحكم من غير دليل ويرد على الاول انه ان سلم قيام الدليل على حجية الادلة التي استند اليها في الحكم
للواقعة الاولى بالنسبة الى ساير الوقايع ايضا كان ذلك الاجتهاد كافيا في الحكم للجميع من غير حاجة الى تجديد الاجتهاد ولا فرق بين نسيان الدليل و
تذكره اذ المفروض نسيان خصوصية الدليل واما كون الحكم مستندا الى الحجة الشرعية فالمفروض علمه به وهو كاف في جواز الاخذ به وان قلنا بان القدر الثابت
حجية تلك الادلة نظرا الى تلك الملاحظة بالنسبة الى حكم الواقعة الاولى دون غيرها فلا فرق ايضا في عدم جواز الاستناد اليه بين تذكر الدليل على سبيل التفصيل
وعدمه وعلى الثاني انه انما يتم لو لم يذكر استناد الحكم الى الدليل بان احتمل عدم استناده الى الدليل راسا واما اذا علم استناده الى الدليل اجمالا لكن لم يذكر
تفصيل الدليل على ما هو المفروض في المقام فليس الحكم به حكما بغير دليل للوضوح كونه حاصلا عن الدليل مستندا اليه وان لم يذكر حين الحكم تفصيله كيف
ولو كان ذلك مانعا عن الحكم لكان نسيان تفصيل الدليل قبل حكمه في الواقعة الاولى مانعا عن الاعتماد عليه بالنسبة اليها ايضا ولا قائل به ظاهرا حجة القول
الرابع ان مزيد القوة بكثرة الاطلاع والممارسة والاقتدار على استنباط وجوه الدلالة قاض بقوة احتمال اطلاعه على ما لم يطلع عليه في المرة الاولى فلا يبقى له ظن
بصحة ما حكم به اولا ويمكن ان يستدل له ايضا بان ظن صاحب القوة القوية اقرب الى اصابة الواقع من غيره ولذا قدم تقليد الافضل على تقليد المفضول فيكون فيتعين تحصيل
من ظنه الاجتهاد الثاني هو المتبع بالنسبة اليه دون ظنه الاول فلا بد لتحصيله من تجديد الاجتهاد ويرد على الاول ان مجرد مزيد القوة لا يقضي بذلك كيف
ومن البين عدم اختلاف الحال في الحكم في كثير من المسائل بين زيادة القوة ونقصها بل ربما يقطع المجتهد مع زيادة القوة بعدم اختلاف فهمه الحكم سيما
لو تذكر تفصيل الادلة فلا حاجة الى المراجعة الجديدة ومنه يظهر الجواب عن الوجه الثاني لاختلاف المسائل في ذلك فلا يتم الاطلاق القول بوجوب تجديد النظر
مع زيادة القوة والذي يقتضيه التحقيق في المقام ان يقال ان الافتاء الثاني اما ان يكون عقيب الاول من غير تراخ عنه او مع التراخي مع استحضار دليل المسئلة
واستقصائه فيه بحيث يعلم عدم تغير رأيه مع تجديد النظر كما يتفق في كثير من المسائل او مع عدمه بان يكون ناسيا للدليل او يحتمل تجدد رأيه [illegible] فان
كان الافتاء الثاني عقيب الاول الحاصل عقيب الاجتهاد في المسئلة فالظ انه لا حجة للتأمل في عدم توقفه على النظر الجديد [illegible] الافتاء المذكور عقيب

النظر والاجتهاد وان سبقه الافتاء الاول اذ لا يعقل مانع من تعدد فتاوى عديدة لاجتهاد واحد وكذا لو كان مستحضرا للدليل على سبيل التفصيل قاطعا
بعدم انقلاب رأيه بالنظر الجديد كانه مما لا ينبغي الخلاف فيه ولا يبعد جريان ذلك فيما اذا قطع بعدم انقلاب رأيه بتجديد الاجتهاد ولو لم يكن مستحضرا
للدليل او ان عثر على معارض للدليل الذي اعتمد عليه ولم يعثر على بعض الوجوه الدافعة لاستدلاله ونحو ذلك فالظاهر انه لا تأمل في وجوب تجديد النظر وملاحظة الراجح
سيما اذا تراخى افتاؤه عن الاجتهاد ولو بالنظر الى الواقعة الاولى لوجوب بذل الوسع على المجتهد وعدم عثوره اولا على المعارض انما يصحح حكمه في تلك الحال
دون الحالة الثانية فلا يصح له الحكم قبل امعان النظر فيه ثانيا وقد نبه عليه بعض الافاضل وكانه مما لا خلاف فيه نعم وان تراخى افتاؤه عن النظر الاول
من غير ان يعرض له ما يعارض دليله على المسألة واحتمل عدوله عن الحكم بعد تجديد النظر ففي وجوب تجديده للواقعة الثانية الوجوه المذكورة اجودها القول
بعدم الوجوب ويدل عليه بعد الاستصحاب بالتقريب المذكور المعتضد بالشهرة كما نص عليه بعضهم انه لا كلام ظاهرا في جواز بقاء المقلد على تقليد المجتهد
ما لم يعلم رجوعه عن الحكم ولا يتم الا مع حجية ظنه بالنسبة الى الوقايع المتأخرة من غير اختصاصها بالواقعة الاولى والازمنة المقاربة لزمان اجتهاده
اذ لو كان طول المدة باعثا على عدم اعتماد المجتهد على ظنه الاول ولزوم تجديد النظر والاجتهاد ثانيا للواقعة المتأخرة كان عدم اعتماد المقلد على فتواه اولى لظهور
كون رجوعه الى ظن المجتهد فلو لم يجز له البناء على ظنه السابق ولم يكن ذلك الظن حجة في شأنه فوجب عليه تجديد النظر لم يجز للمقلد البناء على فتواه السابق
ووجب عليه الرجوع ثانيا للاستعلام مما يؤدي اليه نظره الثاني ولم ينقل الى الان على من وجب عليه ذلك قال بعدم مضي الاجتهاد الاول في شأنه
بعد طول المدة بالنسبة الى الوقايع المتأخرة بل ظاهر كلامهم الاطباق على جواز اجرائه على ذلك الى ان يعلم رجوع المجتهد عنه نعم فرق بعض العامة في المقام
فرجح وجوب تجديد السؤال عند تجدد الواقعة اذا علم استناد المجيب الى الرأي والقياس او شك فيه وكان المقلد حيا وقطع بعدم الوجوب في غيره وهو
وجه ضعيف مبني على اصولهم وايضا لظاهر اطباقهم على جواز حكاية المقلد فتاوى المجتهد لسائر المقلدين وجواز اخذهم بذلك مع وثاقة الواسطة
ولو بعد طول المدة ولا يتم ذلك الا مع حجية ظنه بالنسبة الى الوقايع المتأخرة ويؤيده ما فيه من لزوم العسر والحرج والقول بالفرق بين نسيان دليل المسألة
وتذكره مما لا يظهر له وجه يعتد به كما عرفت وكذا القول في التفصيل الاخر نعم لو كان الامر بحيث يقطع معه بوثوق المجتهد بما افتى به او وجوبه لولاه
في المسألة فلا يبعد القول بوجوب تكرار النظر ليحصل الوثوق والاطمينان والظاهر ان ذلك مما لا يتأتى بالنسبة الى فتواه الاول الا اذا تخلل فصل بينه وبين
زمان الاجتهاد مع خروجه عن محل البحث على ما هو ظاهر فتاويهم والحاصل انه مع بقاء الاطمينان للمجتهد بما ظنه ووثوقه بكونه مقتضى الادلة الشرعية
لا ينبغي الاشكال في عدم وجوب تجديد النظر واما مع انتفاء وثوقه اما لعدم اعتماده على نظره السابق ولاحتمال عثوره على ما لم يعثر عليه اولا من الادلة
بحيث يضطرب في تناوله في كون ما ادركه هو مقتضى الادلة فلا يبعد وجوب التجديد سيما اذا لم يبق له ظن بالحكم فان قلنا بخروج هذه الصورة عن محل
البحث نظرا الى ان النزاع فيما اذا بقي ظن المجتهد على الصفة التي يطلب حين الاجتهاد بان يطمئن بكون ذلك مقتضى الادلة ويحس من نفسه العجز عن تحصيل
غيره لو فرض كونه حكم الله بحسب الواقع كان ذلك اختيارا لما هو المشهور والا كان تفصيلا اخر ولا مانع من عدم انطباق على مذهب اليه اذ لا اجماع
على خلافه منها ومما يتخرج على هذه المسألة الاجتهاد المتعلق بالموضوعات فهل يجب التكرار هناك بتكرر الحاجة ولا كما اذا اجتهد في طلب القبلة للصلوة
لفرضه اخرى او طلب الماء للتيمم مرة ثم اراد ان يتيمم اخرى او زكى الشاهد عند الحاكم لقبول شهادته مرة واعتبر اخرى ونحو ذلك فقد يقال بوجوب التكرار
هنا بناء على وجوبه لتكرار في الاجتهاد المتعلق بالاحكام وعدمه بناء على عدم وجوبه هناك والاظهر انتفاء الملازمة بين الامرين والمتبع هو ما يقتضيه الدليل
في خصوص كل من تلك المقامات المسألة الثالثة اذا حكم المفتي بشيء ثم عدل عنه وجب عليه الاخذ بمقتضى اجتهاده الثاني سواء كان قاطعا اولا بالحكم
ثم ظن خلافه او بالعكس او كانا ظنيين مختلفين في القوة او متفقين سواء كان اقوى نظرا واوسع باعا حال اجتهاده الاول او بالعكس او تساويا في
الحالين وكذا الحال بالنسبة الى من قلده فيه فانه يجب عليه العدول عن فتواه الاول مطلقا بلا خلاف ظاهر في شيء من المقامين بل قد حكي الاجماع على الامرين
ففي شرح المبادي اذا اجتهد في مسألة فادى اجتهاده الى حكم ثم اجتهد تلك المسألة فادى اجتهاده الى غير ذلك الحكم فانه يجب عليه الرجوع الى ما ادى اجتهاده ثانيا
اليه اجماعا ويجب على المستفتي العمل بما اداه اليه اجتهاده ثانيا والرجوع عن الاول اجماعا انتهى وظاهره دعوى الاجماع على تعين اخذ المقلد بفتواه الثاني وهو
ظاهر اذ بعد رجوعه عن تقليده في حكمه الاول لا دليل على تعين اخذه بالحكم الثاني لجواز رجوعه الى مجتهد اخر كما هو قضية الاصل وقد يقال بالبناء على تعين
اخذه بالفتوى الثاني ان اراد الرجوع اليه والغرض بناء على عدم جواز اخذه بفتواه الاول ويحمل الوجوب على التخيير وكيف كان فالمتعين رجوع المقلد عن حكمه
الاول وتخييره بين الاخذ بفتواه الثاني والرجوع الى غيره على ما كان تكليفه في ذلك قبل تقليده فيه ويظهر من الفقيه الاستاد قدس سره احتمال الفرق بين
ما لو كان عدول المجتهد عن فتواه الاول على سبيل القطع او الظن فقد قطع في الاول بعدول المقلد عن الاول واخذه بالثاني وجعل في ذلك الثاني هو
الاقوى قال قدس سره وان علم عدوله عن حكم مخصوص بطريق علمي عدل عما كان عليه اولا الى ما صار اليه اخيرا وان كان ظنيا كان الاقوى ذلك ايضا وان
لم يوجب هنا قضاء ما عمل اولا ولا اعادته وكان على عدله عما كان عليه الوجه فيه ان كلا من فتواه الاول والاخير ظني فلا وجه لترجيح الثاني وفيه انه بعد
عدوله عنه يكون حاكما بفساد ظنه الاول فقضية الرجوع اليه لزوم الاخذ بحكمه الاول مضافا الى الاتفاق عليه ظاهرا وقد عرفت الملاقي ما حكي من الاجماع
فالوجه في المقام بل الاقوى ضعيف جدا وهل يجب على المفتي اعلام من قلده برجوعه وجهان بل قولان نظائر في غير واحد من كتبه وجوز ذلك في المحقق عدم
حيث جعل التغيير فيه وهو الظاهر من السيد العميدي حيث جعله الوجه واحتج الاول بان المقلد انما عمل في المسألة بقول المفتي والمفروض رجوعه عنه فلو
استمر فيه عاملا بالحكم من غير دليل ولا فتوى مفت وانه روي عن ابن مسعود انه كان يقول باشتراط الدخول في تحريم ام الزوجة فلقى اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله فذاكرهم
فكرهوا فرجع ابن مسعود الى من افتاه بذلك قال سعيت متبعا فكرهوا واستشكله بان ما حكي عن ابن مسعود على فرض صحته لا دلالة على وجوبه على كونه للاعلام
... سنا الى ... لا محذور فيه ... كونه عاملا بالحكم من غير دليل ولا فتوى مفت مدفوع بان المفروض كونه اخذا بالحكم عن فتوى المفتي بانيا على

استمراره من جهة الاستصحاب المقطوع حجيته في مثل المقام فلا يكون اخذه بالحكم خاليا عن المستند لنا يحكم بصحة اعماله حجة القول الثاني الاصل
السالم عن المعارض لبطلان حجة القائل بالوجوب ولزوم الضيق والحرج الشديد بناء على وجوب الاعلام سيما مع تشتت المقلدين في البلدان ودعوى السيرة
المستمرة الجارية بين العلماء الاعلام لشيوع تجدد الاراء مع عدم نقل عنهم بالاعلام مضافا الى ما في ذلك من سقوط اعتماد العامة على اجتهاد المجتهد وتنفر
طباعهم عما يفتون به من احكام الدين اقول وتوضيح الكلام في المرام مع خروج من خصوص المقام ان يقال ان الرجوع عن الحكم اما ان يكون في الاحكام
او في الموضوعات وعلى كل حال فاما ان يكون من المجتهد او من المقلد كما اذا حكى العدل فتوى المجتهد ثم تبين له فساد حكايته او شهد في خصوص واقعة ثم تبين له خلافه
ثم الرجوع اما ان يكون بقطعه بخلاف ما حكم به او بظنه ذلك او تردده فيه ثم ان ذلك اما ان يكون في المسائل القطعية التي لا تكون مورد الاجتهاد او غيرها من
المسائل الاجتهادية وعلى كل حال فاما ان يعلم باخذ الغير بقوله وجريه عليه بعد ذلك ويعلم بعدمه ولا يعلم شيئا منهما فنقول ان الذي يقتضيه الاصل في جميع
ذلك في صورة علمه بعمل الغير به هو وجوب الاعلام مع الامكان نظرا الى ان ايقاع المكلف في ما يخالف الواقع علما او ظنا انما كان من جهته فلا بد من تنبيهه
وارجاعه عن ذلك وجواز عمله به قبل علمه بالحال لا يقضي بجواز ابقائه على حاله اذ المفروض كون جواز الجري عليه من جهة جهله بالحال وكونه معذورا من
جهته لا لكونه هو المكلف به بحسب الواقع الا ترى انه لا مجال لانكار وجوب الاعلام في كثير من صور المسألة كما اذا شهد الشاهدان عند الحاكم ثم تفطن ان الامر على
خلاف ما شهد به وكذا الحال فيما اذا علم باشتباهه في حكاية قول المجتهد وكذا لو علم المجتهد بفساد حكمه الاول سيما فيما يتعلق باموال الناس ولو تم ما ذكر لجرى
عدم الاعلام في شيء من الصور المذكورة مع وضوح خلافه نعم لو قلنا بان كلا من حكى المجتهد حكم ظاهري تكليفي يجوز الجري عليه في حكم الشرع الا ان يعلم عدمه لم
يعلم خلافه فلا يكون العدل باعثا على رجوع المقلد عن الاول في حكم الشرع الا بعد بلوغه اليه فيكون عدوله كعدمه بالنسبة اليه امكن القول بعدم وجوب الاعلام
الا ان الظاهر خلافه اذ المكلف به بحسب الواقع امر واحد والطريق اليه في ظاهر الشرع هو ما ظنه المجتهد المفروض صيرورة ظنه الاول وهما خارجا عن كونه مظنونا
فوجب على المجتهد من يقلده الاخذ بالثاني وجواز اخذ المقلد بالاول قبل علمه به انما هو لحكم الشرع بقيام الظن وبعد رفعه في جهة الشرع بذلك على نحو نظائره من موارد
الجهل حسبما اشرنا اليه فوجوب عمله بذلك فعلا لكونه هو المظنون عند المجتهد فعلا لا يجعل الاخذ به حكما شرعيا من حيث تعلق ظن المجتهد به في الزمان السابق
وجهله بعد لم عنه فيكون من باب الاعتبارين وعدم وجوب الاعلام انما يتفرع على الثاني فلا تغفل هذا وان علم عدم الاخذ به فالظاهر عدم وجوب الاعلام مطلقا لانتفاء
الباعث عليه ومجرد اعتقاده بما يخالف الواقع لا يقضي بوجوب الاعلام واما مع جهله بالحال ففي وجوب الاعلام وجهان من الاصل ومراعاة الاحتياط لاحتمال
اخذه به فلا بد من اعلامه لئلا يقع في الخطاء من جهته اذا عرفت ذلك تبين لك ما يرد على الادلة المذكورة للقول بعدم وجوب الاعلام اما الاصل فبما عرفت
اما لزوم الضيق والحرج فانما يتم لو قلنا بوجوب ذلك ولو مع جهله بعمله به واما اذا قلنا باختصاصه بما اذا علم بذلك فلا لتوقفه على العلم بحاجة المقلد الى
تلك المسألة وبنائه في العمل على مجرد الفتوى دون الرجوع الى الاحتياط والعلم بذلك ليس غالبيا حتى يلزم العسر والحرج منه فظهر ما في دعوى السيرة لان
قيامها في صورة العلم بالامر غير واضح فاقصى ما يلزم من ملاحظة السيرة عدم وجوب الاعلام مطلقا عدم وجوبه مع علمه بعمل المقلد بفتواه السابق فغاية
ما يسلم من لزوم الحرج ودعوى السيرة هو عدم وجوب الاعلام مع الشك في عمل المقلد بفتواه وهو لا يستلزم المدعى فظهر بما قررنا ان الحكم بعدم
وجوب الاعلام مطلقا كما يظهر من بعض الافاضل ليس على ما ينبغي بل الظاهر فيما اذا قطع ببطلان فتواه السابق وعلم عمل المقلد به سيما اذا كانت المسألة
قطعية واما اذا ظن بخلافه او تردد في المسألة مع قضاء اصل البقاء عنده بخلاف ما افتى به اولا فالحكم بعدم وجوب الاعلام مع العلم بعمل المقلد به لولا اعلامه
بالحال لا يخلو عن الاشكال سيما بالنسبة الى مسائل المعاملات مع تصريح جماعة هناك بعدم مضي ما وقع بفتوى المجتهد بعد الظن بالحكم بعد رجوعه عنه
اذا لم يمض اليه حكم الحاكم كما سيجيء الاشارة اليه ثم ولو سلم قيام السيرة في المقام او لزوم الضيق والحرج التام فانما هو في هذه الصورة دون غيرها
فلا بد من الاقتصار عليها في الخروج عن مقتضى القاعدة المذكورة ثم بقي الكلام في المقام في الاعمال الواقعة على مقتضى فتواه الاول قبل رجوعه عنه
فهل يحكم بصحتها بعد العدول عنه او لا وتفصيل القول في ذلك ان الاخذ بالفتوى الاول اما ان يكون في العبادات والطاعات او في العقود والايقاعات
او في الاحكام وعلى كل حال فاما ان يقطع المفتي بفساد فتواه السابق او بظنه او بتردده فيه وعلى كل حال فاما ان تكون المسألة قطعية او اجتهادية ثم انه اما ان
يراد معرفة حال العمل الواقع عن المفتي او الاعمال الواقعة عن مقلديه فنقول ان كانت المسألة قطعية وقد قطع المفتي بذلك فالظاهر فساد ما اتى به من
الافعال الواقعة على مقتضى فتواه الاول لعلمه بوقوعه على خلاف ما قرره الشارع من غير فرق في ذلك بين العبادات والمعاملات والحق انتفاء الاثم
عنه مع عدم تقصيره في استنباط الحكم كما مرت الاشارة اليه وكذا الحال بالنسبة الى مقلده اذا رجع اليه او الى غيره ممن يعتقد كون المسألة قطعية واما اذا رجع
الى من يعتقد كونها اجتهادية فيحكم بصحتها فعل الجري به ولا يلزم الرجوع الى المفتي الاول الا ان يكون قد تعين عليه تقليده من جهة اخرى ووقوع عمله انه
على مقتضى الامر لا يقضي بصحتها لكون الامر ظاهريا صرفا وهو لا يقضي بالاجزاء بعد انكشاف الخلاف وان ظن خلاف ما افتى به او تردد فيه مع قضاء اصل
البقاء عنده بخلاف فتواه السابق جرى حكم العدول في المسائل الاجتهادية بالنسبة اليه لاندراج المسألة في جملتها بحسب اعتقاده وكذا الحال فيمن قلده
ان رجع اليه في ذلك والى من يوافقه في ذلك وان رجع الى من يعتقد كون المسألة قطعية جرى عليها حكمها المتقدم من البناء على الفساد كما انه يحكم بعدم ترتب
الاثار على العقود والايقاعات المفروضة الواقعة عن المجتهد المفروض ومن قلده في ذلك الا الصحة ما يترتب على الاجتهاد من ارتفاع الاثم واما العقاب فمنتف
كما عرفت وان كانت المسألة اجتهادية لكن بلغ اجتهاد الثاني الى حد القطع بفساد الاول فالذي نص عليه بعضهم هو الحكم بفساد ما اتى به من العبادات
الواقعة على النحو المذكور فيجب عليه الاعادة والقضاء فيما يثبت فيه القضاء بالفوات ويدل عليه ما اشرنا اليه في الصورة المتقدمة وهو الاظهر وعن بعض الفضلاء
المعاصرين عدم وجوب الاعادة والقضاء في المقام وفي المسألة المتقدمة ايضا نظرا الى قضاء الامر بالاجزاء وعدم تكليفه بغير ما ادى اليه اجتهاده اذ المفروض بذل
وسعه في فهم المسألة وهو ضعيف لما عرفت من كون تكليفه ما ادى اليه ظنه ظاهرا فلا يراد منه الاخذ بالظن الا من حيث كونه كاشفا عن الواقع موصلا

العبادات ويلحق بها العقود [illegible] [illegible]

اليه والفعل المفروض مطلوب شرعا من حيث انه واقع لا من حيث انه ولو مع مخالفته للواقع فلما كان ذلك قبل انكشاف الخلاف محكوما في الشرع بانه
الواقع كان مجزيا فبعد انكشاف المخالفة لا يمكن الحكم باداء الواجب فيجب عليه الاعادة في الوقت والقضاء في خارجه فيما ثبت وجوب قضائه بعد فواته وسيأتي
انشاء الله توضيح القول في ذلك في مباحث التقليد هذا بالنسبة الى العبادات واما بالنظر الى غيرها من العقود والايقاعات والاحكام فلا بد من حكمه
بالنقض الا فيما اذا انضم الى الفتوى حكم الحاكم فيجري فيه الكلام الآتي والوجه فيه ظاهر بعد القول بالتخطئة وعدم كون فتوى المجتهد باعثا على تغيير الحكم
بحسب الواقع والظاهر انه لا كلام فيه عندنا ولا فرق فيما ذكرنا بين الاعمال الصادرة عن المجتهد او عن مقلديه ان رجعوا في ذلك اليه واما ان رجعوا الى
غيره ممن لا قطع له بالحكم فحكم بصحة الافعال الواقعة منهم جروا عليه ان بلغ اجتهاد الثاني الى حد الظن او تردد في المسئلة وقضى اصل الفقاهة عنده
بخلاف ما افتى به اولا فظاهر انه يعلم وجوب الاعادة والقضاء للعبادات الواقعة منه ومن مقلديه ويدل عليه بعد لزوم العسر والحرج في القول بوجوب
القضاء ان غاية ما يفيده الدليل الدال على وجوب الاخذ بالظن الاخير هو بالنسبة الى حال حصوله واما بالنظر الى ما قبل حصوله فلا دليل على وجوب
الاخذ به وقد وقع الحال ان الفعل المفروض على مقتضى حكم الشرع وما دل عليه الدليل الشرعي فيكون مجزيا والظن المذكور القاضي بفساده لم يقم دليل على حجية الاخذ
به بالنسبة الى الفعل المتقدم فلا داعي الى الخروج عن مقتضى الظن الاول بعد وقوع الفعل حال حصوله وكونا باقيا على ذلك الوجه مطلوبا بالشرع
وشمول يعلم الحال بالنسبة الى من قلده نعم لو سئل عن الواقعة المفروضة غيره من قلده وكانت المسئلة قطعية عند من استفتاه افتى بوجوب الاعادة والقضاء
ونحو ذلك فان قلت انه كما يقتضي الظن الاول بصحة الفعل الواقع على مقتضاه فقد يقضي الظن الثاني باشتغال الذمة بالفعل المطابق لمقتضاه فغاية الامر
عدم وجوب القضاء لعدم تحقق صدق الفوات واما الاعادة فلا وجه لسقوطها عنه اذ مع بقاء الوقت وقضاء الظن الثاني باشتغال الذمة بما اتى بالفعل
على الوجه الذي اقتضاه الظن المفروض لا بد من الاتيان به على ذلك الوجه فلا يفتقر الحكم بالاشتغال ح الى تعلق امر آخر حتى يمكن دفعه بالاصل قلت لا بعد
الحكم شرعا بحصول البراءة باداء الفعل على مقتضى الظن الاول لا يبقى مجال للحكم بالاشتغال به ثانيا على الوجه الثاني لوضوح انه ليس هناك الا تكليف واحد
فاذا كان الوجه الاول طريقا الى تفريغ الذمة شرعا ولم يقم دليل على فساد ذلك الطريق وعدم جواز الاخذ به صح الحكم بالبراءة ح فلا وجه للحكم بالاشتغال
من جهة الظن الثاني نعم لو لم يأت بالفعل على الوجه الاول تعين الاتيان به على نحو ما يقتضيه الظن الثاني فان قلت كما قضى الظن الاول بحصول البراءة باتيان
الفعل على الوجه الاول فقد قضى الظن الثاني بعدم حصول البراءة الا باتيانه على الوجه الثاني وكما ان الاول طريق شرعي فكذا الثاني فاي وجه للترجيح
قلت لا ريب انه بعد تعارض الظنين المفروضين لا وجه للحكم بترجيح الاول بل يتعين الاخذ بالثاني كما اذا لم يأت به على الوجه الاول حسبما ذكرناه واما
في الصورة المفروضة فلا تعارض بين الظنين المفروضين اذ بعد الحكم بحصول البراءة بالفعل الاول لا اشتغال في ظاهر الشرع حتى تكون قضية الثاني توقف
البراءة عنه باتيانه على الوجه الثاني نعم لو قضى الظن الثاني بعدم حصول البراءة بما اتى به اولا تم الكلام المذكور الا انك قد عرفت انه لا دليل على حجية الظن
الثاني الا بالنسبة الى ما بعد حصوله اما بالنظر الى الفعل الواقع قبل حصوله فلا وجه لدفع عدم حجية الظن المفروض لا بد لك لوجه المخصوص لا يبقى مجال للمعارضة
بين الظنين حسبما قررناه واما العقود والايقاعات الواقعة على مقتضى الاجتهاد الاول فاما ان تكون صادرة عن المجتهد المفروض او عن مقلديه فان كانت
صادرة عن المجتهد فاما ان ينضم اليها حكم الحاكم او لا اما على الاول فقد نص جماعة بعدم نقضه ويعلل ذلك بوجهين احدهما انه قد اعتضد الفتوى بالحكم
وتقوى به فلا يجوز نقضه بمجرد الفتوى الثاني واورد عليه بنحو ما مر مبنيا للتثبت ان حكم الحاكم تابع لحكم الشيء في نفسه لا متبوع له اذ حكم الشيء عند الا يتغير من
جهة حكم القاضي وعدمه فلا يجعل حكم القاضي ما ليس بحلال حلالا او بالعكس ح فاي فائدة في انضمام حكم القاضي وعدمه ثانيهما انه يؤدي نقض الحكم بمجرد تغيير
الاجتهاد الى المخالفة للمصلحة التي تنصب لفصل الاجلها فان المقصود في هنا قطع قلم المسم قد عرفت ان الناس في زمان الغيبة صنفان مجتهد ومقلد وعرفت الحال
في الواسطة بينهما من المحتاطين وتم تفصيل القول فيهم وكذا عرفت الحال في غير القادر على الاجتهاد او الوصول الى فتوى المجتهد الحي واما من يكون قادرا عليه
او على سائر المراتب المتأخرة عنه جاهلا بالحكم غير آخذ به على الوجه المقرر على ما هو الحال في كثير من عوام المسلمين فقد وقع الخلاف في حال اعماله بعد
جهالته اولا والمقصود في المقام توضيح الحال فيه وتفصيل الكلام في صحة عمله وفساده ولنحرر الكلام في مطلق الجاهل فنقول ان الجاهل اما ان يكون جاهلا
بالحكم او بموضوعه او على التقديرين فاما ان يكون جاهلا صرفا او مترددا وعلى كل حال فاما ان يأتي بالفعل على وفق الواقع من جهة الموافقة الاتفاقية او لا
الاحتياط او لا يأتي به على ما هو الواقع وما يقتضيه الاحتياط اما ان يكون في محتمله موردا للاحتياط او يكون الاحتياط فيه من جهة جهله بالحال مع وضوح الامر
بعد الرجوع الى العالم وعلى كل حال فاما ان يلحظ ذلك في العبادات وفي العقود والايقاعات وغيرهما من الافعال ثم ان الملحوظ في المقام اما متعلق من
جهة ترتب العصيان واستحقاق العقاب او من جهة الصحة او من جهة ترتب سائر الآثار اما الجاهل بالحكم فالكلام فيه اما من جهة ترتب الاثم والعقوبة ونفيه
ح انه ان كان جاهلا صرفا وغافلا محضا فلا اشكال ح في عدم ترتبه ثم عليه سواء كان غافلا عن التكليف مط او عن ذلك التكليف الخاص او كان ملتفتا اليه
معتقدا حصوله على وجه خاص لا يشير بين انا التكليف يجري على وفق معتقده لوضوح توقف التكليف على العلم والغافل عن الشيء لا يتعلق به تكليف بالفعل
او النهي حين جهله وغفلته ولا يجب عليه السؤال عنه لان وجوب السؤال موقوف على تصور الشيء وقيام الاحتمال عند السائل لينبعث النفس الى السؤال ولما
ان كان غافلا عن الشيء بالمرة او كان معتقدا لحكمه على وجه لا يحتمل خلافه من جهة غفلته عن الطريق المقرر له لم يكن في شانه التردد الباعث على السؤال فهنا
انما كان جهله كذلك بدون تقصير منه في معرفة الحكم كما اذا كان غافلا محضا عن تعلق التكليف او تفحص عن الاحكام المتعلقة به على حسب معرفته فغفل عن ذلك
واما اذا كان مع التقصير في الرجوع واستعلام الاحكام فاتفق غفلته عن حكم المسئلة لاجل ذلك ففي تحقق الاثم والعصيان بالنسبة اليه وجهان من حصول
الغفلة الباعثة على سقوط التكليف ومن كونها غفلة ناشئة عن تقصيره في الاستعلام فلو لم يقصر في الاستعلام لتفطن لذلك ولم يتحقق غفلته عنه
وكانما الاظهر هو الثاني وتحقق السؤال الحسن بين الغفلة وان كان ممتنعا الا انه مستند الى اختياره ولذا كان متفطنا مترددا في الحكم سواء كان

فالظاهر

ظانا على وجه لا يعلم جوازا لركون اليه والاخذ به او شاكا جرى عليه حكم العصيان مع امكان الاستعلام والتمام منه ومع عدم التمكن منه كان عليه
الاحتياط في القطع لا امكان ثم الاخذ بمقتضى الظن على ما مر تفصيل القول فيه فان اخذ به فلا اشكال في ارتفاع الاثم عنه ولو قصر في الاستعلام ثم
عرض الضيق المانع منه او غيره مما يتعذر معه ذلك ففيه الوجهان المذكوران ويحتمل وجه ثالث وهو انه ان تاب من ذلك جرى عليه حكم المتقدم ومع عدمه
يحكم عليه بالعصيان لاستناده الى تقصيره وهذا الوجه لا يخ عن قرب واما من جهة الصحة وترتب الاثار فاما ان يكون البحث في العبادات والتصرفات المترتبة عليهما
او في المعاملات ونحوها مما يترتب عليه الاثار اما بالنسبة الى العبادات فان كان العامل بها غافلا عن المسئلة غير ملتفت اليها وكان معتقدا للصحة من
دون تردد فيها فمع الالتفات فان وجد العمل مطابقا لما اخذه عن المجتهد جرى عليه حكم الصحة لاداء المأمور به على ما امر به الشارع سواء كان ما اتى به موافقا
للواقع كما في المسائل الاجماعية او لفتوى جميع الاحياء او خصوص من اخذ الحكم عنه فعلى الاول ظاهر وكذا على الثاني اذ تكليفه الاخذ بقول الاحياء
اما على الثالث فلكون فتواه طريقا له الى الوصول الى الواقع فيجري عليه تلك الحكم بالنسبة الى السابق واللاحق ويشكل ذلك بان ما دل على توقف العمل
على العلم واشتراطه به يقتضي ببطلان العمل الحاصل منه ودفعه لعلمه مقتضى الحجج الشرعية ويدفعه ذلك ان اشتراط العمل بالعلم مط ممنوع بل الذي يقتضيه الاصل
وهو المستفاد من الاخبار الامر بالتفقه والعلم لاجل العمل وذم العامل من غير بصيرة وتوقف العمل على العلم في الجملة اما بالنسبة الى غير العبادات فلا يلزم
كون التصرف الحاصل منه على وفق ما يقتضيه الاسباب الشرعية الحاصلة فلا بد من العلم بتلك الاسباب وما تقتضيه ليجري على مقتضاها وذلك قاض
بالمنع من التصرف فيما يحتمل المنع من التصرف فيه قبل استعلام الحال وفي ايقاع نفس العقود والايقاعات ونحوها واما في العبادات فلان الاقدام
على الطاعة والاتيان بالفعل على وجه القربة لا يتم الا بعد معرفة المأمور به والتميز بينه وبين غيره ليأتي به على ذلك الوجه وذلك انما يتم بالنسبة الى
المتفطن واما الجاهل الغافل فلا يتعلق به الامر هنا بالتميز حسب ما عرفت في الصورة الاولى ولا عصيان بالنسبة اليه في التلبس بتلك الافعال اذا خالفت
الواقع اولا فلا باعث على فسادها مع توافقها وتحقق قصد التقرب بها فان قلت ان وافق عباداته ما هو المعلوم من الواقع كان الحال على ما ذكرت
وكذا الحال لو وافق فتوى جميع الاحياء واما اذا وافق خصوص فتوى المجتهد الذي قلده فيه فمن اين يثبت صحتها اذ غاية الامر ثبوت الحكم عليه من حين اخذه
بقوله وبنائه على فتواه وذلك لا يصحح عمله الواقع قبل ذلك قلت ان قول المجتهد حجة شرعية بالنسبة اليه وطريق شرعي له في استكشاف الواقع
والوصول اليه فهو بمنزلة الظن الحاصل من الادلة بالنسبة الى المجتهد فاذا ثبت ان ذلك هو حكم الله في شأنه جرى عليه بالنسبة الى المتقدم والمتأخر
قلت ان غاية ما ثبت من الادلة حجيته عليه بعد الاخذ به دون ما قبله اذ هو القدر الثابت من الاجماع وغيره فلا وجه للحكم بصحة العمل الواقع قبل
الاخذ به من جهة التقليد اللاحق قلت ان مناط صحة العمل وحكاية التقليد انما يفيد الحكم بها دون نفس الصحة فان الصحة الواقعية تتبع الامر
الواقعي والحكم ان ثبت بالتقليد والاجتهاد انما يفيد الحكم الظاهري غاية الامر ان حكمه بالصحة انما يكون بعد تقليده وذلك الحكم كما يتعلق بالحال
او الاستقبال كذا يتعلق بالماضي ايضا فالحكم وان ثبت في الحال الا ان المحكوم به هو ما وقع منه في الماضي وهو المط والقول بتخصيص ما دل عليه الا ولي من خلاف المستفاد
من الادلة الدالة على حجية ظن المجتهد لزوم اخذ العامي به فانه لا تفصيل فيه بين الوجوه المذكورة اصلا هذا وان وجد مخالفا للفتوى اقتضى ذلك
بعدم تحقق الامتثال وبقاء الشغل على حاله فان كان الوقت باقيا او لم يكن الواجب موقتا وجب عليه الاعادة لبقاء الاشتغال وعدم الاتيان بالمكلف
به وان كان فائتا توقف وجوب القضاء على ثبوت الامر الجديد فان ثبت وجب قضاؤه مع الفوات جرى في المقام صدق الفوات عند عدم المطابقة وان
لم يكن مكلفا بالاداء من جهة الجهل والغفلة فان انتفاء التكليف من جهة الغفلة ونحوها لا ينافي صدق الفوات كما في النائم والناسي فتوهم توقف
صدق الفوات على تحقق التكليف بالفعل الفائت في الوقت كما يظهر من بعض الافاضل فالحكم بوجوب القضاء في النائم والناسي لقيام الدليل عليه
لا لصدق الفوات ضعيف جدا لوضوح صدق اسم الفوات فيهما في المقام ونظائره مما يفوت بسببهما فعل مشتمل على مصلحة المكلف فيصح ان يق فات عنه
بسبب نومه الفعل الفلاني من غير تجوز اصلا واعتقاد حال العمل كونه مكلفا بما اتى به لا يقتضي صحة العمل اذ هو فرع الامر ولا امر في المقام اذ
اقصى الامر عدم ترتب الاثم عليه من جهة الغفلة وتعلق الامر به في الظ فانه ممنوع وان كان تركه بالمرة عصيانا في معتقده فان ذلك يجري على العصيان لا
انه عصيان كما هو الحال في الطاعات المعروفة في ساير الاديان اذا كان العامل بها قاطعا بصحتها غير محتمل لفسادها اصلا فان ذلك لا يقتضي تعلق الامر
بها من الشارع حتى تكون تلك الاعمال امورا مقررة من الشارع مطلوبة له على نحو ما نقوله في فتاوى المجتهد اذا لم يطابق ظنه الواقع ومع الغض عنه
ذلك وتسليم تعلق الامر به في الظ فهو مغيا بظهور خلافه وبعد انكشاف الخلاف يتبين انه لا امر به فلا صحة حسب ما قررناه في مسئلة دلالة الامر على
الاجزاء وانت خبير بان ما ذكر انما يتم فيما اذا كان الحكم المذكور مخالفا للامر قطعي واما اذا كانت المخالفة في امر اجتهادي اشكل جريان الوجه المذكور
بالنسبة اليه لكون الثاني ايضا تكليفا ظاهريا فلا بد اذن من الاخذ بكل من الحكمين في محله على نحو ما قررناه في مسئلة رجوع المجتهد عن رأيه فلا يتم
الجواب المذكور على اطلاقه وان كان مترددا في الحكم فان لاحظ فيه جانب الاحتياط اتى به كذلك كان ما اتى به صحيحا لما عرفت من كون الاحتياط ايضا طريقا
وان كان ذلك بتكرار العمل ولو بنى على التكرار ثم علم بعد الاتيان باحد وجهين او الوجوه انه هو الصحيح فلا حاجة الى الاتيان بالاخر والاتيان
به اولا على وجه احتمال مصادفة الواقع لا ينافي الحكم بصحته بعد العلم بالحال وان حصل عنه غفلة في معرفة الاحتياط فقطع بكونه احتياطا ثم
ظهر له بعد العمل خلافه جرى فيه ما ذكر من التفصيل في الحكم بصحة عمل الغافل وعدمه لانه ايضا من موارد القطع بالصحة مع ظهور فساده قطعه
هذا اذا علم كونه موردا للاحتياط بحيث لو رجع فيه الى الفقيه حكم فيه بالاحتياط واما اذا اتى بالاحتياط احرازا للواقع من غير علم بكونه من
موارد الاشكال والاحتياط فهناك وجوه اربعة احدها ان يتعين عنده نفس العمل تفصيلا من واجباته ومندوباته لكن يتعلق الجهل بنوعه
وما يقتضي فساده ولا اشكال ظاهرا في الصحة بعد تركه جميع ما يحتمل كونه مانعا لقطعه باداء مطلوب الشارع وعدم تعين المانع في نظره

تفصيلا لا يمنع من القصد بعد علمه اجمالا بخلو ما اتى به من العبادة عن جميع الموانع قطعا واتيانه بما امر به يقينا والظاهر انه يجرى ذلك بالنسبة الى
الشرايط ايضا فاذا اتى بكل ما يحتمل الشرطية تدريجا كان كافيا في الحكم بالصحة الا ان يكون هناك مانع اخر ثانيها ان يتبين عنده اجزاء العبادة تفصيلا
ويتميزه من غيرها لكن لا يتميز عنده الواجب من الاجزاء عن ندبها فان اعتبرنا نية الوجه ثم اعتبرناها بالنسبة الى الاجزاء ايضا تعين عليه التميز
ولم يصح العبادة من دونها مع امكانها في شانه الا ان القول باعتبار نية الوجه ضعيف واضعف منه اعتبارها في الاجزاء فلا مانع اذن من القصد
مع الجهل المذكور وايضا اذا اتى بالجميع لعلمه باداء الواجب نعم لو اراد ترك شيء منها لم يجز له ذلك الا بعد الرجوع والاستعلام ثالثها ان لا يتميز
عنده اجزاء العبادة من غيرها الا انه يحصر عنده في جملة امور ويعلم عدم خروجه منها ويدور اجزاء الفعل بينها اما بان يعلم وجود ما هو خارج
عن العمل في جملتها ولكن لا يتعين عنده بالخصوص او لا يعلم ذلك ولكن يحتمله وعلى كل حال فهو يعلم عدم مانعية شيء منها لتلك العبادة وح
فالظاهر صحة العمل الواقع منه على الوجه المذكور من غير حاجة الى التميز بان ينوى التقرب بالاتيان بذلك الفعل اجمالا الحاصل باتيانه بما يؤديه من
الاجزاء وهو بنية اداء الفعل المطلوب في الشريعة ويقطع بحصوله بما ياتى به من الافعال فالمقصود الذى ياتى به من مصاديق ذلك المفهوم قطعا وهو ينوى
القربة بالمفهوم الحاصل بحصوله وان لم يتميز عنده خصوص المأخوذ في ذات المفهوم من تلك الاجزاء فان ذلك مما لا دليل على اعتبار العلم به في اداء التكليف
اذ القدر اللازم من العلم هو ما يحصل منه العلم باداء الواجب فيه وهو حاصل بذلك قطعا فتوهم الفساد في هذه الصورة كما هو صريح البعض
اما من جهة انتفاء العلم بالحقيقة التفصيلية فيكون ما دل من الاخبار وغيرها على اشتراط العمل بالعلم قاضيا بفساده وهو فاسد لعدم قيام الدليل
عليه كذلك واقصى ما يستفاد من الادلة اعتبار العلم به على وجه يحصل العلم باداء مطلوب الشارع به وهو حاصل بما ذكرناه قطعا او من جهة ابهام المنوى
وعدم تعينه عند العامل فلا يكون قصد قبل ارتفاع الابهام للزوم تعين المقصود عنده وهو ايضا ظاهر الفساد لانه ان اريد به تعينه في الجملة ولو بوجه
ما فهو حاصل في المقام قطعا وان اريد تعينه بالكنه لتميز حقيقة الفعل على وجه التفصيل فهو مما لا دليل عليه وقد ورد في المقام ان ذلك مما يجوز عند
عدم التمكن من الاستعلام وقيام الضرورة فيصح من جهة التقرب بمجموع امور مشتملة على المطلوب بتحصيل اليقين بالفراغ انما يصح بعد عجز المكلف
عن التميز وانحصار امره في ذلك كما في الصلوة في الثوبين المشتبهين والى الجوانب الاربع عند اشتباه القبلة ولا يجوز ذلك مع امكان تعيين الجهة
او تميز الطاهر من النجس قطعا وبذلك يظهر انه انما ينوى التقرب في المقام بخصوص ما تعلق به الامر الحاصل في ضمن المجموع مثلا ينوى التقرب بالصوم
المامور به شرعا الحاصل في ضمن التروك الخمسين ولا ينوى التقرب بمجموع التروك الخمسين حتى يندرج في البدعة ولا مانع من عدم تعين الاجزاء
وتميزها عنده كلا او بعضا اذ لا دليل على لزوم تعينها بعد قصد الفعل المعين في الشرع المعلوم حصوله بذلك والحاصل ان تصور الفعل بوجه
ما وتعينها كذلك كاف في قصده ونيته والعلم بحصوله في ضمن تلك الجملة كاف في ادائه وتفريغ الذمة منه فلا بدعة من جهة النية حيث لم ينو التقرب الا
بنفس المامور به ولا محذور في ادائه في ضمن الجملة لحصول العلم بالاتيان به بذلك من غير لزوم مفسدة غاية الامر عدم تعين الاجزاء على وجه التفصيل
ولا مانع منه لا باعث في اعتباره في اداء المامور به وهذا بخلاف الصلوة في الثوبين المشتبهين ونحوها لقصده هناك التقرب بما ليس بمقرب في الواقع
فان قلت انه ان كان الداعي له على التلبس بجميع تلك الافعال هو القربة فقد نوى التقرب بما ليس بمقرب ونحوه مما يعلم انه يندرج في المقرب فيندرج
في البدعة الا انك القصد ودة لتوقف الواجب عليه وان لم يكن الداعي على بعضها القربة لم يمكن الحكم بالصحة لاحتمال اندراجه في المطلوب فلا يحصل
التقرب بالمجموع مع ايقاع بعضه لا على وجه القربة قلنا ان قصد التقرب بالفعل الشرعي اجمالا كالصوم والصلوة مثلا مع العلم بحصول مصداقه
بالفعل المفروض كاف في اداء المامور به على وجه القربة وان لم ينو التقرب بالمجموع وهو مستتمه فعلا او حكما حين الاتيان بتلك الاجزاء ولا يعتبر فيه التقرب
بخصوص كل من الاجزاء بل لا بد من مقارنتها لتلك النية فعلا او حكما وهو حاصل في المقام نعم لو نوى الاتيان بها على انها اجزاء للفعل المطلوب كان ذلك
بدعة لكنه غير معتبر في الاتيان بالعبادة واعتبار نية الجزئية في الجملة فالاتيان بكل منها من جهة احتمال اندراجه في المطلوب كاف في ذلك من غير ان يشوبه
شائبة البدعة رابعها ان يدور الواجب بين فعلين او افعال عديدة فلا بد له من تكرار العمل حتى يحصل له اليقين بالفراغ كان يدور الامر بين كون
بعض الافعال جزءا منه او شرطا او مانعا فلا يحصل له اليقين الا بالتكرار وح فلا يصح له الاخذ بالاحتياط مع امكان الاستعلام اذ قصد التقرب
لمنجز المتقرب من باب الاحتياط انما يتم عند الضرورة وعدم التمكن من الوصول الى الواقع نعم يصح ذلك في الصورة السابقة حيث يعلم
كون التكرار محلا للاحتياط بخلاف هذه الصورة هذا بالنسبة الى العبادات المتوقفة على قصد القربة واما بالنسبة الى غيرها من ساير الواجبات مما يمكن
احراز الواقع فيها بالتكرار فلا اشكال مع عدم قيام احتمال التحريم وكذا الحال بالنسبة الى المعاملات فلا مانع من تكرار العقود والايقاعات عند
الشك في صحة كل منها والعلم بحصول الصحيح في جملتها وكذا الحال في الصور المتعلقة بها من غير اشكال في الجميع وقد يستشكل في قصد الانشاء في المقام
مع التردد في حصول المنشأ بكل من الصيغ ويدفعه ما عرفت من الفرق بين حصول ذلك في حكم الشرع وايقاع مدلول اللفظ ولا ريب في حصول الثاني
بمجرد قصد الانشاء بالصيغة سواء ترتب عليه الاول او لا وهو الذى يقصد بانشاء العقود والايقاعات واما الاول فلا ربط له بالانشاء وانما هو
حكم شرعي متفرع عليه على فرض استجماعه لشرائط … هذا وان لم يمكن احراز الواقع بمراعات الاحتياط على احد الوجوه المذكورة واتى بالفعل مترددا في صحتها
فان كان من العبادات كان فاسدا لعدم امكان قصد التقرب بالفعل والاتيان به على وجه الامتثال مع التردد في كونه مطلوبا للامر اجماعا عندنا ولو من
باب الاحتياط بل يكون الاتيان به كذلك بدعة محرمة لا يجامع كونه واجبا مطلوبا في الشريعة ولو فرض مصادفة العمل للواقع فانها مصادفة صورية والا فبعد
تحقق القربة لا يعقل مصادفة العمل للواقع لوضوح كونها شرطا ماخوذا في صحة العبادة اذا كان المكلف على رضا بذلك واما اذا كان جاهلا مترددا في
امكان حصول القربة مع الاحتمال لتوهمه جواز التقرب من جهة احتمال كونه كذلك مطلوبا للمولى محصلا لرضاه على نحو ما ذكروه في بيان التسامح في ادلة

كذا في الاصل ولعل الاظهر الجزئية

السنن فقد

السنن فاعتقد صحة التقرب في المقام وان لم يكن كك قوي القول بصحته مع المطابقة للواقع لعين ما مر فما ذكرناه من عدم امكان قصد التقرب في مثله انما هو بالنسبة الى العارف المتفطن لذلك واما غيره فيمكن صدور القصد المذكور من جهة غفلته عما ذكر ح فلا مانع من صحة عمله فما ذكره بعض الافاضل من عدم امكان قصد التقرب مع التقصير في الاستعلام والتردد في المطابقة ليس على اطلاقه هذا في العبادات واما في غيرها من الواجبات فلا اشكال في حصولها بمجرد المطابقة للواقع دون ما اذا لم يطابقها اذ المناط هناك حصول نفس العمل وعدمه وكذا الحال في المعاملات فلا اشكال اذن في فسادها مع عدم المطابقة وصحتها مع استجماعها للشرائط ولو وقعت في حال التردد في صحتها نظرا الى حصول المقتضي وانتفاء المانع وقد عرفت عدم منافاة التردد لقصد الانشاء الا انه لا يمكن اجراء احكام الصحة عليها ولا الفساد الا بعد الرجوع الى الفقيه ولا يجوز له البناء على استصحاب عدم ترتب الاثار اذ لا حجية فيه في المقام بالنسبة الى العوام فظهر من ذلك عدم جواز التصرف في المبيع والثمن ح من البايع او المشتري قبل الرجوع بل لا بد من الرجوع الى الفقيه ثم التصرف على حسب ما يفتيه ثم ان جميع ما ذكرناه انما هو في الجاهل بالحكم واما الجاهل بالموضوع فان كان جهله متفرعا عن الجهل بالحكم سواء كان جهلا باصل الحكم كما اذا تصرف في المبيع او الثمن معتقدا لتملكه مع انتفائه بحسب الواقع وجهله بالحال او كان جاهلا بالطريق المقرر كما اذا شهد عنده عدلان بنجاسة الثوب فلبسه في الصلوة بجهله بكونه طريقا في الشرع الى ثبوت الحكم فالحكم فيه هو ما ذكر من التفصيل في جاهل الحكم فلو كان الفساد متفرعا على التحريم لم يحكم به في محل يحكم فيه بنفي التكليف ولا جرى عليه تلك الصورة حكمها الوضعي من الصحة والفساد و يمكن ان يقال بالصحة فيما اذا كان جاهلا محضا بالطريق واتفق تخلف ذلك الطريق عن الواقع فكان العمل مصادفا لما هو الواقع كما اذا شهد عنده عدلان بنجاسة الثوب وكان جاهلا كك باعتبار قولهما في الشرع فلبسه في الصلوة ثم تبين سهوهما لم يبعد القول بالصحة وان كان مخالفا للطريق المقرر وكذا الحال في نظايره لانتفاء التكليف عنه مع الغفلة ومصادفة العمل للواقع كما انه لو كان بالعكس كان عليه الاعادة والقضاء لو فرض ثبوته مع فوات الاداء الا ما قام الدليل على خلافه او كان الفساد فيه ناشيا عن التحريم وان كان جهله بالموضوع من غير جهة الجهل بالحكم فان كان غافلا بالمرة فلا تكليف بالنسبة اليه قطعا ولا اثم عليه لكن لا يتم ذلك في صحة العمل لكونه حكما وضعيا الا فيما ترتب الفساد فيه على التحريم كالصلوة في المكان والثوب المغصوبين بخلاف الصلوة في جلد ما لا يؤكل لحمه او شعره ونحوهما وان كان مترددا كان عليه الاخذ بالطريق المقرر شرعا في تعيين ذلك الموضوع ويتفرع عليه الاحكام على طبق ذلك ومع تخلف الطريق عن الواقع كان عليه مدار الاثم وعدمه دون الواقع ويدور الحكم بالصحة او الفساد مدار الواقع بالنسبة الى غير العبادات وكذا فيها بالنسبة الى الحكم بالفساد ولو انكشف الموافقة لم يحكم فيها بالصحة من جهة النهي نعم ما تفرع فيه الفساد على العصيان لم يحكم به مع انتفائه ولو لم يكن هناك طريق معين للتعيين وامكن الاحتياط تعين عليه ذلك كالصلوة في الثوبين المشتبهين والى الجهات الاربع ان اتى بواحد منها فانكشف موافقتها للواقع سقط عنه الاتيان بالباقي وتبين صحة ما اتى به لموافقته لما امر به القاضي باجزائه فلا حاجة الى الاعادة وقد يتوهم ان ما اتى به بعض ما امر به فلا يقضي بالبراءة وقد سقط عنه ذلك التكليف بعد العلم بالتعيين فيرجع الى ما كلف به اولا من الصلوة الواقعة في ثوب معلوم الطهارة اذ الجهة المعينة للعلم بحصول الاشتغال وعدم اداء المكلف به وهو غلط اذ كونه مكلفا بتكرار العمل ليس تكليفا واقعيا لوضوح كون الصلوة الواجبة متحدة وانما وجوب ذلك من جهة المقدمة العلمية وتحصيل اليقين بتفريغ الذمة فاذا تيقن بعد الاتيان بالفعل باداء الواجب على ما هو عليه حصل له العلم فقد حصل له ما هو المطلوب من التكرار وسقط التكليف وسقط عنه فعل الواجب لادائه مستجمعا لشرائطه وكون ما اداه بعضا من المكلف به ظاهرا نظرا الى الجهة المذكورة لا يقضي بعدم تفريغ ذمته بعد القطع باداء الواجب هذا ما يتنوع في النظر في اعمال الجاهل الذي لم ياخذ الاحكام او الموضوعات على الوجه المقرر في الشريعة وللقوم في مسئلة عبادات الجاهل اقوال عديدة احدها ما حكي الشهرة عليه بين الاصحاب وهو الحكم بفساد عباداته مطلقا سواء اتفقت مطابقته للواقع اولا وسواء كان قاصرا عن معرفة الاحكام او مقصرا في معرفتها ثانيها الحكم بالصحة مع المطابقة الاتفاقية سواء كان مقصرا في استعلام الاحكام او قاصرا او غافلا عنه وهو مختار المحقق الاردبيلي ثالثها ان المسئلة ان كانت من ضروريات الدين او المذهب او الاجماعيات وخالف فيها الواقع كانت فاسدة وان لم تكن كك كانت صحيحة سواء كان قاصرا او مقصرا وافق الواقع او خالفه وهو الذي ذهب اليه الفاضل النراقي على ما يظهر من كلامه في منبع الحيوة وشرحه على تهذيب الحديث رابعها صحة عبادة من لم يتنبه لحال قصدها لغفلته وزعم صحتها من جهة جهالته سواء طابقت الواقع او خالفته ولو كانت المخالفة في المسائل الضرورية وفساد ما ياتي به بعد التفطن لوجوب الاستعلام وتقصيره فيه سواء طابقت الواقع صورة او خالفته هذا كله في العبادات الواقعة منه واما بالنسبة الى المعاملات الصادرة عنه فالظاهر عدم التامل في صحتها مع الموافقة وفسادها مع عدمها حسبما قررنا ولم يعلم من هؤلاء خلاف في ذلك حجة القول الاول بعد الاعتضاد بالشهرة المدعاة والاحتياط في الدين امران احدهما الاصل فان اقصى ما دل الدليل على حجيته وحصول البراءة به هو ظن المجتهد بالنسبة اليه والى من ياخذ عنه واما ظن غيره ممن لم يبلغ درجة الاجتهاد ولم ياخذ الاحكام عن الادلة الشرعية فلا دليل على حجية قوله بالنسبة اليه والى من ياخذ عنه ولو كان من الجهال الغافلين اذ اقصى ما يقتضيه الغفلة سقوط الاثم لا صحة العبادة فان قلت ان ذلك ان تم فانما يتم بالنسبة الى الظن الحاصل من ذلك او ما دون الظن واما اذا كان قاطعا بذلك متيقنا به فلا مجال للريب في حجيته عليه اذ لا يمكن ان يطلب من المكلف ما فوق اليقين فاذا كان مكلفا بالاخذ على مقتضى يقينه مامورا بالعمل به مؤديا له على الوجه المذكور كان قضية الامر الاجزاء قلت لا ريب ان اليقين الحاصل له ليس من الطرق المفيدة للعلم وانما حصل له ذلك من جهة الجهل والغفلة وقلة الادراك وعدم الفطنة واليقين الحاصل على الوجه المذكور ليس طريقا موصلا الى الواقع وان كان قاضيا بسقوط تكليفه بالواقع بحسب حاله لاستحالة تكليف الغافل فغاية الامر ان يكون ذلك عذرا له ما دامت الجهالة باقية واما بعد انكشاف الخلاف والعلم بعدم كون ما اخذ به طريقا شرعيا فلا يصح الحكم بمقتضاه والحاصل ان مجرد حصول اليقين

ولو من الطرق الفاسدة مما لا يمكن تحصيل العلم بل الظن منه بحسب الواقع ليس طريقا الى الواقع عقلا فان اصابة الحق في مثله انما يكون على وجه
الاتفاق ومثل ذلك لا يمكن ان يكون طريقا اليه نعم لو قام في الشريعة على كونه طريقا اليه كان طريقا شرعيا الى ذلك وفي الحقيقة يكون ح طريقا عقليا
الى حكم الشرع به لا يمكن الانفكاك بينهما بعد جعله وتقريره بحجية اليقين بالشيء من دون ان يكون مستندا الى برهان على ليس طريقا عقليا الى الوصول
الى الشيء ولم يقم دليل شرعي ايضا على كونه طريقا كيف ولو كان طريقا اليه لزم تصويب كثير من اهل الاديان الباطلة والشرايع الفاسدة لحصول اليقين لكثير
من اربابها من الطرق الفاسدة فغاية الامر ان يكون اليقين الحاصل من غير الطريق عذرا لصاحبه مع عدم اصابته وعدم تقصيره في تحصيل الحق واين ذلك
من كونه مكلفا به مطلوبا منه العمل به ولو سلم كون مجرد اليقين من اي وجه حصل طريقا موصلا الى المكلف به فغاية ما يقتضيه ذلك اداء الواجب ما دام
باقيا واما بعد انكشاف الخلاف فلا وجه للحكم على مقتضاه فان قضية كونه طريقا ان يكون ذلك مكلفا به من حيث ادائه الى الواقع لا من حيث ذاته وان لم يوافق
الواقع فلا يتم ذلك مع انكشاف المخالفة ثانيهما الاخبار الامرة بتعلم الاحكام والتفقه في الدين والرجوع الى العلماء الدالة على توقف العمل على العلم
انا لنقطع بان العامل على غير بصيرة كالسائر على غير الطريق لا يزيده كثرة السير الا بعدا ونحو ذلك مما ورد في الروايات فيكون عبادات الجاهل المفروض
فاسدة من جهة انتفاء الشرط المذكور فلو فرض ادائه عين ما هو الواقع على سبيل الاتفاق لم يكن مؤديا له على ما هو عليه عند الشرع لانتفاء الشرط المذكور
اعني العلم بالاحكام بالرجوع الى الادلة الشرعية او الرجوع الى الثقات من العلماء والاخذ بها فانه ايضا من شرايط صحة العبادة كما يستفاد من تلك الادلة
وارد على الاول ان ما ذكر انما يتم في المتشرع العارف المتفطن لذلك الذي لم يقصر فهمه عن ادراك ما ذكر ولا ريب في كونه مكلفا بالاخذ عن الطرق المقررة
ومنعه عن الرجوع الى غيرها من الطرق المذكورة واما الغافل القاصر عن ادراك ذلك لعدم غاية مبلغ فهمه ان ما يعلمه ابواه ومعلمه هو الحق الصريح الذي
لا يحتمل الخلاف ولا يختلج بباله الريب في ذلك فلا يعقل القول بكونه مكلفا مع ما ذكر بالرجوع الى المجتهد الجامع لشرايط الافتاء وكيف يمكن القول بتكليفه
بما يزيد على مرتبة فهمه وليس ذلك الا من قبيل التكليف بما لا يطاق ونحو ذلك يجاب عن الثاني فان تلك الاوامر الواردة كلها خطابات شرعية متعلقة بمن
يفهم ذلك ويتفطن بها ويطلع عليها واما الجاهلون بها الغافلون عنها بالمرة ممن لا يتفطن لا زيد مما وصل اليه من جهة ابيه وامه ومن بمنزلتهما ولا
يحتمل ان يكون تكليفه بما عدا ذلك فلا وكيف يعقل القول بتكليفهم بذلك وتوجه تلك الخطابات اليهم مع وضوح بطلان تكليف الغافل وتكليف ما لا
يطاق فلا يتم الحكم بالبطلان مط والجواب عنه ان ما ذكر من لزوم التكليف بالغافلين ولا يقتضي ذلك تكليفهم بالاخذ بقول ابائهم وامهاتهم فان ذلك
ايضا مما لا دليل عليه وكونهم مكلفين بالاباطيل والاعمال الفاسدة التي قد وردوها لهم مما لم يقم عليه اجماع ولا ضرورة فغاية الامر ان يكونوا معذورين في ترك
التكاليف الشرعية واما تكليفهم بتلك الاعمال المخالفة للشريعة ليقوم تلك الاعمال مقام الواقع فيكون تكليفا واقعيا ثانويا على نحو فتاوى المجتهد
عند عدم اصابته فيحصل بها التقرب المطلوب بحصوله فيحكم بحصول البراءة من التكاليف الواقعية من جهة الاتيان بها حتى انه لو علم بالحال في الوقت او
خارجه سقط عنه تداركها فانما يقضى به الوجه المذكور اصلا وقضية الاصل كما عرفت عدم حصول الفراغ من جهة الاتيان بها وسقوط التكليف من
جهة المعذورية لا يقضي بحصول البراءة بالمرة حتى انه لو انكشف له الحال في الوقت وخارجه لم يلزمه تداركه على ان وجوب قضائه عند فواته وكذا الاتيان
بما يعتقده مما امر به لا يقوم مقام الواقع لما عرفت من انتفاء التكليف به فدفع الاحتجاج المذكور بذلك تعالى لا وجه له جف قلمه الشريف وبالبنا امتد
في الليالي والايام شكر الله سعيه وحشره مع سيد الانام ووفقنا الله بفهم كلماته وعلماء الاسلام وانا العبد الذليل اقل الطلاب عملا واكثرهم جرما مهدي

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الاول والاخر والباطن والظاهر والصلوة والسلام على محمد واهل بيته اولي المناقب والمفاخر وبعد فيقول احوج المحتاجين الى عفو ربه الغني
محمد بن محمد علي سقاهما الله كاس الغفران وهداهما بابا من الرضوان ان هذا الكتاب المستطاب الموسوم بهداية المسترشدين المعلق على اصول معالم الدين للفاضل
المحقق الشيخ حسن ابن الشيخ زين الدين رحمهما الله مع الائمة الطاهرين من مصنفات الامام الهمام والمولى الفهامة العالم العامل والفاضل الكامل بحر الفواضل
والفضائل فخر الاواخر والاوائل قدوة المحققين ونخبة المدققين واسوة العلماء الراسخين ورئيس الفقهاء والمجتهدين مخيم اهل الفضل والحجى ومحط
رحال ارباب العلم والنهى قطب رحى المجد الاثيل ومحيط دائرة الفضل الجميل منبع العدل ومنتهى غايات الفضل ملاذ الشيعة وموضح احكام الشريعة كاشف
اسرار الاثار وابن بجدتها ومبدع ابكار الافكار وابو عذرتها الزكي الذكي والنقي التقي والمهذب الصفي والحبر الالمعي مولاي وعمادي وخالي واستادي الشيخ محمد
تقي اسكنه الله فراديس الجنان وافاض على تربته السنية شابيب الرحمة والغفران فلعمري ان هذا الكتاب العزيز لتحفة بل الذهب الابريز والنور الجلي كانه كوكب دري كان بدو
ان الليل الدجى بمثله لقلت بدا من حجرته ذكا من اجل الكتب واعلاها وانفسها واغلاها قد تضمن مطالب شريفة ومباحث لطيفة لم يسبقه بها
احد من علمائنا المدققين من المتقدمين والمتأخرين واشتمل على تنبيهات انيقة واشارات دقيقة خلت عنها كتب السابقين وزبر السالفين احتوى من التحقيقات
الرشيقة والتدقيقات الانيقة ما لم يسمح بها خواطر اولي الافكار العميقة ولم يعثر عليها بصائر ذوي الانظار الدقيقة لله دره صحيفة هدى الورى الى
سبل الهدى ومسالك الرشاد لو شاهده صحف الفضائل فضلها شهدت بتقدمه الاشهاد كالماء صفوا غير ان وداها نارا تذيب جوانح الحساد
ذرفت بامطار الفضائل بعدما شرفت برشحات انامل الاستاد ولعمري انه لحري بان يوضع فوق العينين ويقام مقام النيرين ويناط على
تمام البدر ويعلق على ترائب الحور فجزاه الله عن العلم واهله خيرا واعطاه بكل حرف منه يوم القيمة نورا ثم ان هذا المصنف الشريف والمؤلف
المنيف على ما هو عليه من علو الشان وسمو المحل والمكان قد طرأه الفتور لامرين وتطرق اليه الخلل من وجهين احدهما خلوه عن جملة من المباحث
ونقصان جملة اخرى مما اشتمل عليه من المسائل والتنبيه ان الذي يجري في خيال المستهام طابق مرامه من هذا التاليف وافرغ في قالب التصنيف والترصيف كما
هو الذي يناسب جمعه وترتيبه ونظمه وتهذيبه مجلدان انهى الاول منهما الى اول مسئلة المرة والتكرار وبلغ من الثاني الى مسئلة مفهوم الوصف فبينا يكتب

المسئلة

المسألة المذكورة وهو يومئذ في محروسة اصبهان والطلبة مجتمعون عنده من كل مكان يقتبسون من انوار العلوم الدينية ويرون من رحيق المعاني
اليقينية اذا اشار الدهر الينا بالبنان واصابتنا عين الزمان فاختفى بعد ان كان ظاهراً مشهوراً واصبح لفقد العلم كأن لم يكن شيئاً مذكوراً ثم لما
عثرت له اعلى الله مقامه على اوراق متشتتة ومسودات متفرقة قد كتبها في سالف الزمان من مسألة الابراء الشيء مع علم الابراء بانتفاء شرطها الى مباحث الاجتهاد
فصرفت برهة من الزمان في جمع شتاتها وترتيب متفرقاتها ولم اقتصر على ايراد المسائل التامة بل نقلت من المباحث كل ما وجدت منه جملة وافية بتحقيق مقام
كافية في توضيح مرام وان كان البحث غير تام واسقطت كل مسألة لم اجد منها الا قليلاً لا يروي غليلاً فبلغ المجلد الذي جمعته قريباً من عشرين الف بيت في
مبلغ الكتاب الذي باجمعه ما يقرب من خمسة واربعين الف بيت وكان المصنف قدس سره يقول ان الكتاب لو تم يكون نحواً من ثمانين الف بيت فيكون
الناقص منه اذن نحواً من خمسة وثلثين الف بيت وثانيهما ان اكثر نسخ الكتاب قد كثر فيها التحريف للنساخ وتصحيف الكتاب حتى كاد ان لا ينتفع بالنسخ المذكورة
لاجلها ويحصل المباينة الكلية بين الفروع واصلها ولا سيما المجلد الثالث فقد كان اسوء حالاً واشد اختلالاً من المجلدين الاولين بل لم يوجد منه
نسخة صحيحة في البين وعلى ذلك جرت النسخ المطبوعة وان كانت اصح من جملة من النسخ المكتوبة فاضحت نسخ هذا الكتاب المستطاب الذي قرت به
عيون اولي الالباب غير صالحة لكامل الانتفاع ولا مقبولة لدى الطباع اذ كانت لا تشفي العليل ولا تروي الغليل بل لا ينتفع بها الا اقل قليل
لكثرة ما فيها من السقط والتغيير والتبديل فعظم علينا ذلك على الراغبين وضاق به صدور الطالبين وحيث تصدى لتجديد طبعه في هذا الزمان
بعض اهل الصلاح التمس جماعة من الاخوان ان اجيل فيه قلم الاصلاح فلم ار بداً من اسعاف مسئولهم وانجاح مأمولهم فشمرت عن ساق
الجد وبلغت اقصى درجة الجهد واخذت في ملاحظة الكتاب ومطالعته وتصحيحه فمتى عثرت على لفظ غلط او كلام في البين سقط وضعت الصحيح
موضع السقيم واثبت عن الساقط بما يستقيم مكانه عن اصله او شيء كمثله ونبهت على جملة مما كان من هذا الباب
في حواشي الكتاب وهناك مواضع يسيرة ومواقع غير كثيرة ومنها بعض اخبار مروية وعبارات محكية بقيت
على حالها وطويت على اختلالها حيث لم يحضرني النسخ ولم تساعد في الفرصة وربما زاغ البصر واخطأ
النظر فحصل الذهول عن بعض ما يجب ان يغير فان الانسان لم يسلم من الخطأ والنسيان الا
ان ما كان من هذا القبيل قليل ومع ذلك فليس بحيث يخل بالفهم او يوقع الناظر في
الوهم وانا اسأل الله الكريم ان ينفع بتصحيحي كما نفع بتصنيفه وان يكون هذا
اتماماً لتلك النعمة واكمالاً لهاتيك المنة وان يجعله خالصاً لوجهه الكريم
فانه البر الرؤف الرحيم وقد وافق الفراغ عشية يوم الغدير سنة
اثنتين وسبعين بعد الالف والمائتين من الهجرة
النبوية على هاجرها الف الف
سلام وتحية

في حجية المظنة

بسم الله الرحمن الرحيم وبه ثقتي

الحمد لله الذي شرح صدور العلماء العاملين باشراق انوار اليقين وفضلهم على جميع العالمين بما مدحهم في كتابه المبين وذم الجريين على اتباع الظن والتهجين وجزم العمل به في الدين حتى قرنه مع الفواحش والاثم والبغي على المؤمنين فقال وان تقولوا على الله ما لا تعلمون ونبه على وضوح قبحه بقوله اتقولون على الله ما لا تعلمون وكشف عن ظهور حال الفريقين بقوله هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون والصلوة والسلام على من ارسله بالهدى ودين الحق الى العالمين بشيرا ونذيرا وداعيا الى الله تعالى باذنه وسراجا منيرا فجاهد في الله سبحانه حق جهاده وجهد نفسه الشريفة في ارشاد عباده حتى محى من الجاهلية اثارها ورفع للحنيفية منارها واطلع شموسها واقمارها ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة ولا يبقى للناس على الله تعالى حجة وذلك بعد ان اكمل الدين واتم النعمة على العالمين بنصب الائمة الهادين والحجج المعصومين واحدا بعد واحد الى يوم الدين فازاح بهم العلة في التكليف وسوى في ذلك بين القوي والضعيف ولئن قضت الحكمة البالغة اختفاء منهم المهدي عجل الله فرجه بالاحتجاب لكان كالشمس اذا سترها السحاب فلم تزل ولا تزال انواره مشرقة على قلوب العارفين وعلومه وآدابه منبثة في صدور العالمين فهم ينفون عن هذا الدين تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين ولولا ذلك لم يعرف الحق من الباطل ولا تميز الامر على اللبيب العاقل فصلوات الله وسلامه عليهم اجمعين ولعنة الله على منكريهم وشانئيهم ومخالفيهم الى يوم الدين **اما بعد** فيقول العبد الفقير الى الله الاخص على الاطلاق الخاسر الفاني محمد باقر اصلح الله سبحانه امر دارية وغفر له ولوالديه وعامله بفضله واحسانه واذاقه حلاوة عفوه وغفرانه اني لما رأيت الرسالة الشريفة بل الجوهرة النفيسة التي ادرجت في كتاب هداية المسترشدين في شرح اصول معالم الدين التي صنفها ومن بها والدي الامام عمدة الاسلام فقيه اهل البيت عليهم السلام مشكوة مصابيح الظلام ومربي الفضلاء الكرام بل استاذ العلماء الاعلام وفخر الفقهاء العظام كشاف غوامض عويصات العلوم بفهمه الثاقب وحلال مشكلاتها بفكره الصائب محيي مدارس من مضى من المرسلين ومحقق حقايق الشرع طود العلم الشريف عضد الدين الحنيف مالك ازمة التصنيف في تأليفه الذي جمع من انواع الفنون ما انعقد عليه الاجماع وتفرد باحراز فضائل فهر النواظر ولا سماء فما من قرأ الا وله فيه القدح المعلى والمورد العذب المحلى ان قال لم يدع قولا لقائل او طال لم يأت غيره بطائل او صنف في شتات الفنون كالدر المكنون واما جلس معيدا في حلقة نادية جثت بين يديه طلاب فوائده وابادية ملأت اصداف الاسماع من درره الفاخرة وبهر الابصار والبصائر بمحاسن مفاخره فهو علامة البشر ومجدد المذهب في القرن الثالث عشر قدس الله تعالى نفسه الزكية وافاض على تربته المراحم الرحمانية ورفع مقامه في بحبوحة جنته وجمع بينه وبين ائمته وجدتها مشتملة على تحقيقات فائقة تفرد بها عن السابقين وتدقيقات رائقة لم يسبقه اليها احد من الاولين والاخرين فقد علا بها في ابطال القول بالظن المطلق واثبات المذهب الحق كشف فيها عن مشكلات هذه المسئلة نقابها وذلل صعابها وملأ وطابها وحل المعقول عقالها واوضح سبيلها فالها فعوائدها في سماء الافادة نجوم وللشكوك والشبهات رجوم غير انها قد استصعبت على علماء هذا العصر حتى اختفت عليهم دقايقها والتوت عنهم حقايقها فجعلوها غرضا لسهام النقض والابرام ولعمري ذلك الا من ذلك لانها قد حيث جل الامر بهذه المثابة مع كون المسئلة من اعظم المسائل التي تعم بها البلية وتشتد اليها الحاجة بل يبتني عليها اساس استنباط الاحكام الشرعية رأيت ان اكتب عليها شرحا وافيا بايضاح مبهماتها كافيا في بيان مشكلاتها متكفلا بدفع الشكوك والشبهات عنها وتنقيح مطالبها وتهذيب مقاصدها فانها انا ابتدئ كف السؤال الى من لا يخيب لديه الآمال ان يعصمني من الخطاء والزلل في المقال بل في كل حال وان يجعله خالصا لوجهه الكريم موجبا لثوابه الجسيم وذا انا اذكر جميع ما افاده في هذه المسئلة على الترتيب وما توفيقي الا بالله عليه توكلت واليه انيب **قال** وجيه لما انتهى نعمة الله بعفوه ثم ان الادلة عندنا منحصرة في الكتاب والسنة والاجماع ودليل العقل **اقول** هذا هو المعروف بل المتفق عليه بين علمائنا غير ان شرذمة من متأخري الفرقة الاخبارية حصروا الحجة في السنة وانكروا التعويل على الثلاثة الباقية واطلقوا القول بحجية الاخبار المروية في الكتب المعتبرة وهو بالاعراض عنه اجدر اذ فساده ظاهر للوجدان غني عن البيان وقد اشبعنا القول في ابطال الحصر الاول كالاطلاق الثاني في مواضعهما وانعقد الاجماع سابقا ولاحقا على خلافهما وقد ذكر جماعة من افاضل المتأخرين في وجه الحصر في الاربعة ان الدليل على الحكم الشرعي اما وحي او لا والاول اما نوع تقطه معجز او لا الاول الكتاب والثاني السنة وغير الوحي اما كاشف عن تحقق وحي او لا الاول الاجماع والثاني دليل العقل وفيه اولا ان الملازمة على السنة التي هي قول المعصوم وفعله وتقريره خروج عن معناها المعروف الا ان يريد كشفه عن الوحي فيشمل الاجماع ايضا على ما ذكره او يريد اختصاص السنة بالحديث القدسي فيخرج عن معناها المعروف على انه يخرج معظم الادلة وهي السنة عن الحصر المذكور وثانيا ان العقل القاطع ايضا كاشف عن تحقق الوحي او ورود جميع الاحكام في الشريعة وامتناع الفرق بين العقل والشرع نظرا الى تحقق الملازمة بين الحكمين والا لم يكن من ادلة الشرع فلم يحصل التفرقة بين الاجماع والعقل بما ذكره اذ لا يخرج في من العقل القاطع وثالثا ان معظم الادلة عندنا هو الاخبار المأثورة والقطعي منها انما يكشف عن السنة وان اطلقت عليه توسعا فينبغي ان يندرج على ما ذكره في الاجماع فهو كما ترى والاحاد منها خارجة عن الحصر المذكور اذ لا يكون مدلولها وحيا وانما ثبت التعبد بالعمل بها ورابعا ان من الادلة فعل المعصوم وتقريره وهما ليسا من الالفاظ فلا يندرج في شيء من قسميها انما يندرج في الكاشف عن الوحي فلا يختص بالاجماع وقد يجاب عن الاول بانه لا فرق بين السنة والكتاب في كونهما من الوحي لاشتراكهما في الصدور عن المعصوم الذي لا ينطق عن الهوى بل كلما يعمل عليه ان هو الا وحي يوحى انما الصادر عنه مطابق للوحي الذي انزل عليه غايتهما في الباب ان موافقة الكتاب والحديث القدسي له من حيث اللفظ وموافقة السنة من حيث المعنى فاطلاق الوحي على مطلق الصادر عن [illegible] عليه السلام توسعا وعن الثاني بان الكشف عن الوحي ملحوظ في معنى الاجماع عندنا فهو انما يعتبر من حيث دلالته على الوحي بطريق التضمن والالتزام بل هو ما [illegible] الوحي مستند اليه بخلاف دليل العقل وان ثبت المطابقة بينه وبين الوحي من باب الملازمة لثبوته بدليل من خارج بل وان كان هو المناط في حجيته والعمل عليه لا انه مأخوذ من الوحي والكشف عنه ملحوظ في مفهومه ففرق بين الدلالة على الوحي بنفسه والمطابقة له بدليل خارج وهذا القدر هو المقصود من التفرقة بينهما في الكلام المذكور فيعم الاجماع على ظهور الكتاب

كالفعل

ما اشتمل عليها يا من حكم الوحي نظرا الى ما دل على كونه حجة بالنظر من مذهبهم انه لا يلزم وجود الحكم في جميع الوقايع بطريق الوحي في الواقع فلا يلزم كشفه عن الوحي عند
اصلا وحينئذ بان الحجة بحسب الاصل انما هو السنة الواقعية لا انها قد تثبت بما يوجب العلم كالمتواتر والمحفوف بالقرائن وقد تثبت بالطرق المعتبرة في الشرع كا
الفاظ الكتاب والسنة في الاصل انما تعتبر بحسب المراد الواقعي غير انه قد يثبت بما يوجب القطع به وقد يثبت بما يوجب الظن به وقد يثبت بالطرق المعتبرة وانما يرجع
الامر في ثبوت شيء من تلك الطرق في المقامين ايضا الى احد الادلة الاربعة المذكورة وذلك لا يوجب جعلها وافرادها بالذكر وحينئذ فالمثبت للسنة غير السنة وانما يندرج
في القسم الكاشف عن السنة فلا يختص بالاجماع لانهم انما توسعوا في اطلاق السنة على الاخبار المروية لخروجها عن القسم المذكور فهو ادون توسع في توسع لا بطريق
سبك المجاز عن المجاز لاطلاق الوحي على السنة والسنة على الاخبار المأثورة وعن الرابع بان الفعل والتقرير وان لم يندرجا في الالفاظ الا انهما من حيث وروده
في الاخبار المأثورة وعن الرابع بان الفعل والتقرير وان لم يندرجا في الالفاظ الا انهما من جملة الالفاظ وبيان ان الموجود في ايدي الاصحاب ليس الا هذه الاخبار
الحاكية عن السنة وانما المقصود من الادلة في المقام الامور الموجودة التي يرجع اليها بالفعل ويكون بذلك مرتبة التوسع المذكور على انه لم يشترط في الوحي كونه
من جنس الالفاظ انما هو من القسمة المذكورة انه حيث يكون لفظا ينقسم الى القسمين المذكورين انما شرط في الاول منهما ان يكون لفظه معجزا لان الخبر قد
يكون معجزا من حيث معناه فلا يعتبر مثله وقد يقال ان الدليل اما ان يكون نقليا او لا والاول اما ان يكون نوع لفظه معجزا او لا الاول الكتاب والثاني الاخبار
والثاني اما ان يكون كاشفا عن الدليل النقلي او لا الاول الاجماع القولي والعملي والثاني حكم العقل وقد يقال الدليل اما وحي او لا والاول اما ان يكون من
جنس ما يتلى او من غيره الاول الكتاب والثاني الحديث القدسي وغير الوحي اما ان يكون كاشفا عن تحققه او لا والثاني دليل العقل والاول اما ان يكون كاشفا
عن تحققه من جنس الخبر او الفتوى الاول السنة والثاني الاجماع او يقال ان الدليل على الحكم الشرعي الذي هو خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين من حيث
بحسب الواقع في الصادر عن الله سبحانه او الصادر عن احد المعصومين عليهم السلام والكاشف عن احدهما اعني الدال عليه المطابق المستلزم له بدليل
من خارج فالاول الكتاب والحديث القدسي والثاني السنة الواقعية والثالث ان كان من جنس الخبر فحديث او الفتوى فاجماع او العمل فسيرة والرابع حكم العقل
وانت خبير بان الحصر المذكور في الاخيرين على كل من الوجوه المذكورة محل منع بل قد يقال ان حصر الادلة في الاربعة من اصله ليس على ما ينبغي وذلك لانه ان اريد
من حصر الادلة في الاربعة المذكورة ان اصولها وامهاتها التي لا يرجع بعضها الى بعض محصورة فيما ذكر ففيه ان هذه الاربعة ايضا يرجع بعضها الى بعض الا ترى
انهم انما احتجوا على حجية الكتاب بالاجماع والاخبار وعلى حجية الاخبار بالكتاب والاجماع وبعض الاخبار المتواترة وعلى حجية الاجماع بالكتاب والسنة والعقل كان
الاصل في الجميع هو العقل وان استدلوا على اصل العقل ايضا بالكتاب والسنة الا انه في نفسه مستغن عن ذلك لانتهاء جميع الادلة الى ادراك العقل فلو توقف على
احدها لزم الدور وانما احتاجوا في حجية العقل الى اثبات الملازمة بين الحكمين من حيث ان المقصود من ذلك اثبات الحكم الشرعي به وهو موقوف على ثبوت
الملازمة فكان الصواب ان يحصر الدليل في العقل لرجوع الجميع اليه والاصل في الاجماع هو السنة لكشفه عنها والكاشف هو العقل على طريقة اللطف العقلي
او النقل ان استند فيه الى الاخبار او العادة على طريقة الحدس وان اريد حصر مطلق الادلة فيما ذكر توجه ان الاستصحاب واصل البراءة والاشتغال واصل العدم
واصل العدم واصل الصحة والظن المطلق عند القائل به والظنون المخصوصة عند غيره وساير الاصول اللفظية والعملية والقواعد الكلية الشرعية والمرجحات
المعتبرة في الادلة المتعارضة كلها حجج شرعية وان كانت ماخوذة من غيرها كما ان بعض الاربعة المذكورة ماخوذ من بعض على حسب ما ذكر فلا وجه لحصر الادلة فيها
ثم ان كثيرا من الاحكام مستفادة من الاستقراء وتنقيح المناط والفحوى والاولوية والعلة المنصوصة وهي القياسات المعول عليها عند الخاصة فكما ان القياس
حيث كان معتبرا عند العامة عدوه دليلا خامسا كانت هي ايضا كذلك نعم فكذا القياسات المعتبرة عندنا ينبغي ان تعد دليلا برأسها وكذا الكاشف عن السنة
ليس منحصرا في الاجماع فان السيرة الفعلية والقرائن العلمية ايضا كاشفة عن الوحي والقواعد الرجالية المعتبرة في تمييز المشتركات واحوال الرواة وتعيين الطبقات
مستندة غالبا الى القرائن والامارات والاستناد الى عدم الدليل في الامور التي تعم بها البلوى وما اشبه ذلك راجع الى الحدس العادي فلا ينحصر في الاجماع
كما ان دلالة الامتناع عن النكير في موارد التقرير على صحة الحكم راجع الى ادراك العقل والجواب ان هذه الادلة الاربعة لها اصول لا يرجع بعضها الى بعض فان مدلول
كل من الكتاب والسنة بحسب المراد الواقعي حجة في نفسه بعد ثبوت الشرع من غير ان يتوقف على اقامة الدليل عليه من غيره وانما الموقوف على الدليل حجية ظواهرهما
المستندة الى الاصول اللفظية والقواعد المقررة في مباحث الالفاظ وحجية المنقول من السنة بطريق الاحاد وكذا الاجماع الكاشف قطعا عن الواقع حجة
مستغن في ذلك عن اقامة الدليل عليه وانما الكلام في طريق كشفه عن ذلك وفي المنقول منه بطريق الاحاد وهكذا العقل المستقل بادراك الحكم من غير توسط
الشرع دليل برأسه غير متفرع على غيره فاصول هذه الادلة امور مستقلة في نفسها لا رجوع لبعضها الى بعض واما ما يرجع الى تلك المباحث المتعلقة بها فهو
رجوع الجميع الى حكم العقل غير ما هو المقصود من دليل العقل الذي عد من الاربعة فان المعدود منها هو العقل المستقل بادراك الحكم من غير توسط النقل فلا
يرجع اليه وان اثبتنا الملازمة بين الحكمين بدليل العقل فان العقل انما يستقل بادراك حكم الشرع ابتداء فلا توقف له على امر زايد ولا توقف ادراكه على ادراك
الملازمة فهو متقدم من حيث ما ادركه لحكم الشرع وغير متوقف على ادراكه فلا سبيل الى ارجاعه الى دليل العقل الزايد ليس وراء ذلك شيء الا الدور او التسلسل واما
ما ذكر من الادلة ونحوها فهي راجعة لا محالة الى احد الادلة الاربعة المذكورة وما لا يرجع الى شيء منها ليس بحجة فان القائل بالظن المطلق انما يستند في قوله الى
ادراك العقل وحكمه والقائل بالظنون المخصوصة انما يرجع فيها الى ادلة مخصوصة راجعة الى ادراك العقل وحكم النقل والاجماع فلا يخرج عنها واما الاصول
العملية فهي معدودة من الادلة العقلية فان استند في اثباتها الى النقل ايضا وعد الاستصحاب من بينها دليلا خامسا براسه كما عن المعارج وغيره
ليس على ما ينبغي واما الفحوى والاولوية ونحوهما من المفاهيم المعتبرة ونحوها مما يفهم من اللفظ فلحقت بالنص لاتحادهما في المدلول تضمنا او التزاما وان تعلقت
بالحكم المدلول عليه بالاجماع او العقل لحقت بهما والسيرة الفعلية راجعة الى الاجماع الكاشف فانهم لا يتفقون على العمل الا بعد الاتفاق على الحكم وهذا دليل
في الامور العامة وترجع الى ادراك العقل وكذا ساير القرائن العلمية واما الوجوه الظنية المعتبرة في الحكم بحجيتها من الرجوع الى غيرها من احد الاربعة المذكورة

لاعتبار عليه اولى منادون ح ان الدليل اما ان يكون عقليا او عاديا او سمعيا من جنس ما يتلى او غيره وهي الاربعة المذكورة فعلى انه ح ينحصر الثاني في المتواتر والمحفوف
بالقرائن العلمية وتراكم الظنون وعدم الدليل في الاحوط العامة والسيرة ونحوها واما الاجماع فهو من الدليل العقلي على طريقة الشيخ والعادي على طريقة المتأخرين
فان العادة هي التي تحيل اتفاق الجمع الكثير على الخطاء في موارده ومن النقلي عند من تمسك في اثباته بالاخبار فتأمل ثم ان المستفاد اشار بقوله عندنا الى
خلاف العامة حيث عدوا القياس وغيره عندهم من جملة الادلة وذلك غير الاربعة والفرق بين حجية القياس المعتبر عندنا ان الثاني مما يستند الى مقام الحجة
على وجه القطع او الظن المعتبر كالفحوى والاولوية والعلة المنصوصة بخلاف القياس المطلق فانه غير معتبر اصلا لكن يبقى فيه شيء وهو ان القوم قد استندوا غيرها
الى نص واجماع او عقل فيرجع الى الادلة الاربعة ولا معنى لعده دليلا خامسا قال شيخنا البهائي في الزبدة بعد ذكر وجه الحصر كما مر قال بعض العامة الوحي اما متلو
وهو الكتاب او لا وهو السنة وغيره وهي ان كان قول الكل فاجماع او مشاركة فرع لاصل في علة فقياس والا فاستدلال والعترة السنة عند اكثرهم وكلام
في الوحي لغير المتلو بل ولا كاشف عنده لزعمهم ان النبي متعبد بالاجتهاد في الاحكام قاتلهم الله انى يؤفكون ولعله لذلك قال الآمدي الدليل الشرعي اما
ان يكون واردا من جهة الرسول ص او لا فان كان الاول فلا يخ اما ان يكون من قبيل ما يتلى وهو الكتاب او لا فان كان من قبيل ما يتلى فهو الكتاب وان كان
من قبيل ما لا يتلى فهو السنة وان لم يكن واردا من جهة الرسول فلا يخ اما ان يشترط فيه عصمة من صدر عنه او لا يشترط فان كان الاول فهو الاجماع وان كان
الثاني فلا يخ اما ان يكون صورته حمل غير معلوم على معلوم او لا يكون كذا فان كان الاول فهو القياس وان كان الثاني فهو الاستدلال قال والاصل فيها
انما هو الكتاب لانه راجع الى قول الله المشرع للاحكام والسنة مخبرة عن قوله تعالى وحكمه ومستند الاجماع واما القياس والاستدلال فحاصله يرجع الى
معقول النص والاجماع فالنص والاجماع اصل القياس والاستدلال فرع تابع لهما انتهى فيلوح ان الدليل عندهم وعند جماعة منهم لا ينحصر فيها كما
كالاستحسان والمصالح المرسلة ومذهب الصحابي وشرع من قبلنا وعدم الدليل والاخذ بالمتيقن واصل الاباحة في المنافع والحرمة في المضار والاستقراء الظني
والاستصحاب وغيرها لكن ظاهر الحصر في كلامهم ادراج الكل في الاستدلال وهو كما ترى ثم انا ان ارجاع الجميع الى الكتاب مما يحسن على مذهبنا معاشر الامامية
عندهم لا على جملة من الاحكام فان الائمة جملة اخرى منها ترجع الى قول الله تعالى وحكمه والباقي لا رجوع له الى قوله سبحانه اصلا ثم الكتاب اصل عندنا الاثنا عشرية الدال
على جميع الاحكام وكونه تبيانا لكل شيء وان اختص الامام عليه السلام بالعلم به دون غيره ثم الثاني ارجاع القياس والاستحسان الى معقول النص والاجماع ايضا
ليس على ما ينبغي كما لا يخفى والامر في هذا الباب سهل قال قدس سره ولنذكر قبل الشروع فيها انها مطالب الاول في بيان الدليل تفسيره وعلى حسب ما ينبو
اقول قد اهمل المصنف ره بيان هذا المطلب لقلة فائدته ولا بأس بالاشارة اليه هنا لما قصده من بيان مفهوم الدليل في اللغة هو الدال والمرشد فهو فعيل
بمعنى الفاعل يقال دله على الطريق دلالة بالفتح وبالكسر وقيل هي مثلث الدال ودلولة بالضم وفي الصحاح انه يطلق على ما فيه ويطلق على من نصب شيئا ليدل على امر
وعلى الذاكر له وعلى نفس ذلك الشيء كالصانع فانه نصب علامة دالة على وجوده والعالم بها فانه ذكر للمستدل بين كونها دليلا عليه ونفس تلك العلامة التي يستدل
بها والاولان راجعان الى المعنى المذكور الا ان الفرق بينهما هو الفرق بين ما بالقوة والفعل وظاهر اللفظ يعطي كونه بمعنى الدال بالفعل فينبغي ان يكون الملائمة
على غيره مجازا وكذا المعنى الثالث يحتمل ان يكون معنى مجازيا وان ذكره جماعة من اهل اللغة في معانيه بل بما قدموه على الاول فقالوا الدليل ما يستدل به
الدال كما في الصحاح والجمع لجريان العادة بضم المعاني المجازية الى الحقائق والا فليست الدلالة ثمة بتلك العلامة على جهة الحقيقة وانما الحاصل هناك معنى
القوة والشأنية ولذا نسب جماعة من الاصوليين الى اصطلاحهم واصطلاح الفقهاء ما يدل على مغايرة المعنى المصطلح عليه للمعنى اللغوي الا ان يقال ان المغايرة
بين المعنيين بالعموم والخصوص باعتبار اختصاص المعنى فيه عندهم والا فتخصيص المعنى المذكور باصطلاح الفقهاء والاصوليين مع قطع النظر عن ذلك غير ظاهر
لتبادره في عرف سائر ارباب الفنون ايضا وشيوع استعماله في ذلك في العرف العام فيمكن كونه من المجاز المشهور او بلوغه من كثرة الاستعمال حد الحقيقة وكيف كان
فقد ذكروا في تعريفه حدودا نسبوا بعضها الى اصطلاح الاصحاب وبعضها الى اصطلاح علماء الميزان منها ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري ذكره
جماعة من الاصوليين ويبدلون بقولهم الى العلم بمطلوب خبري ذكره العلامة في النهاية وشيخنا البهائي وغيرها وعزي الآمدي في الاحكام بذلك بين عرفي
الفقهاء والاصولي فزعم ان الاول انما هو بالنظر الى اصطلاح الفقهاء حيث انه عام للقاطع والظني بخلاف الثاني فانه انما يعتبر بالنظر الى اصطلاح عرف الاصوليين
لمقابلتهم له بالامارة التي يتوصل بها الى الظن بمطلوب خبري وفيه نظر لعدم شمول الدليل للامارة في شيء من العرفين كما يدل عليه ما ذكروه في تعريفها لكن
لاخذ العلم منه وهو الذي يقتضيه النظر في الملائمة لهم اذ لا يطلق الدليل عندهم الا على ما يثبت الحكم وكما ترى حيث نظر الى استدلال الفقهاء غالبا بالوجوه الظنية
زعم شمول الدليل عندهم للامارة وفيه انهم لا يستدلون بها الا بعد اثبات اعتبارها ولزوم العمل عليها فانما يطلق الدليل عليها بهذا الاعتبار فيرجع الى العلم اما
ما يفيد الظن الغير المعتبر فلا يطلق عليه الدليل قطعا ولو اطلق عليه فانما هو من باب التجوز الا ان غرضه من ذلك على فقهاء الجمهور لكنهم ايضا لا يستدلون بذلك
الا بزعم الاكتفاء به على ان الظن اتحاد الحدين في المعنى لعدم صدق التوصل الى العلم بمجرد الظن بل انما هو ظن التوصل او توصل الى الظن وهو ظاهر ان ظاهر الحد
ضعيف العلم في الثاني مستدلا ويمكن التفرقة بين الحدين بشمول الاول لما يفيد الظن المعتبر لامكان التوصل به في الشرع الى المطلوب الغير المعلوم بخلاف الثاني فانه
انما يشمل ما اذا كان العلم الخبري بجواز العمل اما اذا كان نفس الواقع فلا الا ان العلم بجواز العمل لا يوجب العلم بنفس الحكم فهذا هو المراد من الفرق بين العرفين لان غرض
الفقيه ليس الا العمل بخلاف الاصولي فان المطلوب فيه العلم الا ان الاول يشمل مطلق الامارة وان لم يجز الرجوع اليها في الشرع ومنها تجويز العمل لا يقتضي صدق التوصل
الى الشيء بمجرد الظن به الا انه يجوز العمل مع عدم الظن بل الظن بالعدم ايضا ولو كان بمجرد الظن بالشيء موجبا لصدق التوصل اليه لم يفرق فيه بين جواز العمل وعدمه
على ما عنا يفرق بينهما حيث يكون العمل ماخوذا في الحكم فتأمل وايضا انما المعتبر الامكان في الحد ليدخل الدليل المغفول عنه دليل في الواقع كما يشير اليه تعريف الدليل
ايضا واحترزوا بالصحيح عن النظر الفاسد ليخرج الدليل الباطل فانه يمكن التوصل بفاسد النظر فيه الى المطلوب ان المراد بالتوصل اليه تحصيل العلم به فيمكن حصوله
منه الا انه يحتاج ليلا انما يحصل شبهة تشابه الدليل واشباهه ولا يتم الاحتراز عنه بتقييد العلم بنا على اعتبار المطابقة للواقع في مفهومه الا ان

ومطابقته

ومطابقة المدلول للواقع والنظر ترتيب امور ذهنية ليتوصل بها الى العلم وظاهره الاختصاص بالمطلوب الجزئي فيمكن الاستغناء عن القيد الاخير ويمكن الاستغناء
عنه بقيد العلم ايضا لظهوره في التصديق وقيل هو تامل معقول لكسب مجهول وهو اعم من ذلك ويخرج بقيد النظر العلوم الضرورية لعدم تعلق النظر بها قبل
حصول الضرورة فيه ولا مانع من صدق الدليل عليه والمراد بالنظر فيه ما يعم النظر في نفسه وفي احواله وصفاته فيشمل المفرد والمركب لصدق الدليل بحسب اصطلاح
القوم على المفرد وهو الوسط كما في الادلة الاربعة كما يصدق على المركب من المقدمتين كما يقال الدليل على حدوث العالم انه متغير وكل متغير حادث وكذا يقال العالم
دليل على حدوث العالم فيكون ذلك ردا على هذا الاصطلاح واصطلاح المنطقيين لاختصاصه عندهم بالمركب وقد يقال الظاهر انه لا يتحقق النظر في نفسه وانما
يتحقق في مجموع المقدمات التي اذا رتبت ادت الى العلم وحمله على النظر في احواله بعيد احترز وبالقيد الاخير عن القول الشارح فانه للوصول الى العلم التصوري
مع امكان الاستغناء عنه بما عرفت فانه لا يطلق على ذلك لفظ الدليل حقيقة بخلاف لفظ الدلالة فانهم عرفوها بانها كون الشيء بحيث يلزم من العلم به العلم
بشيء اخر فتشمل الدلالات اللفظية مفرداتها ومركباتها مع انه ليس من شانها من حيث كونها دلالات لفظية الافادة تصور مدلولها واصلا ما بال السامع ويكون
العلم الماخوذ في تعريف الدلالة بمعنى مطلق الادراك الشامل للتصور والتصديق هذا بالنسبة الى دلالة اللفظ على نفس المعنى واما بالنظر الى دلالتها على
ارادة اللافظ مدلولها فهو تصديقي لانتقال الذهن من اللفظ الى التصديق بارادة اللافظ ذلك التصديق قطعا او ظنا ولا فرق في ذلك بين المفردات و
المركبات لكون الدلالة للارادة في المقامين تصديقية وينبغي ان يكون المراد بالعلم الماخوذ في تعريفها ما يعم الظن لان دلالة الالفاظ على معانيها ظنية غالبا فيندرج ذلك
اندراج الظن الحاصل من الامارة في الدلالة وهو ممنوع والظهور الفرق بين الظن المعتبر بحسب الشرع او العرف والعادة كالحاصل من الالفاظ والخطابات وغيرها
وانما يندرج الاول في الدلالة نظرا الى ثبوت اعتبارها بخلاف الظن الحاصل من الامارة الغير المعتبرة وح فاما ان يفسر العلم بما يعم الظن المعتبر او يحمل على معنى
القائم لحصول العلم بالمطلوب منه نظرا الى ما دل على اعتباره وعلى كل حال فلا بد من القول باختلاف الاصطلاح في لفظي الدليل والدلالة وان كانا من مادة
واحدة لوضوح ان دلالة الالفاظ على المعاني والنقوش على الالفاظ تصورية غالبا ولو اخذ العلم في تعريفها بالمعنى الاعم من الظن كان وجها اخر للفرق وهنا
وجه ثالث للفرق وهو ان تعريف الدلالة لا يصدق في الامور التصديقية الا على المقدمات المرتبة فلا يشمل المفرد ولا المقدمات الغير المرتبة اذ لا يلزم من العلم بها
العلم بالمطلوب بخلاف تعريف الدليل ويمكن الايراد على التعريف المذكور بوجوه منها ان الامكان بمعنى القوة المقابلة للفعلية فلا يصدق على الدليل بعد حصول
التوصل به الى العلم فعلا مع القطع بانه لا يخرج بذلك عن كونه دليلا كما لا يخرج بذلك عن تعريف الدلالة بل المقدمات المرتبة بالفعل اظهر في اطلاق الدليل
لكثرة الملازمة عليها حقيقة وعدم صحة سلبه عنها بل يختص الدليل بها على بعض الحدود الاتية فكيف يصح اخراجها عنه ويمكن الجواب عنه بان المراد بالامكان
الامكان الذاتي الذي لا ينافي الفعلية لا مجرد القوة المحضة على ان الفعلية بالنسبة الى المستدل لا ينافي بقاء القوة بالنظر الى غيره وفرضا فيصدق الامكان بالمعنى
المذكور في الجملة ومنها ان المقدمات المرتبة بالفعل لو لم يخرج بقيد الامكان لخرجت بقيد النظر فانها انما يتوصل بنفسها لا بالنظر فيها لان النظر في القضايا الثلث
المستجمعة للشرائط الصورية والمادية تحصيل لامر حاصل اذ النظر كما عرفت ترتيب امور ذهنية او تامل امر معقول فبعد حصوله فعلا لا معنى لتحصيله ثانيا فيخرج
جميع الادلة بعد ترتيبها وبيانها عن كونها ادلة ويختص الدليل بالمفرد والمركب من المقدمات التي اذا رتبت ادت الى العلم ويمكن الجواب ايضا بان تحقق فعلية النظر
من واحد لا ينافي بقاء الامكان والقوة بالنسبة الى غير الناظر المرتب او على سبيل الفرض والتقدير فيصدق على تلك القضايا المؤلفة انه يمكن التوصل بالنظر
فيها من غير مؤلفها الى المطلوب ومنها ان الحد بظاهره لا يشمل المفرد مع صدق الدليل عليه في اصطلاحهم وشيوع استعماله فيه عندهم وجوابه ما مر فالظاهر شموله له بلا
اشكال لكن يظهر من بعضهم تخصيص الدليل بالمفرد الذي من شانه ان يتوصل بالنظر الصحيح في احواله الى العلم كما ان منهم من خصه بغير القضايا المؤلفة وما يساويها
من اصطلاحهم بل قد يقطع بخلافه لاصل اطلاقه على الادلة الاربعة وعلى الاقيسة المرتبة ومنها ان اكثر الادلة الشرعية امور ظنية بل الظواهر المظنونة بها لا تفيد الا الظن بمضامينها
مع الحد المذكور مع القطع بصدق الدليل عليها في اصطلاحهم والجواب ان التوصل يعم العقلي والعرفي والعادي والشرعي كل على حسبه فان كانت الظواهر اللفظية
معتبرة في الشريعة امكن التوصل بها الى الحكم الشرعي وكذا الحال في اعتبارها في الخطابات العرفية والمحاورات العادية على حسب العادات لها فيها فامكن فيصدق
التوصل بها الى المطلوب بخلاف ما اذا لم يكن الظاهر معتبرا في العرف والعادة ولا حجة في الشريعة فانه لا يطلق عليه الدليل في عرفهم وانما يعبر عنه بالامارة و
يقابلونها بالدليل لكن منهم من اعتبر في الحد التوصل الى العلم ورد عليه النقض بما يوصل الى الظن المعتبر الا ان يقال ان اطلاق الدليل على مثله من حيث حصول العلم
بالحكم الظاهري الذي هو المطلوب منه لا من حيث التوصل به الى الظن بالحكم الواقعي وان جاز العمل عليه فان جواز العمل لا يجعل الظن علما ومنها ان الحد المذكور
شامل لكل مطلوب عقليا كان او عرفيا او شرعيا مع ان مرادهم من الدليل الاخير وهو غلط فان الملازمة عليه في كلامهم من حيث تعلق الغرض لا يقتضي اعتباره في
مفهومه وحقيقته ومنها انه لا يشمل الدليل الذي لا يمكن الوصول اليه مع كونه دليلا وفيه انه لا ينافي الامكان الذاتي هو الماخوذ في الحد مع امكان الوصول اليه و
لو بالنسبة الى بعض الاماكن في ذلك ومنها انه لا يشمل الدليل المسبوق بدليل اخر لحصول التوصل الى المطلوب به فعلا فلا يمكن التوصل الى العلم به فعلا
ابتناءه لكونه تحصيلا للحاصل بل لا يشمل الادلة المتعددة لامتناع تعدد العلل مع اتحاد المعلول وجوابه ما عرفت من ان المراد بالامكان الامكان الذاتي فلا
ينافيه الامتناع الغيري مع ان الامكان حاصل بالنسبة الى غير العالم بذلك المطلوب ومنها ان الامكان الذاتي يجتمع مع الضرورة فلا يتم الاحتراز عنها بالامكان ترتيب للمقدمات
النظرية معها ومن ان قيد النظر يشعر باختصاص المطلوب بالنظري على ان صدق الدليل عليها اي على الضروري مستبعد جدا لا يصدق على نفس الضرورة وموضوعها بقيد النظر
تام ومنها انه يخرج عن الحد ما يفيد العلم بالخطابات الشرعية فانها انشاءات وليس بمطلوب خبري وفيه ان كون الخطاب انشائيا لا ينافي كون المطلوب من الدليل
خبريا اذ المطلوب صدق هذا الانشاء من الشارع وهو مطلوب خبري كما لا يخفى ومن جملة الحدود ما حكاه العلامة من ان الدليل ما يفيد معرفته العلم بشيء
اخر ايجابا او سلبا وكان القيد الاخير لاخراج المعرف بناء على ان المراد بالعلم مطلق الادراك الشامل للتصور والتصديق وهو خلاف الظاهر فيمكن الاستغناء عنه
كما ستطلع عليه ويرد عليه ان الدلالة انما يتحقق على القضايا المرتبة المستجمعة للشرائط الصورية والمادية فانها التي يستلزم معرفتها العلم اما معرفة المفرد بمجرده فلا تفيد

علما وقد عرفت ان الدليل لا يختص بها في اصطلاحهم الا ترى ان موضوع الاصول هو الادلة المفردة التي يبحث فيها عن عوارضها او يعرف منه جملة من طرق النظر فيها
وثانيها انه يشمل الدليل الفاسد لامكان حصول العلم منه من باب الاتفاق وليس بدليل مما هو شبهة كما مر واعتبار المطابقة للواقع في مفهوم العلم غير ثابت على
تقديره فقضية الدليل لا يقتضي بطلان المدلول فيمكن حصول الجزم بالامر الثابت من الدليل الفاسد مندرج في الحد وثالثها انه لا يشمل الدليل المسبوق بالعلم
بمدلوله من غيره لانه لا يفيد علما آخر وحمله على ما من شأنه الافادة تكلف في الحد ومنها انه قول مؤلف من قضايا اذا سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر حكاه العلامة
ره في النهاية قولا في تعريف الدليل وكانه عنى بذلك مصطلح اهل الميزان اذ هو بعيد عن عرف المتشرعة جدا لاختصاصه بالقياسات المترتبة بالفعل وشموله للصحيح
والفاسد وما فيه خروج عن الاصطلاح وانما ذكره كذلك علماء الميزان في تعريف القياس اذ لا يشترط تسليم المقدمات في صدق القياس من حيث هو ومنها انه قولان
فصاعدا يكون عنه قول آخر او يستلزم لذاته قولا آخر او يستلزم قول مؤلف من قضايا يلزم لذاته قول آخر وفي افراده تضمن اشعارا بان الهيئة التركيبية هي المفيدة
للقول الآخر وعن قوم بين الاول والاخير من شمول الامارة وعدمه كما فرقوا بذلك بين الحدين الاولين ايضا وقد عرفت ما فيه بل الدليل يقابل الامارة
عندهم حتى على مذهب الاشعري لجريان العادة عنده بالعلم بالنتيجة عقيب الدليل دون الامارة فالقول بان الاشعري لا يفرق بينهما في عدم الاستلزام كما ترى
وقد يفرق بين الحدين ايضا بشمول الاول للصناعات الخمس من البرهانيات والجدليات والخطابيات والشعريات والمغالطات واختصاص الاخيرين بالبرهان و
فيه ان الاستلزام لا يتوقف على تحقق الملزوم ولا اللازم وقد اشتهر تعريف القياس بنحو ما ذكر في المنطق وكانه مرادف للدليل عندهم وتمام الكلام فيه موكول
اليه ومنها ما ذكره السيد الطباطبائي في فوائده حيث قال الدليل الشرعي هو الموصل الى الحكم الشرعي نعني بالموصل ما لا يتوقف في الايصال على شيء آخر وان
توقف التصديق بكونه موصلا او فهم المراد منه على امر آخر كالكتاب موصل بمعنى انه لا يتوقف في كونه موصلا الى ان يوصل الى موصل آخر والحاصل انه لا واسطة
بينه وبين المقصود من جهة الايصال بان يكون الموصل بالذات الى المطلوب شيئا آخر دل عليه الكتاب وذلك لا ينافي توقفه على المقدمات العقلية الدالة على كونه كلام الله تعالى
وانه صادق وكذا لا ينافي توقفه على فهم الخطابات الواقعة فيه المتوقف على معرفة متن اللغة والنحو والصرف قال ومثله الحديث المتوقف ايصاله على دليل حجيته وانطباقه
على حكم الله تعالى لكن لا يتوقف في نفس الايصال على امر آخر بان يكون الخبر موصلا الى دليل آخر يدل على المطلوب كما ينقل الحجة كلام امام غيره من الحجج فالموصل هو الكلام الذي نقله
الحجة عن غيره لا نفس كلام الحجة وهكذا الكلام في الاجماع فانه لا يتوقف في الايصال الى المقصود نفسه على شيء آخر ودليل بمعنى انه لا يحتاج في كونه موصلا الى واسطة
بينه وبين المطلوب يتحقق بها الايصال ابتداء ويكون الاجماع موصلا الى الموصل الى المطلوب وان توقف التصديق بكونه موصلا على كشفه عن قول الحجة عندنا وعلى
الادلة الدالة على كونه حجة بمجرد الوفاق عند العامة فانا نستدل على المطلوب الفرعي بالاجماع وعلى حجية الاجماع بكونه كاشفا مثلا كما نستدل بالكتاب على المطلوب وعلى كونه
حجة بما دل عليه ولا نحتج بالاجماع على الخبر وبالخبر على المطلوب هذا ملخص كلامه ره وفيه ما لا يخفى قال طاب ثراه ثانيها ان الدليل ينقسم الى ما يكون حجة في نفسه مطلقا كظاهر
الكتاب وخبر الواحد وما يكون حجة عند عدم قيام الحجة على خلافه فيكون حجة في نفسه مقيدة مشروطة بما ذكر لا مطلقة فاذا كان تعارض في القسم الاول من الادلة لزم
الرجوع الى حكم الترجيح والتعادل بخلاف ما اذا وقعت المعارضة بينه وبين القسم الثاني من الادلة فان الدليل على الوجه الثاني غير قابل لمزاحمة شيء من الادلة على الوجه
الاول اذ المفروض كونه دليلا حيث لا دليل فلو قام هناك دليل من القسم الاول ولو من اضعف الادلة قدم عليه لعدم اندراجه في الدليل مع وجوده فان قلت ان حجية
القسم الاول ايضا ليست مطلقة فانه انما يكون حجة مع عدم حصول معارض اقوى منه واما مع حصوله فلا ريب في سقوطه عن الحجية قلت المراد باطلاقه في الحجية كونه
حجة في نفسه مطلقة غير مقيدة بشيء كما في القسم الثاني لا وجوب العمل به مطلقا اذ من البين كون المعمول به هو اقوى الحجتين ولا ملازمة بين الحجية على الوجه المذكور
ووجوب العمل به بالفعل فهناك فرق بين ترك حجة لوجود حجة اقوى منها وعدم حجية شيء من اصله اقول الفرق بين القسمين ان الاول انما يدل على ثبوت الحكم للموضوع
بحسب الواقع من دون تقييده بالجهل بحكم ذلك الموضوع وان كانت حجية ذلك الدليل بمعنى لزوم العمل عليه منوطة بعدم قيام الدليل على خلافه او بانسداد
باب العلم به والثاني انما يدل على طريق عمل المكلف في المقام الذي لا يعلم حكمه من حيث جهله بذلك فالقسمان المذكوران في تشخيص الموضوع ايضا فان من الطرق
ما يفيد تشخيص الموضوع الواقعي والحكم به ولو في الظاهر كالبينة ومنها ما يدل على طريق العمل عند الجهل به كالاصول الجارية في الموضوعات ويسمى الاول بالدليل الاجتهادي
والثاني بالاصل العملي ومن المعلوم انه لا يعقل المعارضة بين الدليلين المذكورين فان المعارضة انما يعقل مع اتحاد موردهما واختلاف مقتضاهما فاذا دل الاول
على حكم الشيء في نفس الامر ارتفع به الجهل المأخوذ في موضوع الثاني فان قلت ان كان الاول مفيدا للقطع بالواقع كان الحال على ما ذكر والا فالمعارضة على حالها قلت ان الاول
وان لم يفد اليقين الا ان الدليل القاطع قد قام على حجيته فيثبت به حكم الواقع وحصول اليقين بلزوم البناء عليه فلا يبقى هناك شك يرجع فيه الى الاصل فان قلت ان
الدليل على الحجية لا يزيل الشك المتعلق بحكم المسألة في نفس الامر بل الواقع باق على المجهولية غاية الامر لزوم البناء في مقام العمل على احد الوجهين نظرا الى الدليل الاول عند سلامته
عن المعارض فاذا كان مقتضى الدليل الثاني البناء على الوجه الآخر في العمل حصلت المعارضة قلت ان الجهل المأخوذ في موضوع الاصل العملي انما يراد به عدم العلم بشيء من
الوجهين مثلا الثابت باصل البراءة ان التكليف المجهول مرفوع عن هذه الامة فاي فرق بين العلم بالوجوب الواقعي والعلم بوجوب البناء عليه في الظاهر لصدق العلم بالتكليف
في كل منهما وان اختلف الجهة والحيثية فلا يجري الاصل في شيء من المقامين وكذا اذا ثبت بالاستصحاب عدم جواز نقض اليقين بغير اليقين فكما ينتفي موضوعه مع العلم بزوال
الامر الاول كذا ينتفي مع العلم بلزوم العدول عنه لصدق اليقين على كل منهما ثم بالنظر الى ما ذكر يقوى القول بالاحتمال الاول الا انكار المعارضة اذ يصدق في الحقيقة ان بعض التكليف
المجهول غير مرفوع وان بعض ما علم ثبوته وشك في زواله لا يحكم عليه بالبقاء نظرا الى الدليل الدال عليهما ومن المعلوم ان الموجبة الجزئية نقيض السالبة الكلية و
بالعكس الا ان المدار في الخطابات الشرعية على المفاهيم العرفية الجارية في المحاورات وظاهر ان المفهوم من ادلة اصالة البراءة لزوم البناء عليها عند فقد الدليل بالكلية
وكان الاستصحاب وسائر الاصول العملية فليس مفادها الا ما يحكم به العقل في موارد حكمه ولا ريب ان حكم العقل بالبراءة والاستصحاب انما هو معلق على فقد كل
من الدليلين وانتفاء اليقين على كل من الوجهين والادلة النقلية الواردة في الاصول العملية انما تجري هذا المجرى بل هي مؤكدة لحكم العقل مقررة له ومع النص عن ذلك
زال شك ان ما دل على حجية الادلة الاجتهادية حاكم على مقتضى الاصل العملي وارد عليه كما فصل في محله فان قلت تارة يقع العمل بها بمكون في المسألة الواحدة كل من

الدليلين

الدليلين فيستدلون على المقصود بالاصول العملية والادلة الاجتهادية واذا كان الاصل مما لا يجري له مع وجود الدليل الاجتهادي امتنع الجمع بينهما قلت ان من شان
المستدل ان يتمسك بكل ما يوافق مطلوبه وان كان بعض ادلته مبنيا على الاغماض وقطع النظر عن بعض ما يستدل به على وجه التنزل ولذا تريهم يقدمون الاستدلال
على الدليل غالبا لتحقق مورده من الشك قبل قيام الدليل وربما يتمسكون بالاصل جريا على معنى ان الدليل ان تم فهو الحجة والا فالاصل بحاله اذا عرفت
ما ذكرنا ظهر لك ان حجية الاصول العملية في موارد جريانها غير منوطة بشئ كما هو الحال في الدليل الاجتهادي ثم انما النفيية في مورد الاصل الاشتراط الجهل في موضوعه
فلا يقع المعارضة بين الدليلين من راس كما مر بخلاف ما اذا وقعت المعارضة في الادلة الاجتهادية فانه يرجع فيها الى التعادل والترجيح ففي التعبير نوع مسامحة في التعبير
والمقصد ما ذكرناه قال قدس سره ثم ان الادلة الشرعية تنقسم ايضا الى اقسام منها ما يفيد القطع بالواقع كالاجماع المحصل ودليل العقل ومنها ما يفيد الظن بالواقع
ويكون حجيته من حيث حصول الظن منه فالدليل هناك على الحقيقة هو الظن الحاصل من تلك الادلة فلولا حصول الظن منها لم يكن حجة وحصول هذا القسم في الادلة
غير ثابت عندنا كما سنفصل القول فيه انشاء الله تعالى ومنها ما يكون الحجة خصوص امور ناظرة الى الواقع كاشفة عنه بحسب دلالتها سواء كانت مفيدة للظن بالواقع اولا ومن
ذلك كثير من الادلة الشرعية كظواهر الكتاب والسنة فان حجيتها غير منوطة بافادة الظن بالحكم الواقعي كما مرت الاشارة اليه غير مرة في المباحث المتقدمة ومنها ان لا يكون
الدلالة على الواقع ملحوظة فيها اصلا لا من حيث افادة المظنة بالواقع ولا من حيث النظر الى الدلالة عليه بل يكون المناط فيه هو بيان حكم المكلف فيما يرد عليه من التكليف
وبيان ما هو منه في الحال التي هو عليها كما هو الحال في اصل البراءة والاستصحابات الثابت بها ما هو الحكم الظاهري من غير دلالة على بيان حكم الواقع وان اتفق حصول الظن
منها بالواقع في بعض الوقايع وقد عرفت مما قررناه وجود القسم الاول والاخيرين من الاقسام المذكورة واما القسم الثاني فلا يكاد يتحقق حصوله في الادلة الشرعية الظاهرة
عند من ان نتسارع الى كثير من الاوهام كون معظم ادلة الاحكام من ذلك القبيل الا ان الذي يظهر بالتامل خلافه لعدم اناطة الحجية بحصول الظن بالاحكام الواقعية في شئ
من الادلة الشرعية كما يتبين الحال فيه انشاء الله تعالى فنقول اما القسم الاول فلا ينبغي الكلام فيه لوضوح ان الحجة فيه هو اليقين وليس وراءه شئ واما القسم الاخير فهو
الاصول العملية التي تقدمت الاشارة اليها انفا سواء تعلقت بالاحكام كما هو المقصود في المقام او بالموضوعات فالدليل المحكم فيها الدلالة على الواقع انما المقصود منها بيان
حكم المكلف عند جهله في الاقدام والاحجام فلا بد من ذلك ومنها ما مدار الظن بالواقع بل لا يمنع من عدم افادتها الظن بخلافه ما لم يقم على حجيته دليل وقد اغرب من زعم بناء
الامر في الاستصحاب واصل البراءة ونحوهما على افادة الظن فان فساد ذلك مع شذوذه امر مقطوع به لا يكاد يعتريه شائبة ريب وشبهة كما تبين ذلك في محالها
واما القسم الثاني الذي انكر الحضرة عدم اناطة الحجية في شئ من الادلة الاجتهادية الثابتة بالادلة الخاصة بحصول الظن بالحكم الواقعي ليكون الحجة هي نفس الظن
الحاصل منها بالحكم الشرعي لا عدم اناطة الحجية في شئ من المقامات بحصول المظنة للثبوت ودوران الامر في اسانيد الاخبار من جهة صدورها واحوال رجالها
من مشتركاتها وفي معاني الالفاظ بحسب الاوضاع اللغوية والعرفية والاصول اللفظية وفي علاج الاخبار المتعارضة على نوع من المظنة غير ان شيئا من ذلك لا يبتني
مدار الظن بنفس الحكم الواقعي ليكون هو الحجة بنفسه او مقيدا بحصوله من الطرق المخصوصة وان صادف في الاغلب نعم لو فرضنا انسداد باب العلم بالواقع والطريق معا
ونعذر الرجوع الى الاصول العملية مع العلم بالتكليف رجعنا الى العمل بالمظنة وكذا لو قلنا بحجية الشهرة والاستقراء الظني ونحو ذلك وفي تحقق ذلك اذا انكرنا ذلك على
الكلي لكنه يتفق في بعض المقدمات الخاصة كما يمكن فرضه في بعض الامكنة والازمنة ايضا الا انه خارج عما هو المقصود في المقام انما الكلام في ان العمل بالظواهر اللفظية
هل يدور مدار الظن بالمراد الواقعي الذي هو الحكم في نفس الامر اولا وهذه المسئلة وان لم تكن معنونة في كتب الفقه الا انا نستكشف الحال فيها من النظر الى طريقتهم
والتامل في سيرتهم والرجوع الى كلماتهم والفحص البالغ في فهم مرامهم غير متعسر على الفطن اللبيب غير انه اشتبه الامر على بعض من قارب هذا العصر فخلط بين المقامات
المذكورة وزعم اناطة الحجية فيها بحصول الظن بالمراد الواقعي مثلا ان اصالة الحقيقة لم يثبت دليل على اعتبارها ولو مع انتفاء المظنة لان القدر الثابت هو حجية ما هو ظاهر
مظنون بالنسبة الى العالم بالاصطلاح واما ما وراءه فلم يثبت كما انه انما يفهم من لفظ الظاهر الذي يدور الحجية مداره نفس الظن المذكور واكد ما هو معلوم من ان
الامر في المقامات المذكورة ونحوها بالظنون الخاصة وبحصها الخلاف في مسئلة الظنون بين القول بحجية الظنون المطلقة والخاصة وقد شاع هذا الوهم بين طلبة
هذا العصر حتى زعموا جريان الطريقة عليه ومنشأ ذلك عدم الفرق بين ظهور اللفظ لغة وعرفا في المعنى المخصوص وحصول الدلالة بحسب العرف في انصرافه اليه عند
الناس وكونه بحيث يحمل عرفا على ذلك المعنى ولو بواسطة القرائن الحالية والمقالية المكتنفة به وبين الظن بالمراد الواقعي وظن اناطة الحجية به على وجه لا يبنى على حمل اللفظ
ظاهره الا مع حصول الظن بارادته وانتفاء ما يوجب الشك فيه فلا يصلح البناء عليه بعد انتفائه ولو من غير حجة شرعية كما اذا عارض القياس او الاستحسان الاطلاق والعموم
او ورد خبر ضعيف على تخصيص العام او شك في تعدد المختص فيه اذا كان هناك ما يقضي بحصول الشك المذكور في نشوء احتمال وجوده وعدمه وربما فصل بعضهم
بين ما اذا كان احتمال الارادة خلاف الظاهر ناشيا من امارة غير معتبرة فلا يصح دفع البناء على الظاهر وبين ما اذا حصل الاحتمال من دليل معتبر كما اذا ورد في السنة المتواترة
عام وورد فيها ايضا خطاب مجمل يمنع من حصول الظن بالواقع من اللفظ العام فلا يعمل بالاصل تعبدا قال لا يمكن دعوى الاجماع على لزوم العمل باصالة الحقيقة
تعبدا الا ان عملهم فان اكثر المحققين توقفوا فيما اذا تعارض الحقيقة المرجوحة مع المجاز الراجح والتحقيق في ذلك ما افاده المصدر في مسئلة اصالة الحقيقة من الفرق
بين ما يقترن بحال او مقال يصلح ان يكون مانعا من دلالة اللفظ بملاحظة العرف وبناءا على عدم انصراف اللفظ اليه بحسب المتعارف في المخاطبة وان لم يكن ظاهرا في
خلافه وما لا يكون كذلك ففي الصورة الاولى لا حجة لا استنادا الى الظاهر لوضوح ان الحجة في المخاطبات العرفية انما هو ظاهر العبارة على حسب المفهوم في العرف والعادة فاذا
قام هناك ما يرجح الحمل على المجاز لزم ان يجعل الحقيقة بل بان يجعل ذلك مساويا للظهور الحاصل في جانب الحقيقة لم يحصل التفاهم عرفا لتعادل الاحتمالين
ان كان الظهور الحاصل في احدهما مساويا لما في الاخر عارضها فيلزم التوقف عن الحكم باحدهما حتى ينهض شاهد لمراد لعدم انفهام المعنى من اللفظ مبنيا على التعبد
وانما هو من جهة حصول الظهور والدلالة العرفية ومن هنا ذهب جماعة الى التوقف في المجاز المشهور وخالف فيه جماعة فرجحوا الحمل على الحقيقة ولعل الوجه مع الاطلاق
على المجاز والاظهر القول بكل من الاقوال المذكورة بحسب اختلاف مراتب الشهرة فان الشهرة وغيرها من القرائن القائمة في المقام مما ينضم الى ظاهر الكلام قد تترجح
المعنى المجازي الى الفهم من غير ان يبلغ في الظهور الى درجة الحقيقة فيتعين الحمل عليها وان ضعفت الظهور الحاصل قبلها او تجعل مساويا بالارادة الحقيقة وغيرها

عليها من توقف في الاول ويحمل على المجاز في الثاني وفي الصورة الثانية لا وجه لاعتبار حصول الظن بالفعل بما هو مقصود المتكلم في الواقع بل يجب الاشتغال الى تمام
العبادة حتى يثبت المخرج ومجرد حصول الشك في المخرج ولو من الدليل المعتبر لاجماله والظن الغير المعتبر لا يكفي فيه ولا يجوز الخروج عن مقتضاه الا بعد قيام الدليل
على الخروج عنه ولا يجوز التوقف في ظاهر خطاب لاجل احتمال الخطاب الاخر المعارض له ورفع اليد عن الخطاب المعتبر للشك الحاصل من امر غير معتبر ويدل على ذلك
امور الاول اتفاق علماء الاعصار في جميع الاعصار خلفا عن سلف على التمسك بالعمومات والمطلقات وساير الظواهر على الوجه المذكور حتى يثبت المخرج عنها
بدليل شرعي ومن المعلوم ان احدا ممن يعتنى به من علماء الخاصة والعامة على اختلاف فرقهم وتباين آرائهم لا يستجيز رفع اليد عن عمومات الكتاب والسنة و
مطلقاتها بمجرد الشك في تخصيصها او تقييدها الناشي من خبر ضعيف في السند او مجمل في الدلالة فضلا عن غيره من ساير الامور الموجبة للشك في
حكم الفرد الخصوص وتلك طريقة جارية مستمرة بين العقلاء مدى الدهر في جميع التكاليف والخطابات الصادرة في العادات من السيد لعبده والوالد لولده
والحاكم لرعيته وكل مطاع لمطيعه خصوصا الانبياء عليهم السلام لاممهم والعلماء لمقلديهم وساير المقامات كالاوقاف والوصايا والوكالات وساير المعاملات
من العقود والايقاعات وغيرها الاترى ان العبد لو ترك امتثال امر المولى في بعض الموارد معتذرا بالشك الحاصل من بعض الوجوه الضعيفة عد عاصيا
ولو عاقبه السيد على ذلك لم يكن ملوما عند العقلاء ودعوى ان الشك المذكور انما يحصل ابتداء مع قطع النظر عن مقتضى الخطاب اما بعد ملاحظة
اللفظ وعدم الوقوف على المعارض عند بعد التتبع البالغ فانما يحصل الظن بالمراد للزوم الاغراء بالجهل بدون اقامة الصارف عن مقتضى الظاهر وبعد
عدم وقوف العلماء مع شدة اهتمامهم في الفحص عن الادلة على الصارف الموجود مدفوعة بانه مكابرة للوجدان وانكار لما يشهد به العيان لان حصول الشك
المذكور مع ذلك كله كما هو المفروض غير عزيز بل يتفق في كثير من المقامات نظرا الى اختلاف الاصحاب في المسألة او غير ذلك من الخصوصيات المكتنفة بالمقام
الموجبة لعروض الشك والظن الضعيف بالتخصيص وشبهه وكثيرا ما يعرض المانع من تحققه او شبهه من بيان الصارف ويمنع عوارض هذه الاعصار المتمادية عن
وصوله الينا او عن ثبوته عندنا وبالجملة فانكار حصول الشك والظن الغير المعتبر مكابرة واضحة وجعله مانعا عن التمسك بالنص خروج عن الطريقة الجارية
وكلما دل على التمسك بظاهره مع حصول الظن منه يدل عليه بدونه لشيوع كل منهما وجريان السيرة المستمرة على الاخذ من غير فرق بين المقامين بوجه من
الوجوه وهذا الثاني ان ضرورة المذهب قائمة على تحريم العمل بالقياس والاستحسان والمصالح المرسلة والاخبار الضعيفة والامارات الواهية لكن لا شك
في منع الامور المذكورة من حصول الظن بالمراد الواقعي من الخطابات الواردة لان القطع بعدم الحجية لا يستلزم القطع بالواقع بالضرورة فلو كان الظن بالواقع
شرطا في التمسك بالعمومات والظواهر لصح تخصيصها او تقييدها بالامور المذكورة وكان الحال فيها بالنسبة الى ذلك هو الحال في تخصيصها بالادلة المعتبرة
غاية الامر ان يكون الوجه في تخصيصها بالثاني امرين اعتبار الدليل وانتفاء شرط التمسك بالخطاب وفي الاول هو الامر الثاني خاصة وهذا الفرق لا يجدي شيئا
مع اشتراكهما في الحاصل الثالث ان حجية استصحاب العموم حتى يثبت التخصيص واستصحاب الاطلاق حتى يثبت التقييد واستصحاب الظاهر حتى يثبت التأويل من جملة
المسلمات التي لم يخالف فيها احد من القائلين بحجية الاستصحاب في الاحكام والمنكرين له وقد حكوا الاجماع عليه من الكل ولا ينبغي الشك في انعقاده على عدم
احتمال مفاد منها ما يوجب الصرف عن ظواهرها بناء على التوقف عن العمل بها وتوهم كون الاستصحاب مفيدا للظن وهم فاحش كما تبين في محله ولو كان الامر
على ما زعموا لكان اللازم لزوم الاستصحاب الى ان يحصل الشك في التخصيص وغيره وهذا مما لا يقول به احد الرابع ان العلماء اطبقوا على الرجوع الى التعادل و
الترجيح عند تعارض الادلة المعتبرة وعلى ما زعمه جماعة لا يتصور التعارض في الادلة الظنية كما لا يتصور حصول المعارضة في الادلة القطعية كما يمتنع حصول
القطع بالشيء وضده كذا يمتنع حصول الظن بالشيء وضده فلو كان المدار في فهم الالفاظ واعتبارها على الظن الفعلي بالواقع لامتنع حصول المعارضة بين الكتاب
والسنة او بين الاخبار الصحيحة كما لو كان المدار في ذلك على القطع بل كانت المعارضة دائرة بين الحجة وغير الحجة والدليل وغير الدليل وبين غيرها الادلة من
ساير الوجوه الضعيفة لو يحكم بها في الشريعة اذ بعد المعارضة اما ان يبقى الظن او يعود الى الشك فان كان الثاني خرج كل من المتعارضين عن الحجية و
ان كان الاول انحصرت الحجة في احدهما لامتناع الظن بكل منهما فلا حاجة الى مسائل التعادل والترجيح حتى عقد القوم لذلك بحثا طويلا واختلفوا في مباحثه
اختلافا شديدا وتوهم ان غرضهم من ذلك تعيين ما يوجب الظن عند المعارضة وهم فاحش لا مرجع الى الوجدان المختلف باختلاف خصوصيات المقامات
يقف على حد معين ولا يحتاج الامر المراجع الى الوجدان الى عقد هذا المبحث العظيم ولا يحصل الوجه للاختلافات الواقعة فيه على ان التخيير بين المتعارضين عند تعادلهما
كما ورد في النصوص وذهب اليه الاكثر مما لا يعقل وجه لعدم حصول الظن بشيء منها فيخرج كل منهما عن الاعتبار وبالجملة فكما لا معنى لعقد المبحث في علاج
المعارضة بين الادلة القطعية كذا لا معنى لعقده في الادلة الظنية بالمعنى المذكور وكذا الحال في كثير من المسائل المعنونة في مباحث الالفاظ بعد اناطة الامر
بمطلق الظن الخامس ان الظن بالحكم بما هو ظن لا معول عليه في الشريعة وقد ورد النهي عنه في الكتاب والسنة وليس في شيء من الادلة الدالة على حجية الادلة الشرعية
ما يفيد اناطة الامر فيها بمجرد الظن بالحكم الواقعي وانما الحجة هي الخطابات والنصوص الواردة غاية الامر اناطة الامر في صدورها ودلالتها بالظنية الموجبة للوثوق
وسكون النفس نظرا الى الادلة الدالة على ذلك وهو امر غير ما ذكره الجماعة كما اوضحه المحقق المصنف طاب ثراه هنا في الجواب عن الاعتراضات المتقدمة في المقام
اوضح من ذلك بحمد الله وكيف كان فلا تصريح بما يدل على حجية ظواهر الكتاب والسنة واخبار الاحاد ما يشعر باناطة الامر في ذلك بحصول الظن بنفس الحكم الواقعي كالادلة الدالة
على ذلك بعمومه لذلك وغيره ومما يدل على اشتراط الوثوق بالسند والدلالة وليس العمل بذلك مع الشك في نفس الواقع امرا زائدا بنص عليه فيما اطلاق بل هو الشائع عند
التحقيق على ما مر في نفس تلك الادلة مما تفوق التمسك بغيرها ان الفعل وبالجملة فلا شك في انا مامورون مكلفون بالعمل بالكتاب والسنة والتمسك بهما في
الاحكام الشرعية كما دلت عليه الايات والروايات المتواترة في المعنى حسب ما فصل في محله ولا شك في صدق ذلك مع التمسك بظواهرهما اللغوية ومدلولها العرفية حصل
الظن منهما بالواقع او لم يحصل لمانع امر ولا اقل من حصول الظن من الادلة المذكورة بارادة الاطلاق المذكور من التمسك بهما فلو كان الاطلاق مع الظن بالمراد ذلك
الادلة المشار اليها على عدم اناطة الحكم به وكفى به دليلا كما ذكرناه قال طاب ثراه فان قلت ان المدار في حجية الاخبار الاحاد على الظن دون التعبد من حيث الاسناد

من جهة الدلالة كما سيجيء تفصيل القول فيه في محله ومع اناطة الحجية بالمظنة لا يعقل المنع من حصول الظن منها مع القول بحجيتها وابقاء الوجوه الواردة في الترجيح عند
تعارض الاخبار انما يناط الترجيح بها بالاخذ بالاقوى في الرجوع الى ما هو الاحرى فيكون الامر دائرا مدار الظن ونحوه وبدونه لا يعقل الترجيح بين المشكوك لتساويها في
الدرجة قلت هنا امران ينبغي الفرق بينهما في المقام ليتبين به حقيقة المرام احدهما كون الخبر مفيدا للظن بما هو الواقع حتى يكون الارجح في نظر المجتهد ان ما تضمنه هو
المطابق للواقع ثانيهما كون الخبر محلا للوثوق والاعتماد من حيث الدلالة والاسناد ولو كان له معارض كان الظن الحاصل منه اقوى من الحاصل من الاخر ويتبين الفرق
بين الامرين بان الظن الحاصل في الصورة الاولى يقابله الوهم لوضوح كون ما يقابل الظن بالواقع وهما واما الحاصل في الصورة الثانية فيمكن ان يقابله كل من الظن و
الشك والوهم اذ ليس متعلق الظن هناك الا الصدور والدلالة ولا منافاة بين حصول الظن بصدوره وحجية الظن بصدور معارضه ايضا او الشك فيه وكذا
الحال في الظن بدلالة احدهما على مضمونه والظن بدلالة الاخر ايضا او الشك فيه غاية الامر ان يؤخذ بالمظنون منهما او باقوى الظنين منهما وذلك لا يستدعي الظن
بما هو الواقع في حكم المسئلة حتى يكون ما يقابله وهما اذ من البين ان مجرد ظن الصدور والدلالة لا يقتضي الظن بالواقع اذ قد يحتمل المكلف ارادة الاسناد العدول معه
ما يعارضه بحسب الواقع بل قد يرى ما يعارضه بسند ضعيف مع وضوح عدم اقتضاء ضعف الخبر الظن بكذبه مع الشك فيه لا يمكن تحصيل الظن بالواقع من الخبر الاخر
ان كان ذا الحجة وهذا غير حجة فان مقام الظن غير مقام الحجية بل قد يكون ما يعارضه مظنونا ايضا من حيث الاسناد والدلالة اذ لا منافاة بين الظنين غاية الامر
ح ان يؤخذ باقوى الظنين لو فرضنا ضعفه هو ايضا لا يستلزم ظنا بالواقع ومجرد كونه اقوى سندا او دلالة لا يقتضي الظن بكذب الاخر وسيجيء دلالة مع عدم حصول
الظن به لا يعقل حصول الظن بالحكم الواقعي في المقام فان قلت كون الخبر مفيدا للظن وعدمه انما يلحظ بالنظر الى الواقع فاذا كان احد الخبرين المفروضين مفيدا
للظن بالنظر الى الواقع دون الاخر وكان مفيدا للظن الاقوى والاخر الاضعف فلا محالة يكون الحكم الحاصل من احدهما راجحا على الاخر فيكون ذا مظنونا والاخر موهوما
وان كان الاضعف مفيدا للظن في نفسه مع قطع النظر عن الاقوى فان ملاحظة الاقوى تمنع من حصول الظن من الاضعف بل يجعله موهوما فكيف اذا كان مشكوكا في نفسه
فالحاصل للمجتهد هنا ايضا هو الظن بالواقع المقابل للوهم كما فرض في الصورة الاولى قلت ليس الامر على ما ذكر وكشف الحال ان يقال ان كان الخبران المفروضان على وجه
يمكن الجمع بينهما بوجه من الوجوه وكان احدهما اقوى من الاخر كان الامر على ما ذكر لظن الكذب في طرف المرجوح واما لو كان الجمع بينهما ممكنا كالعام والخاص والحقيقة والمجاز
لكن لم يكن الخاص والخبر المشتمل على قرينة المجاز بالغا الى حد يفيد الظن بالصدق وكان مشكوكا من تلك الجهة لم يجز العمل به ولا يجوز ان يترك حجة من اجله ومع ذلك لا يعقل
حصول الظن بارادة العموم من العام المفروض بالنظر الى الواقع وكذا ارادة المعنى الحقيقي من اللفظ مع الشك في ورود تخصيص عليه في الواقع او في قيام قرينة المجاز والحاصل انه
مع استفادة المعنى من اللفظ بحسب فهم العرف لا يصح ترك حجة الشك الحاصل في تخصيصه والخروج عن ظاهره بل لابد من العمل بها الى ان يثبت المخرج عنه وقد عرفت مما قررنا
في مباحث الالفاظ ان مدار الالفاظ انما يبتني حجيتها على كونها مفهومة منها عند اهل اللسان سواء حصل منها الظن بالمراد ام لا حسبما فصلنا القول فيه ومن ذلك يتضح
الحال في باقي المقامات مع عدم بلوغ المعارض الى حد الحجية او بلوغه اليه وعدم مكافئته له في القوة هذا بالنظر الى الدلالة واما بالنسبة الى الاسناد فنقول ان ترجيح احد الخبرين
من حيث القوة بحسب الصدق لا يقتضي الظن بكذب الاخر وعدم صدوره الا في الصورة المتقدمة ولا يكاد يوجد مثلها في الاخبار المعروفة واما في غيرها فلا يقضي قوة الظن
بصدق احد الخبرين بوهن صدق الاخر وعدم ثبوته في الواقع اذ المفروض امكان صدق الخبرين وورودهما عن الحجة الا انه لما كان صدق احدهما مظنونا والاخر مشكوكا كان
علينا الاخذ بالمظنون وكذا لو كان احدهما بالظن الاقوى والاخر الاضعف تعين الاخذ بالاقوى ولا يلزم من ذلك كون الحكم المدلول عليه بالاقوى مظنونا ليكون خلافه
حينئذ متضمنا للخبر الاخر موهوما اذ لا يجامع ذلك الشك في صدق الخبر الاخر والظن بصدقه بالظن الاضعف مع انه يحصل الظن او الشك لذلك كونه في غالب الحال فان قلت
اذا كان احد الخبرين اقوى من الاخر كان الظن الحاصل منه اقوى من الظن الحاصل من معارضه وان تساويا في دلالة لا اضعف اذا كانت
دلالته ايضا اقوى فكيف يتوقع بعدم حصول الظن من الاقوى قلت على فرض كون دلالته ايضا اقوى لا يلزم منه كون الحكم مظنونا بالنظر الى الواقع فكيف لو تساويا
وذلك لان غاية ما يقتضيه قوة الاسناد كون الوثوق بصدق تلك الرواية اكثر من الوثوق بصدق الاخر وما يقتضيه قوة الدلالة كون افادته لمضمونه اوضح واقوى من
افادة الاخر ولا يستلزم ذلك الظن بكون الحكم المدلول عليه هو المطابق للواقع اذ قد يحتمل عنده وجود اصابة في غير خبر لا مساواته كما اذا كان الخبر الاخر مشتملا على
دائر بين معنيين يكون حمله على احدهما ابعد فالمذهب الى الرواية مع تساوي الاحتمالين هناك ولو مع الشك في صدوره من الامام ثم بعد ملاحظة هذه الرواية
المعارضة لا يعقل حصول الظن من الرواية القوية لوضوح اقتضاء الظن بكون الشيء مطابقا للواقع كون ما يقابله موهوما وهو لا يجامع الشك فيه حسبما هو الحال في
الخبر الاخر فان قلت اذا كان الحكم الحاصل من الخبر المظنون الصدق والخبر الاقوى مشكوك المطابقة للواقع كان الحال فيه على نحو غيره من الخبر المشكوك المطابقة كالروايات
الضعيفة والخبر الذي دونه في القوة فكيف يؤخذ به ويطرح الاخر مع تساويهما في ذلك قلت اي مانع من ذلك بعد اختصاص كون الحجة منوطة بمظنة افادة الواقع
كما هو المدعى فاذا وجد شرائط الحجية في خبر دون الاخر اخذ به وان شارك الاخر في عدم افادة المظنة بالواقع في خصوص الواقعة ودعوى كون الترجيح مبنيا على الظن دون
التعبد لا يراد به حصول الظن بالواقع بل المقصود كون الخبر المشتمل على الرجحان في حد ذاته اقرب الى مطابقة الواقع فانه اذا كان اقوى من حيث الصدق او من حيث الدلالة كان
بالترجيح احرى وان كان مثله المساوي في عدم افادة الظن بالواقع الا ان جهات الشك في اصابة الواقع قد يتحد وقد يتعدد والجهات المتعددة قد يكون اقل وقد يكون
اكثر وحصول الترجيح بين الوجوه المفروضة ظاهر مع اشتراك الكل في عدم افادة الظن بالواقع وكون المكلف مع ملاحظتها في مقام الشك فلا اضطرار الى حصول الجهة
المشكلة متحدة كانت او متكثرة ومن هنا يعلم امكان حصول الترجيح بين الاخبار مع افادتها للظن وسنفصل القول في ذلك ان شاء الله تعالى في محله وليس المقصود مما قررنا المنع
من حصول الظن بالواقع كليا بل المراد عدم استلزامه له وعدم اناطة الحجية بحصول المظنة وان حصل منه الظن بالواقع في بعض الاحيان ويؤيد ما ذكرنا انه قد يتوهم في المقام
امارات غير معتبرة كالشهرة او القياس او عدم ظهور الخلاف ونحوهما مما يفيد ظنا بالحكم غير معتبر شرعا في مقابلة الخبر الصحيح ونحوه من الادلة المعتبرة ولا شك في عدم
حصول الظن من الدليل لاستحالة تعلق الظنين بالمتقابلين في ان واحد مع عدم سقوط الدليل بذلك عن الحجية والقول بان قيام الدليل على عدم حجية تلك الامور
فاسد بعد حصول الظن منها كما يستفاد من بعض الاجلة مما لا يعقل وجهه والذي يشرح هذا الكلام ظاهر لمن تدبره وحصوله ان الظن بالحكم الواقعي من حيث هو ليس

الحجية الشرعية لبعد ورود الامر في الادلة الشرعية مداره واما الحجة فهي مداليل الخطابات الشرعية ومفاهيم النصوص الواردة في الكتاب والسنة ولوازمها المعتبرة
على حسب ما دلت عليه الادلة الدالة على حجيتها من الآيات والروايات المتكاثرة بل المتواترة في المعنى والاجماع المعلوم من طريقة القوم كما فصل في محله ومن المعلوم
ان شيئا من ذلك لا يدل على ان المناط في الحجية في شيء من ذلك بافادتها الظن بالواقع كما هو الحال في الطرق المقررة لمعرفة الموضوعات كالاقارير والبينات وما اشبههما ومع
حصول المعارضة بينها يرجع الى ما كان بالترجيح احرى على ما تقرر في موضعه فالمتبع هو الدليل دون مجرد المظنة وتوهم انصراف تلك الادلة الى حجيتها مع افادة المظنة
وهم فاحش لان اسباب الشك غالبة ومع وجودها لا يحصل الظن من الادلة فكيف يسوغ الاعراض عن الدليل لبعض موجبات الشك فليس فرض الشك نادرا
ليمكن دعوى انصراف الاطلاقات الادلة مع ان مجرد ندرة الوجود لا يكفي في دعوى الانصراف كما تقرر في محله وفي امثال النظر في طريقة القوم في موارد الاحتجاج كفاية لمن
نظر فتدبر قال قدس سره ثالثها ان مدار حجية الادلة الشرعية على حصول العلم منها واليقين دون مجرد الظن والتخمين سواء كانت مفيدة للعلم ابتداء او بواسطة
وسائط فلا عبرة بما اذا حصل منها الظن من حيث هو ظن من دون انتهائه الى اليقين ويدل عليه العقل والنقل اما الاول فلبين استقلال العقل في ايجاب دفع الضرر
عن النفس سيما المضار الاخروية لعظمها ودوامها فلابد من تحصيل الاطمينان بارتفاعها والامن من ترتبها ولا يحصل ذلك بمجرد الظن لقيام الاحتمال الباعث
على الخوف ولان الاخذ بطريق الظن مما يغلب فيه عدم الانطباق ويكثر فيه الخطاء فلا يؤمن من الاخذ به من ترتب الضرر اقول اراد طاب ثراه تاسيس الاصل الاولي
في عدم حجية الظن من حيث هو وظني ان ذلك معلوم بالضرورة من مذهب اهل البيت عليهم السلام غير محتاج الى اقامة الادلة عليه مع ان الادلة الاربعة منطبقة
في الدلالة عليه اما النقل فاكثر من ان يحصى كما سيجيء الاشارة اليه ان شاء الله واما الاجماع فظاهر لمن امعن النظر وكفاك ما ذكره المحقق البهبهاني طاب ثراه مع
ما هو المعروف من طريقته من كون عدم الجواز بديهيا للعوام فضلا عن العلماء واما العقل فقد يستدل منه بوجوه منها ما افاده الوالد المحقق طاب ثراه هنا
استدلاله على ذلك بما تقرر في العقول من وجوب التحرز عن الضرر المخوف وقد يناقش فيه بان العقل مما يستقل بادراك ذلك حيث يظن بالضرر ومن المعلوم ان
الظن بالضرر مما يحصل من ترك العمل بالظنون المتعلقة بالتكاليف الشرعية اذ مع العمل بها انما يحتمل الضرر احتمالا موهوما لا يستقل العقل بالاحتراز عنه بل
ربما يستقبح في العقول التحرز عن الاحتمالات الموهومة كالفرار عن قرب الجدران المحكمة لاحتمال سقوطها او عن الاطعمة والاشربة لاحتمال ترتب الضرر عليها فهذا الدليل
بالدلالة على ضد المقصد اولى والجواب ان الخوف الحاصل من ترك العمل بالمظنون انما يتم حيث لا يكون هناك طريق عقلي او شرعي يعول عليه في ذلك المقام اما مع
وجود الاصول العملية وساير الطرق الشرعية الموجبة للامن من ضرر المخالفة فلا يتصور هناك خوف يوجب الاحتياط فيه كما سيجيء بيانه ان شاء الله تعالى عند احتجاج الخصم بذلك
على وجوب العمل بالمظنة اما مع قطع النظر عن ذلك فلا يجوز العقل اقدام المكلف على امر لا يؤمن من ترتب الضرر العظيم عليه من غير فرق بين المظنون والمشكوك و
الموهوم اما اولا فلان الضرر المترتب على العمل بالمظنون وان كان موهوما الا ان الضرر المحتمل حيث كان بالغا حد الغاية لا نهاية لشدته وطول مدته ودوام بقائه فلا
يستقبح العقل اقدام المكلف عليه واقتحامه فيه مع عدم وجود طريق يقتضي الامن من ترتبه واما ثانيا فلان جواز العمل بهذا الظن والتعويل عليه امر مشكوك فيه والشك في
ذلك يقتضي الشك في ترتب الضرر عليه وهو سبب الخوف الموجب لحكم العقل بالاحتراز عنه واما ثالثا فلان العمل بالظن في مسئلة واحدة وان كان قد يكون الضرر
المترتب عليه موهوما الا ان بناء العمل على ذلك يؤدي الى الظن بالضرر لابتناء المسائل المتكثرة بل الغير المحصورة على الوجوه التخمينية فلا محالة يحصل العلم
بل الظن بالمخالفة في بعض تلك الوجوه وهذا مراد المصنف من الوجه الاخير وتوهم ان الظن الحاصل في كل مسئلة يقتضي الظن باصابة الواقع في المجموع وهم فاحش لا
يجتمع مع القطع بالمخالفة في بعضها الا ترى انك لو قطعت بوجود الحرام الواحد في الاموال المتكثرة والنجس الواحد في الاواني الغير المحصورة بل المحصورة في العدد الكثير
فلا محالة يحصل الظن بالحلية في كل فرد فرد بانفراده وكان المجموع مشتملا على الحرام قطعا وكان الفقيه ربما يقطع بمخالفة بعض الظنون الحاصلة له من اول الفقه
الى آخره للواقع او يظن بذلك ويشك فيه الا انه لا يدري انه بين غير المحصور لا عبرة به فان قلت ان الظن قد يتعلق بغير ما يترتب الضرر على العمل قلت اذا تعلق الظن
بالاحكام الوضعية فلا ريب في رجوعها الى التكليفية فالعمل بها اقتحام في مهلكة المترتب على عدم الاصابة الغالب فيه وان الامر بين المحظور وغيره وان تعلق بما لا يحدث
منه من الاحكام التكليفية فلا ريب ان الفتوى به والعمل عليه تقول على الله بغير العلم والخوف المترتب على ذلك امر عظيم ويستقبح العقل اقتحام المكلف فيه واقدامه عليه
وهذا جار في الاول كما لا يخفى ومنها ان العقل يستقل بادراك اصل البراءة حيث لا يعلم بالتكليف واصل الاشتغال بعد ثبوت التكليف حيث لا يعلم البراءة و
بالاستصحاب حيث لا يعلم بزوال الحالة السابقة وما اشبه ذلك وقد ورد بها الشرع ايضا على وجه التنبيه على حكم العقل والتقرير على ما تقرر في محله فاذا تعلق الظن
بخلاف شيء من ذلك كانت الادلة الدالة على تلك الاصول قاضية بعدم جواز التعويل على الظن الا ان يمنع حكم العقل في مورد الظن في بعض المقامات اما اذا تعلق
الظن بما يوافق تلك الاصول ففي الاصول المذكورة كفاية عنه وبالجملة مورد الظن اما ان يكون موافقا للاصل العملي او مخالفا له وعلى الاول فالعمل على الظن ليس لكونه
دليلا بل لعدم الحاجة فيه الى الدليل وعلى الثاني ففي ادلة الاصول كفاية في المنع من العمل بالظن نعم ليس كل اصل مما يستقل به العقل بل بعضه مما يستفاد من الشرع
ومنها ان العقل قاض بان المظنون بما هو مظنون ليس بامر ثابت يعول عليه ويرجع في الامور الدينية اليه والى الاشارة في بعض الآيات الشريفة الواردة في الاحتجاج
على الكفار باتباع الظن ولولا ان ذلك مما يدل عليه العقل لما تم الاحتجاج بذلك عليهم ففي حسن الاحتجاج عليهم بذلك دلالة على ظهوره عند العقل والعقلاء
ومنها ان العقل يستقبح التزام العبد بقول مولاه بما لا يعلم بوروده عنه على انه منه بخلاف الاتيان به لرجاء كونه منه من دون تعبد بمقتضاه فانه من الاحتياط
المستحسن عقلا وشرعا ما لم يعارضه احتياط آخر ولم يثبت خلافه اما الالتزام والتدين به على انه من سيده مع عدم علمه بانه تشريع لا يرتضيه العقل والعقلاء
بل هو مع الشك في رضا الشارع بالعمل به تعبد بالشك فلا يصح الاستناد اليه والالتزام بكونه مؤداه حكم الله في حقه انما يجوز العمل على جزء من غير التزام به
فانما يستقبح عند مخالفته لبعض الاصول والقواعد العقلية كما مرت الاشارة اليه كذا افاده بعض المحققين وفيه نظر ومنها ان الامر في المقام دائر بين الوجوب
والتحريم والعقل في مثله قاض بالتخيير او ترجيح جانب التحريم بناء على تقدم دفع المفسدة على جلب المنفعة على ما تقرر في محله بل قد يقال ان عدم العلم منا بالاذن
كاف في ثبوت التحريم فتدبر ومن غريب الكلام ما صدر عن بعض الاعلام من التمسك في المقام باصل الاباحة واين ذلك من الحجية فان معنى الحجية انها ان دلت على

التكليف

التكليف بالفعل او الترك تعين الالتزام به وان دلت على الحكم الوضعي لزم العمل بمقتضاه وهل في اصل الاباحة ما يقتضي شيئا من ذلك غاية الامر انها ان دلت على الاباحة حكم بها لا لاجل قيام الحجة عليها بل لان الاصل فيما لم يقم على تحريمه او اباحته الحجة الحكم بالاباحة وليس ذلك من الحجية في شيء ومنها ان الحجية لو جازت لجاز في كل حادث مشكوك فيه عدم الرجوع الى اصل العدم وفي الادلة العقلية فتدبر ومنها انه لا شك في وجوب تحصيل الاعتقاد بالحكم الشرعي والامر فيه دائر بين وجوب تحصيل مطلق الاعتقاد بالاحكام الشرعية وبين وجوب تحصيل خصوص الاعتقاد القطعي فيرجع بعد العلم بوجوب تحصيل الاعتقاد الى الشك في المكلف به وهو دائر بين التعيين والتخيير فيحكم بتعيين تحصيل الاعتقاد القطعي تحصيلا للقطع بالبراءة بعد القطع بالاشتغال وفيه نظر بل الاولى ان يقال ان التكليف بالواجبات والمحرمات يقيني ولا يعلم كفاية مطلق الاعتقاد الراجح فيهما فالقطع بالبراءة يقتضي تحصيل اليقين فتدبر ومنها ما احتج به ابن قبة في المنع من التعبد بخبر الواحد عقلا من ان العمل به موجب لتحليل الحرام وتحريم الحلال اذ لا يؤمن ان يكون ما اخبر بحليته حراما وبالعكس وهذا الوجه كما ترى جار في مطلق الظن واجيب عنه تارة بالنقض بمثل الفتوى والبينة واليد وما اشبه ذلك من الامور التي لا تفيد العلم بل والقطع ايضا اذ قد يكون جهلا مركبا واخرى بانه ان اريد بتحريم الحلال الظاهري وبالعكس فالملازمة ممنوعة وان اريد تحريم الحلال الواقعي في الظاهر وبالعكس فبطلان اللازم في محل المنع والتحقيق انه ان اريد المنع من العمل بغير العلم ما لم ينته الى اليقين فالدليل الاعتبار عليه ومرجعه الى ما ذكره المحقق المصنف طاب ثراه من لزوم التحرز عن الضرر المخوف المترتب على المخالفة ولا يرد النقض بما ذكر لثبوت اعتبارها وتحقق انتهائها الى اليقين وبه يحصل الامن من الضرر وان اريد عدم جواز نصب الشارع مثل الغير العلم طريقا الى الحكم الشرعي فلا برهان وارد عليه غاية ما يمكن في تصوير الاحتجاج على ذلك ان يقال انه على تقدير المخالفة اما ان يبقى الواقع على حاله او يكون مشروطا بالعلم ينتفي بانتفاء شرطه والاول يستلزم اجتماع الحكمين المتنافيين في محل واحد والثاني يستلزم القول بالتصويب المجمع على بطلانه للقطع بان الفاقد لشرط التكليف كالاستطاعة للحج والنصاب للزكوة وغير ذلك مصيب لحكمه الواقعي فيلزم اصابة كل من المجتهدين المتخالفين لما هو الواقع في حق كل منهما لان الحكم الواقعي في حق المصيب منهما غير الحكم الظاهري وفي حق الاخر غير الواقع اذ ليس له في الواقع الا حكم الغير المشروط بعدمه عند عدم شرطه والجواب ان التصويب انما يلزم لو فرض في قيام الامارة المفروضة حدوث مصلحة راجحة على المصلحة الواقعية التي تفوت عند المخالفة ويكون تلك المصلحة هي الباعثة على نصب تلك الامارة كان يحدث في صلوة الجمعة بسبب حصول الظن بوجوبها مصلحة راجحة على المفسدة في فعلها على تقدير حرمتها في الواقع فيختلف حالها في نفس الامر بحسب اختلاف المكلفين في الاعتقاد وهذا وان كان قد يستفاد من بعض عبارات القوم كما قال في النهاية تبعا للشيخ في العدة ان الفعل انما يجب لكونه مصلحة ولا يمتنع ان يكون مصلحة اذا فعلناه ونحن على صفة مخصوصة وكوننا ظانين بصدق الراوي صفة من صفاتنا فدخلت في جملة احوالنا التي يجوز كون الفعل عندها مصلحة الا ان في بطلان القول بالتصويب المجمع عليه بهذا المعنى كالعلامة في النهاية وغيره غنية عن اطالة القول في بيان وجوه فساده نعم يتجه نحو ذلك في الشرائط العلمية الراجعة الى اشتراط الحكم بنفس العلم والجهل دون الواقع فالشرط اذن هو العلم وهو واقع دون المعلوم مع قطع النظر عن العلم به وهو امر لا ربط له بما نحن فيه بل الوجه ان الطريق الشرعي انما يجب العمل به لكونه طريقا الى الواقع موصلا اليه ولو في الجملة والوجه في تشريعه عند تعذر العلم بالواقع ظاهر وكذا مع تعسره ولو نوعا لان الحكمة انما تقتضي بناء التكليف على غاية السهولة للبشر في العمل عموما للمكلفين الذين يغلب عليهم الضعف والمستضعفين فتفويت المصالح الواقعية في المقامات التي يتفق فيها المخالفة للواقع خير من تفويتها على اكثرهم في جميع المقامات مع ملاحظة ما يقتضيه الحكمة البالغة من اشتراك الجميع في التكليف والتسوية بين القوي والضعيف فينبغي بناء الشرع على ما يقتضيه حال الضعفاء على الوجه الكلي ثم يستثنى مع ذلك بعضا ما بانه قوع عرضه من المعاذير القاضية بتعذر الامتثال او تعسره كان الامور الاتفاقية لا تقف على حد معين واما نصب الطريق الظني مع تيسر الوصول الى الواقع لعموم المكلفين فلا يمتنع ان يكون لمصلحة وحكمة تقتضي ذلك على وجه تزاحم مصلحة الواقع بحيث يكون نفس الفعل المفروض من حيث كونه مدلول ذلك الطريق بحسب الواقع ذا مصلحة راجحة على مصلحة الواقع على تقدير المخالفة بل الواقع على ما له لا يتغير بذلك عن وجهه وانما الحكمة في تشريع الحكم اقتضت على عدم الزام المكلف بتحصيله على جميع الاحوال والاكتفاء بتحصيله من الطريق المفروض المؤدي اليه ولو في الجملة فيكون معذورا عند المخالفة في حكم الشرع لا اثما باعلية في الواقع وتوضيح الحال ان نصب الطريق الذي لا يفيد العلم يتصور على وجوه عديدة منها ان يكون الملحوظ فيه مجرد الكشف عن الواقع والوصول اليه من غير ان يكون هناك مصلحة وحكمة سوى ذلك وانما يكون ذلك حيث لا يكون هناك طريق اقرب الى الواقع واكثر ايصالا اليه منه او يكون ذلك لكن يشتمل على مفسدة او علة تأبى في الحكمة من نصبه فيشترك في الحجية كل طريق يوافقه في الكشف عن الواقع وانتفاء المانع لتحقق مناط الحكم فيه ويتصور ذلك غالبا عند انسداد باب العلم بالواقع لان الطريق العلمي اقرب الى الواقع من غيره ويتصور مع انفتاحه ايضا اذ قد يكون في تحصيل الطريق القطعي من المفسدة ما تأبى عنه الحكمة وربما يتصور ان يكون الطريق المفروض اكثر ايصالا الى الواقع من القطع او مساويا له في ذلك نظرا الى كثرة وقوعه جهلا مركبا وان كان القاطع حين قطعه لا يحتمل ذلك الا انه انما يقتضي اعتبار القطع كائنا ما كان ولا يمنع من نصب الطريق على الوجه المذكور ومن هنا يعلم انه لا يلزم ان يكون الطريق على الوجه المذكور ظنيا فقد ينسد باب الظن ايضا وقد يكون الطريق الغير الظني في علم الله سبحانه اقرب الى الواقع واكثر ايصالا اليه من الظني وقد يكون في الظن من المفسدة ما تأبى في الحكمة عن ضبطه طريقا فيتعين بعده الاقرب الى الواقع فالاقرب ومنها ان يكون الملحوظ فيه الكشف عن الواقع مع تسهيل الامر على العباد في طريق الاطاعة والانقياد وانما يكون ذلك حيث لا يكون المصالح الواقعية على وجه يقتضي تحتم ادراكها مع التعسر والصعوبة او مع قلة السهولة وهذه الخصوصية قد تلاحظ بالنظر الى نوع المكلفين فيتبع الحكم اضعفهم نظرا الى الحكمة القاضية باشتراكهم في التكاليف وقد تلاحظ بالنظر الى بعض الاصناف او بعض الاشخاص او في بعض المقامات على حسب ما يقتضيه الحكمة في ذلك ولا يلزم من ذلك تنقيص الحكم في نفس الامر عند مخالفة الطريق للواقع ولو في بعض الوقايع لئلا يفوت بحصره ذلك المصلحة انما تدرك في بعض المقامات احتياطا للواقع ويفرق الظن بين سقوط الواقع عن المكلف لتعذر المكلف به او تعسره وبين سقوط التكليف بتحصيل العلم بالحكم او الطريق الاقرب في الوصول اليه والكشف عنه نظرا الى تعذرهما او تعسرهما فان الثاني انما يوجب سقوط التكليف بالطريق الاقرب لوجود المانع فيه والرجوع الى الطريق الابعد مع بقاء الواقع على حاله غاية الامر انه معذور في مخالفة الواقع يكون المكلف معذورا في مخالفته لا اثما بما هو الواقع في حقه اذ الغرض من نصب الطريق المذكور

انما هو الوصول الى ذلك الواقع لا بحيث لكن على الوجه المعتمد عنه فى حكم الامر كسائر الاعذار العقلية من الجهل المركب وما اشبهه ومنها ان يكون العمل عليه والالتزام
به من حيث انه هو الواقع بمعنى ترتيب الاثار الشرعية المترتبة على الواقع عليه مشتملا على مصلحة يتدارك بها ما يفوت من مصلحة الواقع من غير ان يكون لذلك
الطريق تاثير فى نفس الفعل من حيث هو وانما المصلحة فى ترتيب احكام الواقع عليه ما لم ينكشف خلافه واذا انكشف الخلاف فان كان فى الوقت لزم الاعادة وان
كان فى خارجه فان كان القضاء متفرعا على فوات مصلحة الواجب لم يثبت عليه لتداركها بالعمل بالطريق المقرر وان تفرع على مجرد ترك الواجب لزم ولا يلزم من
تدارك مصلحة الواقع بمصلحة الحكم الظاهرى سقوط الوجوب اذ قد يترتب على وجوبه الواقعى حكم شرعى فالحال فى الطريق المذكور هو الحال فى الطرق المقررة للموضوعات
الخارجية كحجية البينة فى نحو ما اذا كان الامر بالعمل بها لا يقتضى بجعل الموضوع وانما اوجب جعل احكامه ما دامت الطرق باقية فيه فاذا فقدت وحصل العلم بانتفاء ذلك
الموضوع ترتب عليه فى المستقبل جميع الاحكام المترتبة على عدمه من اول الامر فكذا الحال فى الطريق المقرر للحكم فهناك فرق بين بين جعل مدلول الطريق حكما واقعيا
وبين الالزام بتطبيق العمل عليه على انه هو الواقع على ما هو الحال فى طرق الموضوعات فان قلت ان كانت المصلحة الباعثة على تشريع الحكم الواقعى باقية على تحتمها
مع مخالفة الطريق المفروض لم يجز فى حكم العقل تفويتها على المكلفين بجعل الطريق الذى لا يوصل اليها والا كان العمل بالطريق المقرر كالعمل بما هو الواقع بل
لا يجب جعل الحكم الواقعى على وجه يشمل الصورة المفروضة لانتفاء المصلحة الباعثة على تشريعه فيكون تلك الصورة خارجة عن مورد الحكم المجعول فى نفس الامر
يكون حكمها فى الواقع على حسب مقتضى الطريق المقرر فلا يكون الحكم الواقعى شاملا للعالم والجاهل كما عليه المخطئة فيلزم القول بالتصويب قلت ان كانت
الشرعية تابعة لمجرد المصالح الواقعية الكامنة فى ذات الافعال الاختيارية بحيث تكون تلك المصالح علة تامة للتشريع بها وتكون تلك الاحكام متفرعة عليها بالكلية
على ما هو الحال فى اوامر الطبيب وسائر الاوامر الارشادية كان الحال فيها على ما ذكرت لان جعل الطريق على غير الوجهين الاولين يتوقف على مصلحة تعادل مصلحة الواقع
يختلف الحكمان فى نفس الامر فيكون المكلف فى الحقيقة مخيرا بين تحصيل احدى المصلحتين وكان اللازم الحكم بالتخيير فى الواقع دون التعيين وليس الامر كذلك وانما
المقدار اللازم فى حكم العقل ان يكون فى تشريعها حكمة باعثة على حسنها على حسب ما يقع عليه سواء كانت الافعال مشتملة على صفة مطابقة لها من جميع الوجوه اولم
يكن فقد لا يكون فى نفس الفعل مصلحة ويكون فى التكليف به حكمة باعثة على حسنه وقد يكون فيه مصلحة غير بالغة حد الوجوب ويكون فى ايجابه والالزام باتيانه حكمة
قاضية بحسنه وان لم يكن بالغا حد الحتم لعدم اخلال الحكيم بما هو الاحسن وقد يكون الفعل حسنا او قبيحا ويمنع من التكليف بفعله او تركه حكمة كما فى الصبى العاقل المراهق
فالنسبة بين حسن التكليف وحسن المكلف به عموم من وجه والقدر الذى يحكم به العقل ان لا يكون الاحكام المجعولة حسنة مطابقة للحكمة وقد لا يكون فى نفس الفعل
من حيث هو مصلحة ويكون المصلحة فى الاتيان به من حيث الاطاعة والانقياد فيتعلق الامر به من تلك الجهة اذا عرفت ذلك تبين لك الوجه فى دفع الاشكال المذكور بحذافيره
اذ لا يمتنع ان يقتضى الحكمة الواقعية جعل الاحكام فى نفس الامر على وجه العموم فى حق عامة المكلفين اصابها من اصابها واخطاها من اخطاها ثم جعل الطرق المخصوصة التى قد
توصل اليها وقد تتخلف عنها فنفى جواز ذلك عقلا وقوعه خارجا كفاية فى المقام وان لم نعلم تفصيل الحكمة ووجه المصلحة فى ذلك كما هو الحال فى الموضوعات الخارجية فانها
امور واقعية تعلقت بها الاحكام فى نفس الامر ثم قرر الشارع طرقا كثيرة اليها يغلب مخالفتها لها ولا منافاة بينهما فان قلت اذا كان مقتضى المصلحة نصب الطريق الذى
قد يتخلف عن الواقع لم يبق الواقع على تحتمه فلا يبقى الواقع على حاله عند التخلف قلت لا منافاة بين ثبوت الحكم فى الواقع وحصول العذر للمكلف فى مخالفته فغاية الامر ان يكون
الطريق المؤدى الى خلاف الواقع عذرا للمكلف فى مخالفته على وجه يترتب الثواب عليه نظرا الى الطاعة التكليف المتعلق بالطريق وتعرض العبد للامتثال فللمصيب
اجران من حيث موافقة الواقع والطريق معا وللمخطى اجر واحد من حيث موافقة الطريق المقرر خاصة فان قلت ان الواجب ما يذم تاركه لا الى بدل والحرام ما يعاقب
فاعله كذلك واذا ثبت اعذار العبد فى مخالفتهما انتفى الحكمان فى نفس الامر قلت لصدق التعريف الذم والعقاب لحدين بالعالم العامد فان قلت كيف كان يشترط الحكم فى
الواقع بالبلوغ والعقل والاختيار كذا يشترط بالعلم لعدم قدرة الجاهل والناسى ايضا على الامتثال ولذا عد والاربعة من الشرائط العامة لجميع التكاليف وكما ينتفى
الحكم فى الواقع بانتفاء احد الثلثة الاول كذا ينتفى بانتفاء الرابع قلت لا مانع من التفرقة بين العجز الناشى من الجهل والنسيان والتعذر الحاصل من سائر اسباب
الاضطرار فالاول غير مانع من ثبوت الحكم الواقعى نظرا الى كون المصلحة فى جعل الحكم فى حق العالم والجاهل على حد سواء ليكون هو الذى يتعرض الجاهل لتحصيله سواء
اصابه او اخطائه فان قلت ان جعل الحكم فى حق الجاهل المعذور لغو يمتنع على الحكيم قلت ان اريد امتناع جعله فى حقه خاصة فمسلم وان اريد امتناع التعميم لجعل الاول
فممنوع فان عدم العلم بالفائدة لا يستلزم نفيها وقد قام النص والاجماع بل الضرورة على ان لكل واقعة حكما معينا يشترك فيه عامة المكلفين ان دل دليل على ثبوتها
ومن فوائده العمل على الواقع عند انكشاف الخلاف وتعرض العبد لتحصيله الموجب لترتب الاجر والثواب عليه وان اخطاه وفى حكم ساير الاحكام كفاية فى المقام على ان
العلم بالحكم والجهل مسبوقان بالحكم فان الحكم حين تعلق الجهل به لا يتعلق الا بالغافل عنه وغير العالم به وانما يحصل العلم بعد تحقق الجهل متفرعا عليه وما يعد
منه لانه امر لا يعلم الا من قبله فلو كان ماخوذا فى المحكوم عليه لزم تحقق الحكم حين وقوعه من غير تحقق المخاطب به مع انه مما كان بخلاف ساير شرائط الحكم فانه يعلم
غير ماخوذ فى المحكوم عليه اولا وبالذات بل الماخوذ فيه قابليته لذلك لعنوان هو حاصلة فى الجميع فهم مشتركون فى الجهل فعلا وان كان امكان العلم شانا وانما
يجب فى الحكمة ايضا على الوجه المعهود الى المكلفين بالطريق المعتاد الذى لا يابى عن الموانع العادية ليتم بذلك ما هو الغرض من ابتلاء المكلفين واختبارهم فى الافعال
والعصيان وهذا انما يناسب عموم الحكم لا اختصاصه بمن وصل اليه والا لم يكن حجة على من منع وصول الحكم الى غيره واهمل فى ايصاله اليه حيث يجعل واسطة فى
ايصاله وحال بين وسائط الايصال والمكلفين بخروج الغافل عن مورد التكليف واقعا فلا معنى لايصال الحكم اليه ولتفصيل الكلام فى هذا المقام محل اخر ومنها
ان يشتمل الطريق المفروض على مصلحة يتجعله فى عرض الواقع بان يساوى مصلحة الواقع من جميع الوجوه او يترجح عليه فيكون قيام تلك الامارة ما نعا من فعلية
الحكم الواقعى فى حقه فالحكم الواقعى ملحق بحق غير القادر بخلافه وشان فى حقه بمعنى وجود المقتضى لذلك الحكم لولا الظن بخلافه ومرجعه الى اشتراط الواقع
بعدمه معلوم ان الشرط عند عدم شرطه فيكون هذا الشرط كساير الشرائط الماخوذة فى الحكم كالبلوغ والعقل والاستطاعة فى الحج والنصاب فى الزكوة وغيرها
غاية الامر ان هذا الشرط عدمى على نحو شرائط الحكم بانتفاء ساير الموانع كاشتراط وجوب الصلوة بانتفاء الحيض ونحو ذلك فى ذلك شرائط وجوبه مع اشتراكها

وانتفا

ل انتفاء الحكم بانتفاء احدهما نظير ذلك الحال في الشرايط العلمية كاشتراط العبادة باباحة اللباس والمكان ونحوهما فعبادة المعتقد للاباحة خطاء مطابقة للواقع
ونفس الامر القول بتبدل في طرق الاحكام ضرب من التصويب لاصابة كل من المختلفين لما هو الواقع حقيقة ويلزم صحة العمل وان انكشف بعد خلافه على وجه
اليقين سواء كان ذلك عبادة او معاملة في الوقت وخارجه وهو باطل كما تقرر في محله ومنها ان يكون الحكم في الواقع تابعا للطريق بحيث لا يكون في حق الجاهل مع قطع
النظر عن وجوده وعدمه حكم فيكون الاحكام الواقعية مختصة في الواقع بالعالمين والجاهل لا حكم له او يحكم ما عليه بما يعلم الله سبحانه ان الطريق يؤدي اليه فيكون
المجعول في الواقع حكمين مختلفين او احكاما مختلفة على حسب اختلاف ادلة المجتهد على نحو اختلاف حكمي القصر والاتمام والجهر والاخفات والبس الذهب والحرير او خلافه
الحاضر والمسافر والرجل والمرئة ويلزمه ان لا يجب تحصيل العلم بالحكم الشرعي لا يجب ايضا على المكلفين ولا يعاقب المانع من وصوله اليهم وهكذا بادلتها فانه
تقضي باثبات تلك الاحكام على وجه التقييد لا من باب المقدمة لوضوح عدم وجوب تحصيل شرايط الوجوب والاندراج في موضوع المكلف وهذا هو التصويب
الباطل بضرورة المذهب وقد تواترت الاخبار والاثار باشتراك المكلفين في الاحكام وشمولها للعالم والجاهل وتفصيل الكلام في ابطال هذين الوجهين
من التصويب واثبات القول بالتخطئة محله وظهر مما قررناه صحة القول بما عداهما من سائر الوجوه السابقة على وجه لا ينظر اليها شبهة ابن قبة وغيرها
قد دلت ادلة الاحكام والطرق على كونها من بعض تلك الوجوه فلا تغفل قال وفي عدة من الايات الكريمة دلالة عليه القول بورودها في الاصول دون الفروع
فلا تدل على عدم جواز الاستناد اليها في الاحكام وان الاخذ بذلك اخذ بالظن في عدم جواز الاخذ بالظن فيه وهو مدفوع اما الاول فبان جملة من تلك الايات
انما وردت في الفروع وان المستفاد منها اعطاء القاعدة في عدم الاكتفاء بالظن في تحصيل الحق بل هي واردة في مقام الانكار على الكفار وذمهم في اتكالهم
على الظنون والاحتجاج عليهم بحكم العقل بقبحه فهو استناد الى ما هو مرتكز في العقول من عدم جواز الاعتماد على الظن والتخمين في امور الدين مع عظم خطرها
وشدة الضرر المترتب عليها فالمقصود اقامة الحجة عليهم بمقتضى عقولهم لا بالنص المتوقف على صدقه لبعد ورود الاحتجاج ولا يكون وقع لايراد الذم عليهم مع عدم
ظهور قبح ما ارتكبوه الا من جهة ذمه فيكون ذلك شاهدا شرعيا على صحة ما وجدناه من حكم العقل بقبح الاخذ بالظن فاحتمال طرو التخصيص عليه ساقط جدا مضافا
الى ان الكبرى في القياس لا يراد بها الا الكلية ليتم الاحتجاج واما الثاني فبعد تسليم عدم اقتضاء المقام نصوصيتها في الدلالة بان دلالة الظواهر على عدم حجية الظن كافية
في المقام اذ لا يخلو الواقع عن احد امرين من حجيته وعدمها وعلى التقديرين فالمطلوب ثابت اذ الثاني عين المقصود والاول قاض بصحة الاستدلال وايضا كيف يمكن الحكم
بالتعبد بمجرد الظن مع اقتضاء الظن عدم حجيته فلو كان الظن حجة لم يكن حجة لاندفاعه بنفسه وكون حصول الحجية مقتضيا للعدم مما دما يتوهم من لزوم مراعاة اقوى
الظنين من الظن المتعلق بالحكم والمتعلق بعدم حجية ذلك الظن فاسد اذ لا معارضة بينهما لاختلاف متعلقيهما فان الاول انما قضى بثبوت الحكم على نحو غيره مما عليه
من النقيض والثاني انما قضى بعدم حجية ذلك الظن كذلك وعدم الاعتداد به في الفتوى والعمل واي منافاة بين ذينك الظنين حتى يلزم الاخذ باقويهما فلا معارضة اصلا
للظن القاضي بعدم حجية الظن فلا بد من الاخذ به على فرض حجية الظن ولو كان اضعف من الاول بمراتب نعم ان دل دليل على حجية الظن حصلت المعارضة بين ذلك الدليل
وهذه الظواهر وهو كلام اخر لا ربط له بالمقام اقول ما اشار اليه قدس الله سره من الايات سيما الشريفة فانه قدس سره قد ذكر تفصيل الكلام في ذلك فيما يليه
فكان الاولى قضاء بيان ذلك على احد المقامين ومما افاده طاب ثراه من دلالة جملة من تلك الايات على ان ذلك مرتكز في العقول فيكون شاهدا شرعيا
على حكم العقل به فلا يقبل التخصيص جيد الا ان الظاهر عدم ابتنائها على ما فهمه من حكم العقل بالاحتراز عن الضرر المخوف بل الوجه في ذم الكفار بذلك انهم لا
يستندون فيما يزعمونه على حجة ثابتة وانما يعولون على مجرد الظن والتخمين الراجع الى اوهامهم الفاسدة من دون تثبت وتحقيق ومن المعلوم بضرورة العقول
ان الظن بما هو ظن لا يبلغ حد الدليل والحجة لانه لتقومه باحتمال الخلاف لا يستلزم المطلوب فضلا عن الظن الناشئ عن الخرص والتخمين في الامور التي لا مجال للخرص فيها
قلت كيف ادعى عدم قبول تلك الايات للتخصيص مع كثرة الظنون المخصوصة التي تحققت حجيتها بالادلة المخصوصة قلت العمل بها ليس عملا بمجرد الظن والتخمين الذي
لا يرجع الى شيء مبين انما هو عمل بالادلة الدالة عليها المفيدة للقطع بجواز الرجوع اليها فيخرج بذلك عن مورد الذم الوارد في تلك الايات على التعويل على مجرد
الظن من حيث هو ظن فان قلت ان الدليل الدال على حجية بعض الظنون لا يوجب غير حجيته وكونه ظنا انما هو مخصص لعمومات الناهية عن العمل بالظن قلت هذا انما
يتم في عمومات التعبدية فانها نهي التعبد عن العمل بشيء من الظنون ثم امر العمل ببعضها كان من قبيل العام المخصوص واما الكلام في الايات المشيرة الى حكم العقل
العقل انما يقضي بان الظن بما هو ظن ليس بحجة يعول عليها فاذا عول المكلف على الدليل الدال على حجية بعض الظنون لم يكن مخالفا لحكم العقل لامتناع ورود
الشرع على خلاف حكم العقل القاطع اذ ليس في العقل ما يدل على امتناع تجويز الشرع لذلك بعد اقامة الدليل عليه بل لا يمنع من تجويز العمل بمطلق المظنة ايضا
يمنع من العمل بغير دليل فاذا جاء الدليل خرج عن موضوع حكم العقل وكذلك الحال في سائر النصوص الناهية عن العمل بالظن من حيث هو مما ورد على سياق حكم العقل و
جرى هذا المجرى فانه ايضا لا يقبل التخصيص لخروجه بذلك عن موضوع الحكم ولعل تتبع ما جاء في المنع من الظن والحكم والفتوى بغير علم من هذا القبيل فان
المقصود تحريم القول والعمل من غير دليل فلا يرد عليها التخصيص اصلا فلا تغفل واما ما ذكره من الدور في التمسك بالظن على عدم جواز الاخذ بالظن ففي غاية
الغرابة لانه ليس من الدور المصطلح في شيء لكنه اوضح فسادا من الدور ولان امتناع الدور راجع الى امتناع توقف الشيء على نفسه وما نحن فيه من قبيل توقف
الشيء على ضده ونقيضه واستلزام وجوده لعدمه وكانه قدس سره اراد معنا اللغوي والامر بعد وضوح المقصود سهل واما ما ذكره قدس سره في دفع الدور المتوهم
فمحل مناقشة لان الظن المانع لو كان من قبيل الظن الممنوع يمتنع اندراجه في الحجة على تقدير الحجية لان ما يلزم من وجوده عدمه باطل فانما يدور الامر في الواقع بين
حجية ما عدا هذا الظن من سائر الظنون وعدمها وسيأتي لهذا الكلام مزيد بيان وتفصيل في محله الا ان في كلام المصنف طاب ثراه اشعارا بانه لا يتعين كون الظن في الغاية
ان الظن المانع مما لا استناد الى النص ليس من جنس الممنوع لقيام الدليل على حجيته بالخصوص والظن الممنوع انما هو الظن الذي لا ينتهي الى القطع وايضا فاذن هنا
بعد دلالة على تقرير حكم العقل واعتضادا بالكثرة والسنة المتواترة راجع الى القطع واما ما ذكره طاب ثراه في الوجه الثاني فقد يقرر برجوعه الى الوجه المذكور وانما
الاختلاف في التعبير فيجري فيه ما ذكر من المناقشة فان الظن اذا فرض حجة امتنع شموله للظن المفروض وان حجيته لدليل المقصود فيه فرض الظن حجة في الواقع مدّ

الا على بعض الوجوه

شموله للظن المفروض عدم الا ما ذكره وجها آخر لا ترجيح عين الاول بل المقصود ان حجية الظن تنفي نفسها بمعنى انه يلزم من وجودها عدمها وما هذا شانه باطل و
هذا الاستدلال انما يتصور قبل قيام الدليل على حجية الظن واما بعد قيامه على ذلك يخرج الظن المفروض عنه فيكون هذا الظن معارضا للدليل ومعلوم ان مجرد
الظن لا يصلح لمعارضة الدليل واما مع انتفاء الدليل كما هو المفروض فالاستدلال بحاله وهذا معنى استدلالهم على عدم حجية الشهرة بانها لو كانت حجة
لدلت على انها ليست بحجة لدلالة الخبر على عدمها وعلى عدم حجية ظاهر الكتاب بانه لو كان حجة لدل على عدم حجيته لدلالة ظواهر جملة من الآيات على ذلك و
هكذا الحال في نظائر ذلك فالفرق بين الوجهين المذكورين في جريان المناقشة في الاول دون الثاني ان الواقع في الوجه الاول لا يدور بين حجية مطلق الظن
الشامل للظن المفروض وعدمها وانما يدور بين حجية ما عدا الظن المفروض وعدمها وهذا لا يجدي شيئا واما الثاني فانما المقصود فيه امتناع حجية كلي
الظن باستلزام وجودها لعدمها وهذا استدلال صحيح لا غبار عليه فلا يجوز ان يكون كلي الظن حجة نعم يمكن ان يكون بعض الظنون حجة وهو ما عدا الظن
المفروض لكن يبقى عليه ان مقصود القائل بحجية الظن ليس الا ذلك فلا يكفي الدليل المذكور في رده وابطاله اما لو كان المقصود مجرد ابطال حجية كلي الظن
ليكون منه تقريب الى المطلوب ثم الاستدلال به منضما [illegible] لا معنى لترجيح احد الشقين والجواب بعدم المعارضة بينهما لكن كلامه قدس سره يبتني على وجه
آخر بان تفصيل الحال فيه انه نعم قال قدس سره ثم ان في الاخبار الكثيرة دلالة على وجوب تحصيل العلم وعدم الاكتفاء بغيره كالروايات الآمرة بالتعلم ومعرفة
الاحكام والدالة على توقف العمل على العلم والروايات المشتملة على النهي عن الحكم بغير العلم والاخذ بالظن الى غير ذلك مما يقف عليه المتتبع ولا يبعد دعوى التواتر
فيها بعد ملاحظة الجميع وفي ملاحظة الطريقة الجارية بين العلماء من الصدر الاول الى الآن من مطالبة الدليل على حجية ما يدعى من الظنون وعدم الاكتفاء بكونه
مظنة كفاية في ذلك فانه لا زالت العلماء مطبقة عليه في جميع الاعصار والامصار ومن ادعى حجية مطلق الظن فانما يستند فيه الى حجة قطعية كيف ولو استند فيه
الى الظن لدار فظهر مما قررناه ان المستفاد من العقل والنقل كتابا وسنة واجماعا عدم حجية الظن من حيث انه ظن نعم لو قام دليل قطعي ابتداء او بواسطة
على حجيته كان حجة وجاز الاستناد اليه وكان ذلك الظن خارجا عن القاعدة المذكورة فان قلت من المقرر عدم قبول القواعد العقلية للتخصيص فلو كان العقل
مستقلا في الحكم المذكور لم يمكن القول بحجية شيء من الظنون الخاصة فكيف تقول باستثناء ذلك من القاعدة المذكورة وانما نقول بخروجها عن موضوع
تلك القاعدة وتوضيح ذلك ان مفاد القاعدة المذكورة عدم حجية الظن من حيث هو ظن اذا لم يلحظ انتهاؤه الى اليقين والمقصود في الاستثناء المذكور
هو حجية الظنون المنتهية الى اليقين فليس احدهما مندرجا في الآخر بل هما امران متباينان فالقاعدة المذكورة غير مخصصة ولا قابلة للتخصيص في تلك القاعدة
من جهة حجية بعض الظنون مع ان الاخذ به بعد انتهائه الى اليقين اخذ باليقين دون الظن فان قلت اذا اخذ الظن في بعض مقدمات المطلوب كانت النتيجة
تابعة للاخس فكيف يدعى كونها قطعية في المقام مع ان المفروض كون بعض مقدماتها ظنية قلت فرق بين اخذ الظنية في المقدمات واخذ الظن بها فيها
اذ لا اشكال في كون الثاني من الامور المعلومة الوجدانية والمأخوذ في المقام انما هو الثاني دون الاول والحاصل ان المدعى عدم حجية الظن من حيث هو والظن الذي
يدل الدليل القاطع او المنتهي الى القطع على حجيته ليس من هذا القبيل اذ ليس الحجة في الحقيقة هو ذلك الظن بل الدليل القاطع الدال عليه فيرجع الامر الى
العلم وكذا الحال لو قلنا بقيام الدليل القاطع على حجية مطلق الظن فان الحكم هناك انما يتبع ذلك الدليل القاطع لا مجرد الظن الحاصل المتعلق بثبوت الحكم و
ربما توهم متوهم حجية الظن من حيث هو ظن من دون انتهائه الى اليقين وهو ضعيف سخيف ظهر فساده مما بيناه وربما يؤول قائله بما يرجع الى
ما ذكرناه اقول ما ذكره قدس سره من احتمال تواتر الاخبار في ذلك معنى ظاهر بل ينبغي القطع به بل الاخبار في الدلالة على ذلك قد تجاوزت حد التواتر كما لا
يخفى على المتتبع فيها وما افاده من الاجماع على ذلك ايضا ظاهر لا شبهة فيه كيف ولو صح التعبد بالظن من غير دليل لزم التعبد بالشك نظرا الى الشك
في حجيته والاستناد الى الشك بديهي البطلان فحجية الظن دعوى محتاجة الى البيان لان شيئا من الدعاوي المجهولة لا تقبل الا بالدليل وهذا امر بديهي للعوام
فضلا عن العلماء الاعلام وما افاده قدس سره في الجواب عن السؤال الذي ذكره امر بين لا خفاء فيه لان منشأ حكم العقل على ما ذكره هو لزوم الاحتراز عن
الضرر المخوف فبعد قيام الدليل على الحجية لا يتصور هناك ضرر حتى يجب التحرز عنه اذ المقصود من الضرر العقاب الاخروي والوقوع في مخالفة الشرع وقيام الدليل
على الحجية موجب للامن من ذلك بلا شبهة نعم لو كان المقصود من الضرر المفسدة الكامنة في الافعال الباعثة على الحكم اجتنابا بها كان للسؤال وجه لكنا نمنع من
بلوغها حدا يستقل العقل معه مع قطع النظر عن الشرع بالاحتراز عنها كما يظهر من ملاحظة الطرق المقررة للموضوعات الجارية مع الظن بالمخالفة في كثير من المقامات
اللهم الا ان يفرض تلك المفسدة في بعض المقامات اشد كالسم المخوف فيكون احتماله الموجب للخوف معتبرا في نظر العقل فضلا عن الظن به وهذا وينبغي
التنبيه في المقام على امور الاول ان العلم وان عد طريقا الى اثبات الاحكام حجة قاطعة في كل مقام الا ان حجيته واعتباره ليس امرا مجعولا من الشارع مدلولا عليه
بالادلة النقلية ليحتاج الى اقامة الدليل عليه بل ولا امرا قابلا للجعل به من اي جاعل كان بل ولا حجة عقلية واسطة في ثبوت المعلوم اذ هو الغاية المقصودة
من كل حجة والفائدة الحاصلة من كل دليل والحجة انما هي التي تبعث على حصول العلم وهي الوسط الذي به يحتج على ثبوت الاكبر للاصغر كالتغير الموجب للعلم بحدوث
العالم [illegible] وسائر [illegible] لاثبات احكام متعلقاتها كما في هذا ما افتى به المفتي وكلما كان كذلك فهو حكم الله في حق المقلد عليه العلم اذ هو عين انكشاف
المعلوم فالعالم حين علمه انما يرى المعلوم ويرتب عليه آثار الواقع من حيث هو واقع لا من حيث هو معلوم فلا يقال هذا معلوم الخمرية وكل معلوم الخمرية يجب كذا
لان احكام الخمر انما تثبت للخمر لا لمعلوم الخمرية انما يقال هذا خمر وكل خمر فهو كذا انما العلم هو انكشاف صدق الصغرى من غير واسطة في اثباتها وانما الواسطة في [illegible]
الكبرى على حسبه [illegible] واما اطلاق الحجة عليه لكونه المقصود من الحجة فحجيته عند العالم حين علمه بمعنى اعتباره ووجوب العمل على حسبه امر لا يقبل التفصيل بين اسبابه وازمنته
وامثال العالم وانواع المعلوم فلا يعقل المنع من العمل به في بعض موارده بالنسبة الى اثبات متعلقه وهو الامر المقطوع به للزوم التناقض معه اذ بعد القطع بكون
المائع المعين خمرا صح له ان يقول هذا خمر وكل خمر يجب الاجتناب عنه فالحكم بعدم اعتباره مناقض للحكم بالاجتناب عن كل خمر فلا بد من الحكم باعتباره على وجه الاطلاق و
عموم مقاله في العلم الحاصل من جميع الطرق الشرعية والامارات المعتبرة والاصول العملية نعم قد لا يكون الحكم معلقا على نفس الواقع بل يكون العلم ماخوذا في موضوعه لا طريقا

اثباته

انها انما يكون تابعا لما دل الدليل على الحكم الملازم فالحكم العقلي بحسن تبيان العبد بما يعلمه مطلوبا للمولى وقبح اقدامه على ما يعلمه مبغوضا له وحكم الشرع بالمنع من الصلوة
فيما علم نجاسته او غصبيته وتقييد تجويز القضاء والشهادة والافتاء بالمعلوم في مقام دون مقام ومن زمان دون زمان ومن شخص دون شخص دون غيره بسبب دون
آخر على جهة دون غيرها على حسب ما دل الدليل عليه لا يقوم مقام العلم المأخوذ موضوعا للحكم غيره من الطرق الشرعية والامارات والاصول المعتبرة لانها طرق الى الوا
قع بمجاري الطرق المفروض ان الحكم غير معلق على الواقع بل على العلم وغيره ليس طريقا الى العلم بل الى الواقع الا اذا اعتبر القدر المشترك بينهما اعني العلم الشرعي في موضوع
الحكم فاذا اعتبر في اقامة الشهادة نفس العلم الواقعي لم يجز اقامتها بمجرد قيام البينة او بعض الطرق الظنية الا بدليل آخر كما في اليد المقتضية للملكية وان جاز اكتفاء
الشاهد في تحمل نفسه بكل ما قام مقام العلم وكذا لو اعتبر اليقين في متعلق الالتزام الشرعي كما لو علق نذره على اليقين بحيوة زيد فلا يكفي استصحابها بخلاف ما لو علق
على نفس الحيوة وهاهنا الوجهان في الظن المعتبر فانه قد يؤخذ طريقا الى الواقع فيقوم مقام سائر الطرق المعتبرة وقد يؤخذ موضوعا للحكم فيفتقر الى دليل آخر الثاني
ان المعلوم قد يطابق الواقع فلا كلام فيه وقد يخالفه فلا شبهة في عدم العصيان بمخالفة الواقع لمكان العذر العقلي وهل يصح مخالفة المعلوم الحق ذلك
كسائر الطرق الشرعية والامارات المجعولة اذا خالف مقتضاها الواقع للقطع بمخالفة التكليف المعلوم المتعلق بالعمل عليها والعلم وان كان الحال فيه على حسب ما عرفت
الا انه اولى بتحقق العصيان من الطرق الظنية المجعولة لاستقلال العقل بادراك قبح التجري على المعصية والاقدام في العمل على المخالفة وليس ذلك من النية المجردة
التي لا تكتب على حسب ما دلت عليه الاخبار المتكثرة بل هي نية مقرونة بالعمل على حسب اعتقاد العامل وان لم يكن كذلك بحسب الواقع وذلك خارج عن مورد الاخبار
المذكورة ولان العبدين العاصيين باعتقادهما لا يعقل في حكم العقل التفرقة بينهما في استحقاق العقوبة بمجرد اتفاق مصادفة احدهما للواقع دون الآخر لابتناء
العصيان على الامور الاختيارية دون الاتفاقية نعم لا مانع من التفضل بالعفو عن احدهما دون الآخر مع اشتراكهما في الاستحقاق لكنه موقوف على الدليل
في المقام وذلك كالتفاوت الحاصل بمجرد الاتفاق بين المصيب والمخطئ والذين سنا سنة حسنة او قبيحة اذا اتفق دوام العمل باحدهما دون الآخر والعاملين
في الازمنة والامكنة المشتبهة بالافضل والاشرف وعلى الوجهين المختلفين اذا اتفق مصادفة احدهما الواقع دون الآخر والامامين اذا اتفق كثرة لحوق المأمومين
باحدهما دون الآخر الى غير ذلك وهو غير ما قصدناه من الاستحقاق العقلي المترتب على الاختيار دون الاتفاق ويعضده ظهور الاتفاق على الحكم بعصيان من
اخر الواجب عند ظن فواته مع التاخير او العلم به او سلك الطريق الذي يظن فيه التلف او يقطع به او ارتكب ما يظن فيه الضرر او يعلم به وان انكشف مخالفة الواقع
وان توقف بعضهم في حصول العصيان الاول عند ظهور المخالفة لكنه في غير محله كما انه لا تامل في الحكم بكون السفر معصية وموجبة للاتمام اذا كان من قبيل الثاني
وقد يناقش في حكم العقل بقبح التجري على المعصية بان الذم في المقام يتصور على وجهين احدهما ان يستحق المتجري الذم على نفس الفعل الواقع باعتقاد
العصيان والآخر ان يترتب الذم على ذلك من حيث دلالته على خبث الفاعل وشقاوته وسوء سريرته مع سيده وكونه في مقام العصيان والطغيان والذي يدل
على تحريم الفعل هو الاول والقدر المسلم من الذم في المقام هو الثاني وهو لا يجدي في ذلك لان استحقاق الذم على ما كشف عنه الفعل لا يوجب استحقاقه
على نفس الفعل والحكم باستحقاق الذم انما يلازم استحقاق العقاب شرعا اذا تعلق بالفعل دون الفاعل والحكم بتساوي العبدين العاصيين على الوجه المذكور
في استحقاق المذمة انما يسلم من حيث شقاوة الفاعل وخبث سريرته مع سيده لا في استحقاق المذمة على الفعل المقطوع بكونه معصية من حيث هو كذلك
وان خالف الواقع ويؤيده انا نجد من انفسنا الفرق في مرتبة العقاب بين من صادف فعله الواقع ومن لم يصادف ولعل لما ذكر توقف الشهيد ره في القواعد
في المقام حيث قال ولو نوى المعصية وتلبس بما يراه معصية فظهر خلافها ففي تاثير هذه النية نظر من ان ما لم يتصف بالمعصية نية مجردة وهو غير مؤاخذ بها ومن دلالتها
على انتهاك الحرمة وجرأته على المعصية ومثل لذلك بمن اصاب مرتهنة باعتقاد انها الاجنبية او الطاهر باعتقاد انها حائض ومن اكل ماله باعتقاد انه لغيره او ذبح شاة
باعتقاد انها لغيره او قتل نفسا مهدورة باعتقاد انها معصومة ثم حكى عن بعض العامة الحكم بفسق المتعاطي لذلك لدلالته على عدم المبالاة بالمعاصي ويعاقب
في الآخرة ما لم يتب عقابا متوسطا بين الصغيرة والكبيرة ثم قال وكلاهما تحكم وتخرص بالغيب انتهى ويضعفه الوجه المذكور لظهور حكم العقل بقبح نفس
الفعل بعد الوجه المذكور بل بقبح الاقدام على ما لا يؤمن كونه قبيحا عند عدم وجود الطريق الشرعي الى الاباحة كما في الشبهة المحصورة وان اتفق في الواقع مصادفة
المباح فضلا عما لو كان هناك طريق شرعي قائم بتحريمه ولا شك ان العلم القطعي اولى بذلك من الوجهين ولو كان القبح العقلي متعلقا بالامر القلبي المذكور
لزم عدم التفرقة بين ما قبل ارتكاب الفعل وما بعده وبين حال الاشتغال به لتساوي الحالات الثلث في سوء سريرة العبد المقتضي للجرأة بالاقدام على المعصية
ولا يبعد ذلك من العصيان الفعلي بل العصيان لا يدور مدار الواقع فكما لا يتحقق بمخالفة الواقع عند العلم بخلافه او قيام الطريق الشرعي عليه كذا يتحقق بالاتيان
بما يقطع بتحريمه او يظن به او يشك فيه على وجه لا يعذر المكلف معه واما التفرقة في استحقاق العقاب بين صورتي المصادفة والمخالفة فلا يقضي بخلاف ما ذكرنا
لامكان ان صورة المصادفة تشتمل على المفسدة الذاتية والعارضية بعنوان المعصية بخلاف الاخرى وبالجملة فالوجه المذكور لا يخرج عن حد النية المجردة الى
مقارنة العمل غاية الامر اختلافها باختلاف المقامات كالنية المجردة او المقارنة للاشتغال بمقدمات الفعل او بما يحتمل كونه معصية في مثل الشبهة المحصورة او بما
ان لا يكون كذلك ولعدم المبالاة بها او لرجاء مصادفة الحرام او بما يعتقد كونه كذلك ويترتب قبحها بترتب المذكورات غير انه قد ثبت انها بنفسها لا تكتب
فينبغي عدم المنع من ذلك في شيء من الصور المذكورة وهو كما ترى وقد يناقش في نفي العقاب على النية بما ورد من انه يحشر الناس على نياتهم وما ورد من تعليل
الخلود في الجنة والنار بعزم الفريقين على البقاء على الطاعة والمعصية لو خلدوا في الدنيا وما ورد من انه اذا التقى المسلمان بسيفيهما فالقاتل والمقتول في النار
تعليلا بان المقتول اراد قتل صاحبه وما ورد في العقاب على بعض المقدمات كغارس الخمر والماشي لسعاية مؤمن او اغتيابه او ظلمه او النميمة والعزم بين الزوج
او نحو ذلك ونحوه ما دل على ان الراضي بفعل قوم كالداخل فيه وان الراضي بالظلم شريك فيه وما ورد في تفسير قوله تعالى فلم قتلتموهم من ان نسبة القتل اليهم
لرضاهم بفعلهم وقوله سبحانه تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا وقوله تعالى ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة الآية ويمكن الجمع بين الادلة
بحمل ما دل على ان نية السوء لا تكتب على من ارتدع عن قصده بنفسه والاخبار المذكورة على من بقي على قصده حتى عجز عن الاتيان ويحمل الاول على من اكتفى

يجوز البتة والاجترى على من ارتكب بعض المقدمات لانه اعانة على الحرام او لنفسه وانت خبير بان شيئا من الوجوه المذكورة لا يصلح لمعارضة الادلة الدالة على العفو لاجمال
الاول وعدم ظهور الثاني في استناد الخلود الى مجرد النية بل الى العمل مع النية وصراحة الثالث في النية المقارنة للاشتغال المحرم ودلالة الرابع على تجريه بعض المقدمات
المفضية الى جملة من المحرمات والخامس على تجريه الرضا بالظلم الواقع وهو غير ما نحن فيه والاية محمولة على الارادة المقارنة للعمل للزوم تقييدها بما مر او على تجريه بعض الملكات
الردية كالكبر والعزم او على اختصاص الثواب الاكمل بغير من بدا لغيبة التوبة الاكمل وحينئذ يشيع الفاحشة في الاخيرة غير الارادة مع امكان تقييدها او تنزيلها على الفعل ومن
المتاخرين من فصل في مسئلة التجري بين صورة القطع بتحريمه فلا يجب عن هشر قطعا بالقرينة او بتحريم غيره من المكروه او الواقع او المباح او المندوب او بتحريم الحرام الواقعي فرجح
استحقاق العقاب في الثاني بفعله على اختلافه شدة وضعفا بالترتيب المذكور بل اختلافه بحسب اختلاف افراد مطلق الشدة والضعف ايضا وتوقف في الاول ويتداخل مقتضى العقاب
في الثالث الا انه حكم بتداخلهما ونفى العقاب في الاول نظرا الى معارضة الجهة الواقعية لجهة الظاهرية فان قبح التجري ليس ذاتيا بل يختلف بالوجوه والاعتبارات فمن اعتقد
في حق المؤمن بل النبي والوصي انه كافر واجب القتل ثم يقتله فانه لا يستحق الذم عقلا عند من انكشف له الواقع وان كان معذورا لو فعل كما لو امر المولى عبده بقتل عدوه
فصادف ابنه وزعم عدوه ولم يقتله فلا شك انه لا يعاقب على هذا التجري وانت خبير بضعف الكلام المذكور لان التجري حقيقة امر قبيح لا يمكن اتصافها بالحسن بوجه من الوجوه
كما ان الانقياد حسن لا يمكن ان يعرضه القبح غاية الامر اختلاف الاثم المترتب عليه باختلاف الاصابة وعدمها كاختلاف المصيب والمخطي في ساير المقامات وليس
ذلك مغايرا للاتيان بالحرام حتى يختلف جهة الاستحقاق او يحكم بالتداخل من غيره بل هو عين الاقدام على المعصية وما ذكر في حق المولى والعبد كلا وبطلانه بالمقام
لان الغرض الاصلي هناك غالبا هو الفوائد العائدة اليه ودفع المضار الواردة اليه وقد تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا واما الامتحان والاختبار فلا يتفاوت
الحال فيهما بين اصابة الواقع وعدمها والمصالح والمفاسد الواقعية لو كانت مقصودة في ذلك الحال لدل المكلف عليها وازاح المانع عنها انما هي ملحوظة
في التكاليف بشرط العلم والقدرة ثم الثالث ان اعتبار العلم من حيث كونه كاشفا عن الواقع على ما عرفت ثابت على الاطلاق لا يمكن التفصيل فيه بين اسبابه
او بين اقسام العالم والمعلوم وذهب بعض الاخباريين الى عدم الاعتماد على القطع الحاصل من المقدمات العقلية في غير الامور الضرورية لكثرة وقوع
الغلط والاشتباه فيها ومنهم من فصل بين العلم الذي ينتهي الى مادة قريبة من الاحساس او بعيدة عنه فحكم باعتبار الاول واشتراط الثاني بمعاضدة النقل
له قال اما لو تعارض هو والنقل فلا شك عندنا في ترجيح النقل وعدم الالتفات الى ما يحكم به العقل قال وهذا اصل يبتنى عليه مسائل كثيرة وقال الخ لا مدخل
للعقل في شيء من الاحكام الفقهية نعم يبقى الكلام بالنسبة الى ما لا يتوقف على التوقيف فنقول ان كان الدليل العقلي المتعلق بذلك بديهيا ظاهر
البداهة فلا ريب في صحة العمل به فان عارضه دليل عقلي اخر فان تايد احدهما بنقلي فلا ترجيح له والا فاشكال وان عارضه دليل نقلي فان تايد ذلك العقلي
بدليل نقلي كان الترجيح له والا فالترجيح للنقلي هذا بالنسبة الى العقلي بقول مطلق اما لو اريد المعنى الاخص وهو الفطري الخالي عن شوائب الاوهام ففي
ترجيح النقل عليه اشكال وهذا كلام منها فيه ثم غيبة اهل العلم عن غفلة اذ ليس وراء القطع شيء فان عارضه النقل فلا بد من طرحه او تاويله فكيف يمكن الحكم
منه فضلا عن تقديم النقلي المعلوم فساده وفرض المعارضة بين القطعيين البديهيين كما ترى وفيما ورد من ان العقل حجة باطنة يعبد به الرحمن كفاية
في تقييد ما ورد من قوله عليه السلام حرام عليكم ان تقولوا بشيء ان لم تسمعوه منا وقوله اسكتوا عما سكت الله عنه وقوله عليه السلام ان الله يعبر سبعة
من صادق بقولنا ونحو ذلك وحصول الاشتباه في العقليات ليس باكثر من النقليات ثم ما ورد ان دين الله لا يصاب بالعقول ونحو ذلك محمول على الوجوه
الظنية على ان كل ما يحكم به العقل القاطع فهو مما يعلم صدوره عن الحجة لما ثبت في محله من تطابق الحكمين نعم يمكن ان يقع في حق من خرج عن العادة في قطعه بان
يكون كثير القطع في غير محله ان حكمه حكم الشاك والظان فلا عبرة به وكذا في بعض الامور المعلومة بالاجمال بطرح المعلوم والعمل على ما يقتضيه الاصل او غيره
بشكل تام من امتناع التفصيل بين اقسام العلم الكاشف واستضعفه بعض علماء العصر حتى الجاء في التفصي عنه الى تكلفات ركيكة وطويناه في غير محله
لامكان اسقاط حكم الواقع في حق العالم على احد الوجهين المعروفين ثم ح يخرج عن اعتباره كاشفا ويرجع الى اخذه موضوعا ثم قال الطالب ثراه رابعها ان
المناط في تحري الاخذ بالعلم وتحصيل اليقين من الدليل هل هو اليقين بمصادفة الاحكام الواقعية الاولية الا ان يقوم الدليل على الاكتفاء بغيره او ان الواجب اولا
هو تحصيل اليقين بتحصيل الاحكام واداء الاعمال على وجه اراده الشارع منا في الظاهر وحكم به قطعا بتفريغ ذمتنا بملاحظة الطرق المقررة لمعرفتها مما جعلها
وسيلة للوصول اليها سواء علم مطابقته للواقع او ظن او لم يحصل به شيء من العلم والظن اصلا وجهان والذي يقتضيه التحقيق هو الثاني فان القدر الذي
يحكم العقل بوجوبه ودلت الادلة المتقدمة على اعتباره ولو حصل العلم بها على الوجه المذكور لم يحكم العقل قطعا بوجوب تحصيل العلم بما في الواقع ولم يقتض
شيء من الادلة النقلية بوجوب تحصيل شيء اخر وراء ذلك بل الادلة الشرعية قائمة على خلاف ذلك اذ لم يبن الشريعة من اول الامر على وجوب تحصيل كل من
الاحكام الواقعية على سبيل القطع واليقين ولم يقع التكليف به حين انفتاح سبيل العلم بالواقع وفي ملاحظة طريقة السلف من زمن النبي صلى الله عليه واله والائمة
عليهم السلم كفاية في المقام اذ لم يوجب النبي على جميع من في بلده من الرجال والنساء السماع منه في جميع الاحكام او حصول التواتر لاحادهم بالنسبة الى احاد الاحكام
او قيام القرينة القاطعة على عدم تعمد الكذب او الغلط في الفهم او في سماع اللفظ بالنظر الى الجميع بل لو سمعوه من الثقة اكتفوا به وقبلوا قوله امانة ولو لم يفد
القطع بالنسبة الى السامع منه بطريق المشافهة نظرا الى ان العلم بعدالة الراوي لا يوجب العلم العادي بعدم اجترائه على الكذب كما هو معلوم عندنا
بالنسبة الى كثير من الاخبار العادية سيما مع انضمام بعض القرائن القائمة عليه اذ بعد فرض المعرفة بالعدالة لا يبعد الرجوع الى اليقين مع عدم اعتبارها في الشرع
المبين كيف يمكن دعوى القطع مع انفتاح ابواب السهو والنسيان وسوء الفهم سيما بالنسبة الى الاحكام البعيدة عن الاذهان كما يشاهد ذلك في افهام العلماء
فضلا عن العوام مع اقتضاء الابتلاء لحمل المتشرع في زمن النبي صلى الله عليه واله في كل ان مع ذلك لم يوجب على جميع اهل بلده التفحص عما يفيد العلم بحكمه في كل زمان بل كانوا يبنون على
الحكم الوارد الى ان يصل اليهم نسخه هذا كله بالنسبة الى البلدة التي فيها الرسول والامام فكيف بالنسبة الى ساير الاماكن والبلدان سيما الاقطار البعيدة والبلاد
النائية ومن الواضح انه كان يكتفي منهم بالاخذ بالاخبار الواردة عليهم بتوسط الثقات كما يدل عليه ملاحظة السيرة والطريقة الجارية المستمرة المقطوع بها

يوما على كل من يتمكن من المهاجرة ونحوها المهاجرة لاخذ الاحكام على سبيل التواتر ونحوه وكذا الحال في الائمة عليهم السلام وذلك امر معلوم من ملاحظة احوال
السلف والرجوع الى كتب الرجال وانكاره يشبه انكار الضروريات وليس ذلك الا لاجل الاكتفاء بالاخذ بطريق الظن ودعوى حصول العلم بالواقع من الامور
البعيدة خصوصا بالنسبة الى البلاد النائية سيما بعد ما كثرت الكذابة على النبي صلى الله عليه وآله والائمة صلوات الله عليهم حتى قام صلى الله عليه وآله خطيبا في ذلك ونادى به الائمة عليهم السلام
كما يظهر من ملاحظة الاخبار فما يتراءى من بعض السيد وغيره امكان حصول القطع بالاحكام في تلك الاعصار مما يقطع بخلافه ويشهد له شهادة الشيخ رحمه الله وغيره
بامتناعه والظاهر ان تلك الكلمات مؤولة بما لا ينافي ما قلناه لبعد تلك الدعوى من اضرابه ومما ينادي ايضا بهدم بناء الامر على تحصيل القطع ملاحظة حال
العوام مع المجتهد فانه من البين عدم وجوب تحصيل القطع عليهم بفتاوى المجتهد على حسب الحكمة بل يجوز لهم الاخذ عن الواسطة العادلة مع التمكن من العلم
بلا بينة وعليه جرت طريقة الشيعة في سائر الاعصار بل الظاهر انه مما اطبق عليه سائر الفرق ايضا وهل كان الحال في الرجوع الى النبي صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام في ذلك
العصر الا كحال العوام في هذه الاعصار في الرجوع الى المجتهدين فبملاحظة جميع ما ذكرناه يحصل القطع بتجويز الشارع العمل بغير العلم في الجملة مع انفتاح
طريق العلم سيما مع ملاحظة ما في التكليف بالعلم في خصوصيات الاحكام من الحرج التام بالنسبة الى الخواص والعوام وهو مما لا يناسب هذه الشريعة السمحة
السهلة التي دفع عنها الحرج والمشقة ووضع عنها كل الثقل تسهيلا ويشهد بذلك ايضا ملاحظة الحال في موضوعات الاحكام فانه اكتفى الشارع
في اثباتها بطرق مخصوصة من غير الزام بتحصيل العلم بها بالخصوص لما فيه من الحرج والمشقة في كثير من الصور فاذا كان الحال في الموضوعات على الوجه المذكور
مع ان تحصيل العلم بها اسهل فذلك بالنسبة الى الاحكام اولى وايضا من الواضح كون المقصود من الفقه هو العمل وتحصيل العلم به انما هو من جهة العلم بصحة
العمل واداؤه مطابقا للواقع ومن البين ان صحة العمل كما يتوقف على العلم بالحكم كذا يتوقف على العلم بالموضوع فالاقتصار على خصوص العلم بالنسبة
الى الحكم لا يثمر العلم بصحة العمل بالنظر الى الواقع مع الاكتفاء بغيره في تحصيل الموضوع وليس المحصل للمكلف ح بالنسبة الى العمل الا العلم بمطابقته لعمل
لظاهر الشريعة والقطع بالخروج عن العهدة في حكم الشارع فينبغي ان يكون ذلك هو المناط بالنسبة الى العلمين فتحصل مما قررناه كون العلم الذي هو
مناط التكليف اولا هو العلم بالاحكام من الوجه المقرر شرعا لمعرفتها او الوصول اليها والواجب بالنسبة الى العمل هو اداؤه على وجه يقطع معه بتفريغ الذمة
في حكم الشرع سواء حصل العلم باداء بها على طبق الواقع او على طبق الطريق المقرر من الشرع وان لم يعلم ولم يظن بمطابقتها لما في الواقع وبعبارة اخرى لا بد من
المعرفة بالتكليف واداء المكلف به على وجه اليقين او على وجه منته الى اليقين من غير فرق بين الوجهين ولا ترتيب بينهما نعم لو لم يظهر طريق من الشارع لمعرفة
تعين الاخذ بالعلم بالواقع مع امكانه انه هو طريق الى الواقع بحكم العقل من غير توقف لايصاله الى الواقع على بيان الشرع بخلاف غيره من الطرق المقررة وظهر
ايضا مما بيناه تقرير الشارع طريقا الى الواقع سوى العلم في معرفة الاحكام ولو مع انفتاح سبيل العلم وهي الادلة الشرعية مما لا يفيد العلم بالواقع حسبما
يجيء تفصيل الكلام فيها في محلها ان شاء الله اقول هيهنا امور ثلثة لا مجال للتامل والخلاف في شيء منها احدها ان اللازم في حكم العقل والشرع هو تحصيل العلم بالواقع
حتى يقوم الدليل على الاكتفاء بغيره وهذا امر معلوم مما ذكر بل هو عين ما مر في المطلب السابق لان الاكتفاء بغير العلم بالواقع من غير دليل هو عين الاكتفاء بالظن من
دون انتهائه الى اليقين وهو عين ما انعقد الاجماع على بطلانه بالعقل والنقل فكونه والترديد فيه كما يتراءى من اول شقي الترديد مما ليس له معنى محصل فضلا
عن القول بخلافه فلا شك في عدم جواز الاكتفاء بغير العلم بالواقع من غير دليل وثانيها انه لو ثبت بالعقل او الشرع حجية بعض الطرق التي لا يفيد العلم
بالواقع في حال امكانه وانفتاح سبيله فهل هناك ترتيب بين العلم بالواقع والعلم بالطريق بحيث يتعين الاول مع الامكان والثاني مع التعذر او لا ترتيب
بين الامرين فيجوز العمل بكل منهما مع انفتاح سبيل الواقع وهذا هو الذي يتراءى من ثاني شقي الترديد وهو كلام منها فاسد اذ بعد فرض حجية الطريق في حال انفتاح
سبيل الواقع وامكان العلم به لا يعقل الترتيب المذكور اصلا بل ينافيه فلا يتصور الترديد فيه وثالثها انه هل يشترط في حجية الطرق المعينة التي لا تفيد العلم
بالواقع انسداد باب العلم بالواقع اولا وبعبارة اخرى هل اعتبر الشارع في حال انفتاح باب العلم بالواقع اولا وهذا المعنى مما لا يناسبه الترديد المذكور
الوجوه المذكورة في اثبات الوجه الثاني وان كان مما يتراءى من بعض اخر ومرجعه الى اثبات حجية بعض الطرق الظنية في حال انفتاح سبيل العلم بالواقع هو
امر مفروغ عنه في محله اللائق به وذلك مما لا يناسب المقام بل هو امر مجمع عليه لان التمسك بالظواهر والاصول اللفظية من اول زمان البعثة امر مقطوع
به وقد ذكره القوم في جملة من مباحث الالفاظ وغيرها واذا تبين لك ان شيئا من الامور المذكورة لا يصلح ان يكون محلا للترديد في المقام فلا بد ان يكون المقسم امرا
اخر غيرها وتوضيح المقام ان الاحكام الصادرة من الموالي بالنسبة الى عبيدهم من الاوامر والنواهي وغيرهما مما يتصور على وجهين احدهما ان يكون المقصود منها
مجرد احراز الواقع وادراك المصالح الواقعية والاحتراز عن المفاسد النفس الامرية والوصول الى المقاصد الباعثة على صدور تلك الاحكام وتشريعها من غير
ان يكون المقصود منها امرا وراء ذلك وهذا هو الغالب في التكاليف الصادرة من المخلوقين بعضهم لبعض فان الغرض فيها ليس الا اصابة الواقع نظير الاوامر
الارشادية فان الطبيب اذا امر المريض باستعمال العقاقير المعينة والادوية المشخصة كالمعجون لعلاجه او نهاه عن بعض الاطعمة فليس غرضه من ذلك الا ايصاله
ما في الاول من المصلحة والاحتراز عما في الثاني من المفسدة فالمصلحة والمفسدة الكامنتان في نفس الافعال علتان مستقلتان للامر والنهي في المقامين فيرتفع
الثاني خال عن الحكومة دون الاول وما هذا شانه فانه يجب تحصيل العلم بواقعه مع امكانه ويتبعه والا فالاقرب اليه وهذا هو الحال في الاحكام العقلية
كالاجتناب عن السموم وسائر الامور المهلكة والادوية الضارة ونحو ذلك الثاني ان يكون المقصود الاصلي الاطاعة والانقياد والقيام بلوازم العبودية
وامتحان العبيد وانقيادهم بتوجيه الاوامر والنواهي اليهم لتمييز الاخيار والمطيعين من الاشرار ويظهر المستحق للثواب من المستوجب للعقاب وان كانت المصالح والمفاسد
ايضا ملحوظة مقصودة من جهة جملة من الافعال التي فيها مصلحة للعبد في نفس الامر فعلا او نفسا دنيوية او امر خارجي يرتبط به بالامر وبجملة اخرى منها مفسدة
لو في شيء من الامور المذكورة بالنهي وبجملة اخرى فيها مصلحة في بقاء النوع ودوام نظامه وانتظام احوالهم بالجمل والوضع على نحو الحكم الباعثة على تشريع
جملة من الاحكام كتشريع العدة حفظا للانساب وغسل الجمعة ونحو ذلك الا ان الحكمة الاصلية تمييز مراتب العبيد لظهور احوالهم وانكشاف امرهم

انكشاف وجههم فی الاطاعة والعصیان بل ربما لا یکون المصلحة الواقعیة والمفسدة الذاتیة ملحوظة فی الامر والنهی الاختباریة المحضة فالمصلحة هناك فی
نفس التکلیف دون المکلف به وما هذا شأنه فلا فرق فیه بین اصابة الواقع والطریق لاشتراکهما فیما هو المقصود من الاطاعة والقیام بوظایف العبودیة وان
کان الواقع اولی بالمراعات بالاحتیاط فی الموارد المشتبهة لادراك المصالح الواقعیة فللمصیب اجران وللمخطی اجر واحد نعم قد یکون المصلحة الواقعیة علی الوجه
المذکور ایضا علة مستقلة کافیة فی لزوم التکلیف مع قطع النظر عن المصلحة الثابتة فی نفس التکلیف فلا بد من مراعات الواقع مهما امکن والحاصل ان
الاقسام المتصورة فی صدور الاحکام من الحکیم المنزه عن اللغو والعبث ستة الاول ان یکون العلة فی ذلك مجرد المصلحة الذاتیة الثابتة فی المکلف به
من غیر ان یکون فی نفس التکلیف مصلحة وراء ذلك الثانی ان یکون فی نفس التکلیف ایضا مصلحة اخری بحیث یکون کل واحدة من المصلحتین علة باعثة علی
صدور التکلیف مع قطع النظر عن الاخری الثالث ان یکون مصلحة الواقع مستقلة کافیة والمصلحة الاخری غیر کافیة بحیث لولا المصلحة الاولی لم تبعث
علی صدور الحکم الرابع ان یکون مصلحة التکلیف مستقلة ومصلحة المکلف به غیر مستقلة ومصلحة المکلف به غیر مستقلة علی عکس الثالث الخامس ان لا
یکون شیء من المصلحتین علة مستقلة باعثة علی صدور الحکم وانما الباعث علی ذلك انضمام احدیهما بالاخری فیکون المجموع من حیث المجموع علة لذلك
السادس ان لا یکون فی نفس المکلف به مصلحة بالکلیة وانما المصلحة فی نفس التکلیف ففی الثلثة الاولی لا بد للمکلف من اصابة الواقع وتحصیل الاقرب الیه فالاقرب
فلا اکتفاء بما دون العلم مع تیسره والظن مع تعسره لنقض الغرض المستقل فی جعله فلا بد من التزام الترتیب المذکور فی الوجه الاول علی کل من الوجوه الثلثة
الا ان الظن عدم حصولها فی شیء من الاحکام الجعلیة التی لا یستقل بها العقل وفی الثلثة الاخیرة لا یتصور التفرقة بین اصابة الواقع والطریق ولا یعقل الترتیب
بینهما علی ما ذکر فی الوجه الثانی فالمقصود من تمهید المقدمة المذکورة ان الغرض الاصلی من وضع الاحکام الشرعیة فی مواضعها هل هو اصابة الواقع من حیث
هو حتی یجب علی المکلف تحصیل الاقرب الیه فالاقرب ولا اسناد للخطاب الیه لوجوه الاول انه لو بنیت الشریعة علی ذلك لنصب الشارع من اول الامر علی الاحکام
الفرعیة کالاصلیة ادلة قاطعة موصلة الی الواقع فی کل مسئلة ولامر المکلفین علی التمام بتحصیل کل من الاحکام الشرعیة علی سبیل القطع والیقین لوضوح امکانه
ولزوم نقض الغرض بالاخلال به وامتناع العلم به من غیر جهته وفی ملاحظة طریقة السلف من زمن النبی والائمة صلوات الله علیهم ما یوجب القطع بخلاف ذلك
کما فصلناه وبینه وجوه الدلالة علی المطلوب فی بیان الضرورة علی حجیة الطرق الغیر الموصلة دائما او غالبا فی الجملة فی زمان الانفتاح والانسداد کفایة فانما
الثانی انه لو کان الامر کذلك لامر الشارع بتحصیل کل واحد من موضوعات الاحکام ایضا علی وجه الیقین مهما کان الیه سبیل والا فالاقرب الیه ثم الاقرب لان
تحصیل العلم بالحکم انما یجب لاجل العلم بصحة العمل وادائه مطابقا للواقع ومن المعلوم ان صحة العمل کما یتوقف علی العلم بالحکم کذا یتوقف علی العلم بالموضوع لان
ادراك الواقع منوط بالامرین جمیعا مع انه اکتفی الشارع فی جمیع الموضوعات بطرق مخصوصة لا تفید العلم بل ولا الظن غالبا بل یجتمع مع الظن بالخلاف فی اکثر
المقامات فاذا کان الحال فی الموضوعات کذلك مع ان العلم بها اسهل ففی الاحکام اولی وتوهم ان للعلم مدخلیة فی الموضوعیة وهم فاسد فی غیر الشرایط العلمیة کما
لا یخفی الثالث ان العقل الذی یحکم به العقل عنده وان الامر بین الامرین انما هو تحصیل البراءة والخروج عن العهدة والامن من ترتب العقوبة الاخرویة
من ادعی وراء ذلك فعلیه البیان فان قلت لا شك ان الالفاظ موضوعة للمعانی الواقعیة وان العلم غیر ماخوذ فی مدالیلها المقصودة فالامر والنهی یتعلقان
بالواقع من حیث هو فیجب الامتثال المتوقف علی تحصیل العلم بالحکم والموضوع معا الی ان یقوم دلیل علی الاکتفاء بغیره قلت لیس الکلام فی تعلق الاحکام
بالواقع فی کل مقام فان ذلك لازم القول بالتخطئة وانما انصبوا انکار ذلك علی مذهب المصوبة ولا شك فی فساده عند الامامیة کما تبین فی محله انما الکلام
وان القدر اللازم فی مقام الاطاعة والامتثال هل هو تحصیل العلم باصابة الواقع علی کل حال او مطلق الخروج عن عهدة التکلیف بکل طریق عقلی او
شرعی ولا شك ان الاصل هو الثانی حتی یقوم دلیل علی لزوم ادراك الواقع ومراعاته بالطریق الاقرب الیه فالاقرب ففرق بین بین التکلیف بالاحتراز عن
النجس والامر بالاجتناب عن السم المهلك لظهور ان المقصود من الثانی حفظ النفس ودفع الضرر عنها فیجب مراعاة الواقع فیه والاحتراز عن مظانه ومواقع الخوف
منه لدوران الضرر فیه مدار الواقع سواء حصل العلم به او لا وهذا بخلاف الحال فی الاول فانه وان کان الخطاب فیه ایضا متعلقا بالواقع الا ان الامتثال فیه یتحقق
بالاجتناب عن النجس المعلوم دون المظنون والمشکوك والموهوم الا ان یقوم دلیل علی کونه لمفسدة ذاتیة فی ارتکاب النجس علی نحو الضرر الثابت فی ذات
السم ووجوه السم فلا شبهة فی ان قضیة الاصل ما ذکرناه حتی یثبت خلافه فتدبر ومن تامل فی تفاصیل وجوه الحکمة فی خلق الانسان وتهیئة اسباب الاطاعة والعصیان
له والتکالیف الواردة علیه والوعد والوعید وارسال الرسل وانزال الکتب وابتلائه بوجوه الحاجة الی الاجتماع مع ابناء نوعه فی المعاملات والمعاشرات وغیرها
لم یبق له فیما ذکرناه شك وشبهة فلا تغفل قال تعقبه الله تعالی برحمته واسکنه بحبوحة جنته خامسها فی بیان ان الحجة فی معرفة الاحکام الشرعیة فی زمن الغیبة
وانقطاع الید من الرجوع الی ارباب العصمة وانسداد باب العلم بالاحکام الواقعیة هل هی مطلق ظن المجتهد من ای طریق حصل ما لم یقم الدلیل علی عدم جواز الاخذ به
بخصوصه من غیر فرق بین الطرق المفیدة للظن او ان هناك طرقا مخصوصة هی الحجة دون غیرها فیجب علی المجتهد الاخذ بها دون ما عداها من الظنون الحاصلة من
الطرق التی لم یقم علی جواز الاخذ بها بخصوصها حجة وهذه المسئلة وان لم تکن معنونة فی کتب الاصول ولا تعرض لها بانها مسئلة احد من علماء المعقول والمنقول
الا انه لا بد من بنائهم فیها علی احد الوجهین واختیارهم لاحد المسلکین ویمکن استعلام مذهبهم من الرجوع الی طریقتهم وکیفیة استنباطهم وملاحظة احتجاجاتهم
کما ستشیر الیه ثم وکان کلام اوجله کانوا الاحد الوجهین المذکورین من حیث لم یعنونوا لذلك بحثا ولا ذکروا فیه خلافا ولا فصلوا فیه قولا مع ما یترتب علیه من الثمرة
العظیمة والفائدة المهمة فی استنباط الاحکام الفرعیة ولما کانت تلك المسئلة من امهات المسائل الاصولیة بل کان علیها اساس استنباط الاحکام الشرعیة لم
یکن بد من تفصیل الکلام فیها واشباع القول فی وجوهها وبیان ادلتها وتمییز المذهب من المزیف منها فنقول ان الذی یستفاد من کلام المعظم هو البناء علی
الوجه الثانی بل لا یبعد دعوی اتفاقهم علیه حیث انجرت طریقتهم علی اثبات حجیة کل من الظنون الخاصة بادلة مخصوصة ذکروها فی الباب المعدة ولو بنوا
علی حجیة مطلق الظن لا یثبتوا ذلك ثم تبعوه واعتنوا بیانه ثم بنوا علیها تلك المسائل من غیر ان یحتاجوا فی اثبات حجیة کل منها الی تجشم ذکر الادلة بل کان المتوقف

على الدليل

على الدليل بعد ما اصلناه لك الاصل الاصيل هو بيان عدم الحجية فيما لم يقولوا بحجيته من الظنون مع ان الامر بالعكس فانهم في بناء الحجية يفتقرون الى الاستناد الى الادلة
لا في بيان عدم الحجية ولم يعرف منهم الاستناد في الحكم بحجية تلك الظنون الى القاعدة المذكورة ولو قالوا بها لكان ذلك اس الادلة المذكورة في كلامهم واصلها
المعول عليه عندهم نعم ربما يوجد الاستناد اليه في كلام احاد منهم في طي الادلة على سبيل الندرة كما في النهاية في بناء حجية اخبار الآحاد وذلك مما لا يثبت به ذلك
فان طريقته قدس سره ضم المؤيدات الى الادلة والاستناد في كتبه الى وجوه موهونة لا يقول بحجيتها احد من الفرقة وانما ياتي بها تاييدا للمرام او من جهة ايراد
الحجة على المخالفين ممن يقول بحجية مثل ذلك ومن هنا توهم بعض القاصرين ذهابه الى حجية مثل تلك الوجوه ففتح باب الطعن عليه وعلى نظائره بانهم يعولون
بقياسات عامية واستحسانات عقلية وليس الامر كما توهم بل ما يوجد من امثال ذلك في كلامهم مبني على احد الوجهين المذكورين كما لا يخفى على من مارس كلماتهم
فاسناد القول المذكور الى العلامة وكذا ما ذكر كما يستفاد من بعضهم ليس على ما ينبغي وكذا اسناده الى صاحب المعالم نظرا الى ذكره لذلك في طي الادلة على حجية خبر
الواحد وعدم تعرضه للمناقشة فيه مع ان كلامه في دفع حجية الشهرة وغيرها صريح في خلافه وكذا الحال في ملاحظة طريقته في العمل بالاخبار وكان مقصوده بالاحتجاج بذلك
بيان حجية الظن في الجملة وان الظن الحاصل من خبر الواحد اولى بالحجية من غيره فيتعين كونه حجة وكيف كان فالقول بعدم حجية الظن الا ما قام الدليل على حجيته وصرح
به في كلام جماعة من القدماء والمتاخرين منهم القدماء السيد والشيخ ذكروا ذلك عند بناء المنع من العمل بالقياس حيث استندا بعدم ورود العمل به في الشريعة
فلا يكون حجة اذ الظن انما يكون حجة مع قيام الدليل عليه وقد يعزى القول بذلك الى الحلي والمحقق ومن المتاخرين المحقق الاردبيلي وتلميذه السيد صاحب
الذخيرة فيما حكي عنهم وبه نص صاحب الوافية حيث قال بعد ذكر احتجاج القائل بحجية الاستصحاب بانه مفيد للظن بالبقاء وفيه انه بناء على حجية مطلق الظن و
هو عندنا غير ثابت والمختار ذلك جماعة ممن عاصرناه من مشايخنا منهم الاستاد ان الافضلان تغمدهما الله برحمته والمختار عند جماعة اخرى من افاضل العصر
هو حجية الظن المطلق الا ما خرج بالدليل منهم المحقق البهبهاني وتلميذه السيد الافضل الاجل صاحب الرياض وشارح الوافية وتلميذه الفاضل صاحب القوانين
قدس سرهم ولا نعرف القول بصريحا لاحد ممن تقدمهم نعم ربما يستظهر ذلك من الشهيد في الذكرى بل العلامة وصاحب المعالم حسب ما اشرنا اليه وقد عرفت ما فيه
والظاهر ان طريقة الاصحاب مستقيمة على الاول ولذا لا ترى بناءهم الاتكال على الشهرات ونحوها مما يقول به القائلون بحجية مطلق الظن بل جماعة منهم يصرحون
بخلافه حتى ان الشهيد قدس سره مع استظهاره حجية الشهرة لا يعهد الاستناد اليها في المسائل مع كثرتها وحصولها في كثير من الخلافيات نعم ربما يوجد ذلك في بعض كلماته
الاستناد اليها ولا يعرف منه ركاز عليه بل الظاهر انه من قبيل ضم المؤيدات الى الادلة اقول العجب في هذه المسئلة ان كل واحد من الفريقين يزعم استقامة طريقة
الاصحاب على مقتضى قوله فاول من اسس اساس الظن المطلق وبنى عليه بنيانه وشيد اركانه المحقق الوحيد البهبهاني في الفوائد حيث زعم انه المشهور المتداول
بين فقهائنا قائلا انهم يعتمدون على ظنونهم في مقامات اثبات الاحكام اي ظن يكون واي رجحان حصل لهم من دون ان يكون على حجية ذلك الرجحان
دليل نعم لا يعملون بالقياس وما هو مثله مما ورد المنع عنه شرعا بخصوصه واتفقوا على عدم اعتباره مثل اثبات الحكم بالرمل والنجوم وامثالهما مع انا نعرف
يقينا ان الطريقة المعهودة بين الشيعة عدم اخذ الحكم الشرعي من امثال هذه الظنون وانها اجنبية بالنسبة الى الشرع الى ان قال وبالجملة رفع اليد عن الظنون
بالمرة يوجب رفع الشرع بالمرة وتحقق اجماع يقيني على اعتبار خصوص ظن يقيني اعتباره في تحقق الشرع لنا غير معلوم ومع ذلك مشاهد محسوس ان المدار
الان على الظنون وبناء انما هو عليها حتى الذي ينكر حجية كل ظن للمجتهد ليس مداره الا عليه وان كان ينكر اللسان الى قوله وبالجملة كون المدار في الفقه على الظن
في امثال زماننا من المسلمات عند الفقهاء ولذا عرفوا الاجتهاد المرادف للفقه بما عرفوا بل هو من البديهيات والمحسوسات الى اخر ما ذكره ووافقه على
ذلك قوم اخرون لكنه من مثل هذا المحقق الوحيد عجيب عجيب لا يكاد ينقضي تعجبي منه كيف اشتبه عليه ان الشيعة الامامية لا يجوزون العمل بمجرد الظن بما هو ظن ام
كيف خفي عليه ان عمل الطائفة في هذه الازمنة لا يغاير ولا يخالف عملهم في ازمنة الائمة عليهم السلام بل في زمان النبوة بل وفي ازمنة الانبياء السابقين
في استنباط الاحكام المقررة في الشرايع السابقة وكيف ينكر الاجماع اليقيني على اعتبار الظن المخصوص في الشرع مع انه قدس سره قد نقل الاجماع مكررا في عدة
من المقامات المخصوصة بل لا مجال لاحد في انكار العمل بالظواهر اللفظية والاخبار الموثوق بها ونحوها وهي التي استقرت على العمل بها طريقة القوم واستمرت على
ذلك سيرتهم من قديم الدهر لا يتجاوزون عن ذلك ولا يستحلون العمل بغيرها من الظنون المطلقة بل لو ادعى مدع ان القول بالظن المطلق مخالف لضرورة
المذهب وانكار للمعلوم المتداول البديهي من مذهب اهل البيت عليهم السلام كسائر المطالب الضرورية والمسائل البديهية لم يكن مجازفا لاحد ممن خالط هذه
الطائفة واطلع على طريقتهم وسيرتهم في استنباط الاحكام فيه لم يكن معتزيا بل هو مصيب في دعواه وجميع ما جاء في المنع عن القياس والاستحسان ونحو ذلك
نص في المنع من الظن المطلق لا يعرف الطائفة فرقا بينها وبين نوعي الظن المطلق بل لا يفهم من ذلك سوى ناظر المنع بمطلق الظن واين ذلك من الظنون المخصوصة
التي معها يعامل معاملة اليقين في جميع الملل والاديان بل في جميع الامور الدائرة بين العقلاء حتى لا يكاد يفرق بينها وبين العلم اليقيني
في شيء من المقامات وظني ان الباعث على عدم التعرض لهذه المسئلة في كتب القدماء واكثر المتاخرين بلوغ الحكم فيها بحسب الوضوح والظهور حدا يستغني عن
التصريح والبيان ونحن نقطع ان احدا من الطائفة قبل ظهور هذا الخلاف لا يستجيز التمسك في الاحكام الشرعية بمجرد الظن بما هو ظن انما يستدلون بالظواهر
اللفظية والاصول العملية ونحوها وما يوجد في كلامهم في مقام الاثبات من التعبير بالاظهر والاظن والاقوى والاشبه والارجح ونحوها فانما هو بحسب تلك
الظواهر والاصول والترجيحات المعمولة في مقام المعارضة ولا يكشف ذلك عن ان اثبات الحكم عندهم بمجرد المظنة الا ترى ان الكليني رحمه الله قد صرح في اول الكافي بان
الشرائع من الله فيها استعبد به خلقه ان يؤدوا جميع فرائضه بعلم ويقين وبصيرة والصدوق قد نص في العلل عند ذكر حديث موسى مع الخضر على نبينا
وآله وعليهما السلام على انه اذا لم يصلح للاختيار مع فضله ومحله فكيف يصلح الامة لاختيار الامام وكيف يصلحون لاستنباط الاحكام الشرعية واستخراجها بعقولهم
الناقصة والسيد في الذريعة صرح بان الاجتهاد عندنا باطل وان الامامية لا يجوز عندهم العمل بالظن ولا الرأي ولا القياس ولا الاجتهاد ونص في غير
موضع من الانتصار وسائر كتبه على ان ما يفيد الظن دون العلم لا يجوز العمل به عندنا وقال الشيخ في العدة واما القياس والاجتهاد فعندنا انهما ليسا بدليلين

وقال

وقال واما الظن فعندنا انه ليس باصل في الشريعة ونص ابن ادريس على بطلان الاجتهاد ونحوه وقال الطبرسي في المجمع لا يجوز العمل بالظن عند الامامية
الا في شهادة العدلين وقيم المتلفات واروش الجنايات وقال المحقق في المعتبر ان ائمتنا يصوبون راي الامامية في الاخذ عنهم ويعيبون على غيرهم
من افتى باجتهاده وقال برايه ويمنعون من ياخذ عنه ويستخفون رايه وينسبونه الى الضلال ويعلم ذلك علما ضروريا صادرا عن النقل المتواتر وقد صنف
جماعة من قدمائنا كتبا في رد الاجتهاد وعدم جواز الاخذ به يعرفه من تتبع كتب الرجال ولم يزل هذه الطريقة مستمرة معروفة في هذه الطائفة لا يعرفون
لها تغييرا ولا تبديلا الى قريب من هذا العصر بل الطريق في الاستنباط عندهم واحد لم يتغير بعد العهد وطول المدة ولولا الشبهة التي حصلت للعامل
بمطلق الظن لكان في خطر عظيم والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم قال طاب ثراه هذا وربما يوجد في كلام بعضهم ممن لا تحصيل له مخالفة القولين
والبناء على فساد الوجهين بدعوى عدم حجية الظن مطلقا في استنباط الاحكام وعدم انسداد سبيل العلم بالتكليف ما دام التكليف باقيا وان الاخبار
المعروفة الواردة عن اهل العصمة سلام الله عليهم مما تداولته الشيعة قطعية الصدور والدلالة وانها كافية في بيان ما يرد علينا من الفروع المتجددة مفيدة
للقطع بحكم الواقعة وهو من الاوهام الفاسدة التي لا يخفى وهنها على من له ادنى مسكة ولا علينا في المقام الاشارة الى بيان وهنها وابداء وجوه فساده
اذ ليس ذلك من الامور المهمة ولا مما يحتاج الى اعمال نظر وروية ولعلنا نشير اليه في مباحث الاجتهاد والتقليد ان شاء الله واما المعول عليه البحث في المقام هو
الكلام في تمييز الحق من القولين الاولين وبيان ادلة الجانبين وقول ما اشار اليه رحمه الله هو الذي ذهب اليه شرذمة من متاخري الاخباريين وافرط بعضهم في
الاحتجاج عليه بوجوه كثيرة من النقل والعقل وهو في الحقيقة معارضة للوجدان ومناقشة في الامر المحسوس لشبهة اليها ومن اراد الاطلاع على خلاصة
احتجاجاتهم في ذلك والجواب عنها فليرجع الى ما اشار اليه قدس سره في بحث الاجتهاد من هذا الكتاب فانه كاف في هذا الباب والله الموفق للصواب قال طاب
ثراه ثم انه يقوم في كل من القولين وجهان فيحتمل ان يراد من حجية الظن مطلقا كون الحجة بعد انسداد سبيل العلم بالواقع فيكون حجية الادلة عند القائل به منوطة
بالظن بالواقع بل لا تكون الحجة عنده الا نفس الظن فمع عدم حصول الظن من الدليل لمانع يمنع منه لا ينهض حجة وان لم يكن المانع المفروض حجة اذ منعه من
حصول الظن انما يتبع الوجدان دون الحجية وقضية عدم الحجية عدم الاتكال على الظن المانع ولا يبطله بالمنع من حصول الظن منه ويحتمل ان يراد بحجية ما يفيد
الظن في نفسه سواء حصل به الظن بالحكم فعلا لانتفاء ما يمنع من حصوله او لم يحصل لحصول مانع منه والاول هو الذي يقتضيه بعض كلماتهم وتعطيه ادلتهم
واما الثاني فلا يفي به ما قرروه من الادلة كما ستعرفه ثم ويمكن ان يقال بحجية الظن مطلقا سواء تعلق بالواقع او بالطريق الموصل في حكم الشارع فلو قام دليل
ظني على حجية امر خاص كظاهر الكتاب قام حجة ولو لم يحصل منه الظن بالواقع لمانع منه وكان الظاهر بناء على القول المذكور هو ذلك فانه اذا قام الظن مقام العلم
قضى بحجية الظن المتعلق بالطريق ايضا فانه ايضا من جملة الاحكام الشرعية الا ان يقال ان المقصود حجية الظن في مسائل الفروع بعد انسداد سبيل العلم بها دون
ما يتعلق بالاصول وبيان الطريق الى استنباط الاحكام من مسائل الاصول فلا يندرج تحت الاصل المذكور وفيه تامل ويحتمل بعضهم القول الثاني ان
يقول بحجية الظنون الخاصة ليكون الحجة نفس الظن الحاصل من الادلة فيناط حجية الادلة عنده بالوصف المذكور الا انه لا يوافقه بعض كلماتهم وان يقول بحجية طرق
خاصة ومثبتات مخصوصة افادت الظن بالواقع او لم تفده وهذا هو التحقيق في المقام اذ ليست حجية الادلة الشرعية منوطة بحصول الظن منها بالواقع وانما
هي طرق مقررة لافادة الواقع على نحو الطرق المقررة للموضوعات في اجراء الاحكام المقررة لها والنسبة بين القولين على الوجهين الاولين عموم مطلقا كما هو
الحال في الوجه الثاني منهما في وجه وكذا الحال في الاحتمال الثالث من الاول مع الثاني من الثاني وكذا لو قيل باحد الاخيرين من الاول والاول من الثاني
وفي عكسه يكون بينهما عموما من وجه لو قيل بحجية كون النسبة بين القولين على الوجه الثاني منهما عموما مطلقا ان الاول يقول بحجية كل ما يفيد الظن في نفسه
وان لم يحصل فعلا لمانع والثاني يخص الحكم بطرق خاصة من شانها افادة الظن كذلك ومن ان الاول لا يقول بحجية الثاني عند معارضته بالاقوى من الظنون
المطلقة او المساوي بخلاف الثاني لسقوط الظنون المطلقة عنده عن الاعتبار فلا يصلح للمعارضة الحجة فيكون النسبة بينهما عموما من وجه وقد يجاب بان
الاول لا ينكر حجية الثاني عند المعارضة المذكورة من حيث انه انما يقول بتقديم الاقوى من الحجتين للفرق بين عدم حجية الطريق من اصله وتقديم
الحجة الاقوى عليه بعد تسليم اصل حجيته فالقول الاول يستلزم القول بحجية الثاني في حد ذاته بخلاف العكس وكان ذلك هو الوجه الذي اشار اليه المحقق
المصنف طاب ثراه واما الاحتمالان الاخيران من الاول مع احد وجهي الثاني فقد يكون النسبة بينهما من قبيل العموم من وجه نظرا الى امكان الاختلاف في
الموضوع اذ قد يقول الثاني بحجية بعض الطرق التعبدية لاعتقاده حجيتها ولا يقول الاول به لعدم ثبوت ذلك وعدم اندراجه فيما يفيد الظن في نفسه الا ان يكون
الثاني قائلا باختصاص الحجية بما من شانه افادة الظن لكنه غير مبين العامل بالظنون المخصوصة لا ينكر وجود الطرق التعبدية فلا تغفل ولو كان الملحوظ في النسبة
نفس المتواردين في المصداق فلا شك في كون النسبة بين القولين على جميع التقادير عموما مطلقا اذ الثاني يقول بحجية ما يقطع به من الظنون المخصوصة والطرق
المعينة التي قام الدليل على حجيتها بالخصوص وهذا القدر مما لا يمكن التامل في اعتباره على الاول ايضا انما يقول مع ذلك بحجية سائر الظنون والطرق مما لا دليل
على اعتبارها بالخصوص فيرجع الخلاف فيها بعد الاتفاق على الاول الى الاثبات والنفي غاية الامر ان هناك خلافا اخر في بعض الظنون والطرق المخصوصة
في قيام القاطع على حجيتها وعدمه وهو كلام في المصداق وان كانت المسالة مبنية عليه او على صحة الاكتفاء بها في اثبات الاحكام الشرعية وعدمه فتامل قال طاب
ثراه هذا وقد يستشكل في القول الاول بانه اذا كانت قضية حكم العقل بعد انسداد سبيل العلم حجية مطلق الظن وقيامه مقام العلم لزم القول به على الاطلاق
فلا وجه لتخصيص بعض الظنون واخراجه عن العموم المذكور لقبح التخصيص المذكور عليه لما تقرر من عدم ورود التخصيص على القواعد العقلية وانما وروده على العمومات
اللفظية والقواعد الشرعية ونحوها فكما انه لا تخصيص في الحكم بحجية العلم فكذا ينبغي ان يكون الحال في الظن القائم مقامه بعد انسداد سبيله وانت خبير بان
الاشكال المذكور مشترك الورود بين القولين فان القائل بحجية الظنون الخاصة يقول باصالة عدم حجية الظن وانه لا يقوم شيء من الظنون حجة في حكم العقل
الا ما قام الدليل على حجيته ففي ذلك ايضا التزام بالتخصيص في القاعدة العقلية وقد عرفت الجواب عنه فيما مر وانه ليس ذلك من التخصيص في شيء وانما هو

اخص

اختصاص في حكم العقل فان معنى حكم العقل هو عدم حجية كل ظن لم يقم دليل على حجيته فالمحكوم عليه بحكم العقل هو الظن الخالي عن الدليل لا مطلق وكذا الحال في القول الثاني فان المحكوم عليه بالحجية هو الظن الذي لم يقم دليل على عدم حجيته والظن الذي قام الدليل على عدم حجيته خارج عن الموضوع لا انه يخرج عنه بعد حكم العقل بحجية الظن مطلقا حتى يكون تخصيصا في حكم العقل نعم هو تخصيص بالنسبة الى ظاهر التعبير حيث يعبر بلفظ عام ثم يخرج عنه ذلك كما هو الحال في التخصيصات الواردة على العمومات النقلية اذ ليس ذلك الا بحسب ظاهر التعبير دون الواقع اذ ما كان من التخصيص لبداهة فانه تخصيص بحسب الواقع ولا يجري في حكم العقل ولا في شيء من التخصيصات الواردة في الشرع فظهر بما ذكرنا ان ما ذكر من امتناع التخصيص في الاحكام العقلية انما اريد به التخصيص الواقعي وهو بعينه مستحيل في العمومات الشرعية والتخصيص في التعبير جائز في الصورتين اذ لا مانع من ابداء الحكم على الوجه العموم ثم ارادة التخصيص عليه حتى يكون الباقي هو المحكوم عليه بحكم العقل كما في المقام فظهر بذلك انه لا فرق بحسب الحقيقة بين ورود التخصيص على الحكم العقلي والشرعي غير انه لما كان المدار في الحكم الشرعي على ظواهر الالفاظ كان علينا الاخذ بالظاهر حتى يتبين المخصص بخلاف حكم العقل فانه ان قضى بالعموم لم يرد عليه التخصيص وان لم يقض فلا تخصيص وانما الحاصل التخصيص بحسب تعبيرنا عن حكم العقل فهذا هو الفرق بينهما حيث حكموا بعدم جواز التخصيص في حكم العقل دون غيره اقول هذه مناقشة معروفة في المقام قد استصعبها بعض الاعلام واجاب عنها المحقق المصنف طاب ثراه تارة بالنقض بحكم العقل عند انفتاح باب العلم بحرمة العمل بالظن فاذا جاز قيام الدليل من الشارع على اعتبار بعض الظنون كما هو المسلم عند الفريقين كذا يجوز قيام الدليل عند حكم العقل بوجوب العمل بالظن عند الانسداد على تحريم العمل ببعض الظنون فما يجاب به عن الاول يجاب به عن الثاني ايضا وتارة بالحل وهو ان العقل انما يحكم عند الانسداد بقيام البراءة الظنية مقام العلمية فاذا حصل بواسطة منع الشارع عن بعض الظنون القطع بعدم البراءة خرج بذلك عن موضوع حكم العقل اذ لا يبقى هناك براءة ظنية حتى يحكم العقل بقيامها مقام العلمية وكذا مع العمل بالظن على القول الآخر انما هو لقبح الاكتفاء بما دون الامتثال العلمي مع التمكن منه فاذا فرض الدليل على الاكتفاء ببعض الظنون في الامتثال بل علمنا فلا يشمله حكم العقل بقبح الاكتفاء بما دونه فهذا الحال في كل من المقامين على عكس الآخر وتارة بانه ان اريد التخصيص بحسب ظاهر التعبير جاز ذلك في كل من الادلة العقلية والنقلية وان اريد ذلك بحسب الواقع ونفس الامر لم يجز في المقامين فان العمومات اللفظية والقواعد الشرعية ايضا يمتنع شمولها بحسب الحقيقة للافراد الخارجة بالدليل لامتناع ارادة شمول الحكم الاول لها حقيقة للزوم التناقض بين المرادين وهو محال بالنسبة الى ما نحن فيه من الامور التي يبتلى بها بتصور ذلك في التخصيص لبداهة ولا سبيل اليه حقيقة في الاحكام الشرعية فليس التخصيص هناك الا بحسب ظاهر التعبير فكذا الحال في الدليل العقلي انما الفرق بين المقامين ان المدار في الالفاظ على ظواهرها وهي الحجة حتى يرد المخصص بخلاف الحكم العقلي فانه لا يحكم الا بعد الاحاطة بجميع جهات المسألة فلا معنى للتخصيص فيه وهذه الجهة لا توجب التفرقة بين المقامين فيما نحن فيه لان التخصيص الوارد في المقامين كاشف عن عدم ارادة ذلك الفرد المخصوص من الحكم العام وكل منهما امر ان دليل الانسداد انما يقضي بحجية الظن في الجملة وانما تصير كلية بملاحظة انتفاء المرجح بين الظنون واي مرجح اقوى من قيام الدليل القاطع على تحريم العمل ببعض الظنون فانما يدل ذلك على حجية الظن الذي لم يقم على عدم حجيته دليل انما يرد الاشكال في غير ذلك من بعض ادلة القوم وفيه دلالة على فساده وتوقفه على ضم مقدمات دليل الانسداد فانه ينفع الاشكال بحذافيره واعترض بعض مشايخنا المعاصرين على المصنف رحمه الله بما حاصله ان العقل ان قضى بقبح الاكتفاء بما دون الامتثال العلمي حال الانفتاح والظني حال الانسداد فكيف جاز التخصيص فيه وليس الغرض الاشكال في حصول البراءة حال الانفتاح بالعمل ببعض الظنون عند ثبوت الامر به وعدمها حال الانسداد عند ثبوت النهي عنه انما الاشكال في جواز الامر والنهي المفروضين عند تقبيح العقل لهما نظرا الى منافاتهما لما هو الغرض في جعل الواقع اذ ليس حال الظن عند انسداد سبيل العلم الا ما هو الحال في العلم عند انفتاح سبيله فاذا امتنع من العمل بالعلم في بعض المقامات امتنع مثله في الظن ومن المعلوم ان دليل الانسداد انما يقضي بحكم العقل بقيام الظن مقام العلم وقبح الاكتفاء بما دونه عند انسداد العلم ودفع بتفصيل الوجه في صحة الامر والنهي المفروضين في احد وجهين احدهما ان يكون الظن المفروض حال الانفتاح في علم الشارع غالب الموافقة للواقع كمخالفة علم المكلف له واتفاق المخالفة في الظن المفروض على حسب اتفاق المخالفة في علم المكلف فلا يكون الحال فيه بما دونه من العلم باصابة الواقع ويكون ذلك هو الوجه في حكم الشارع بحجيته وعدم لزوم تحصيل القطع معه ويكون الحال في الظن الممنوع حال الانسداد بعكس ما ذكر بان يكون في علم الشارع غالب المخالفة للواقع ويكون غيره من الطرق اقرب الى الواقع منه ولعل ذلك هو المستفاد من اكثر النواهي الواردة في المنع من القياس وشبهه كما ورد ان دين الله لا يصاب بالعقول وان السنة اذا قيست محق الدين ونحو ذلك والآخر ان يشتمل الظن المفروض عند الانفتاح على مصلحة يتدارك بها مفسدة المخالفة للواقع والظن الممنوع حال الانسداد على مفسدة تغلب على مصلحة ادراك الواقع عند العمل به وهذه المصلحة والمفسدة وان امكن حصولهما في كل ظن بفرض الا ان العقل يجوز الاكتفاء بمجرد الاحتمال في العدول عن العلم حال الانفتاح والظن حال الانسداد لحكم العقل في المقامين ظاهرا مبني على احد ثبوت احد الامرين المذكورين اما بعد قيام الدليل فلا محيص عن العمل به وان تحير ان اشتراك الواقع والطريق المفروض في المصلحة الواقعية الباعثة على تشريع الحكم بالنسبة الى الواقع في الجعل الاول وانما يقتضي الحكم بالتخيير في اول الامر ويرجع الى القول بالتصويب هو باطل وانما المصالح والمفاسد الباعثة على تشريع الاحكام ثابتة في نفس الافعال مع قطع النظر عن علم المكلف وجهله وليست بعلل تامة حتى يمتنع تخلفها والبناء المذكور انما يستقيم لو كانت كذلك كما في الاوامر الارشادية المحضة فانها التي يمكن القول بان الاكتفاء فيها بما دون العلم مع امكانه او بما دون الظن مع تعذره نقض للغرض المقصود منها الا على احد الوجهين المذكورين وقد تقدم في المقدمة الرابعة ان الاحكام الشرعية ليست من هذا الباب وانما المصالح والمفاسد الملحوظة فيها مقتضيات وحكم باعثة على ترجيح جملة من الافعال بالامر واخرى بالنهي في الواقع ونفس الامر وهي الاحكام الواقعية الثابتة مع علم المكلف وجهله ثم ان هناك مصالح ومفاسد اخرى في الطرق الموصلة يتوصل المكلف بها الى معرفتها من حيث هي طرق اليها تبعث على الامر ببعضها والنهي عن اخرى وليست منحصرة في غلبة الايصال وعدمها في علم الشارع و منها ملاحظة تسهيل الامر على المكلف في جعل الطرق التي لا تفيد العلم مع امكانه اكتفاء في ادراك مصلحة الواقع على البعض لمصلحة فيه ويكون الغرض في

المنع

بزواله ان المكلف مخير في اقدامه على الطاعة وعدمها وكذا الوجه في المنع عن بعض الظنون مع الانسداد لا ينحصر في غلبة المخالفة للواقع لامكان ان يكون المقصود

الابتلاء والاختبار في الطرق ايضا او لان في ذلك اختلال النظام المقصود او غير ذلك فانما الواجب على المكلف في حكم العقل تحصيل البراءة اليقينية باتيان الواقع او

الطريق من غير ترتيب بينهما مع امكانها والظنية مع تعذرها ولا شك ان الظن الممنوع عنه يقينا او ظنا او احتمالا مساويا لا يوجب الظن بالبراءة فلا يندرج

في موضوع حكم العقل من الاكتفاء بالبراءة الظنية كما سيجيء تفصيل القول فيه انشاء الله فاندفع الاشكال بحذافيره على حسب ما قرره المحقق المصنف طاب ثراه والحاصل ان

ترجيح الى مطلق الظن يتصور على وجوه الاول ان الامر يرجع الى انسداد باب العلم في الظن بالطريق دون الواقع والاداء في حكم العقل بعد تحصيل القطع بالبراءة

عن تعذر تحصيل البراءة الظنية بالظن بالبراءة كما حققه المصنف وعلى هذا فالاشكال اصلا كما عرفت الثاني ان المرجع هو الظن بالواقع على سبيل القضية المهملة وتمامها

بالضميمة نظرا الى امتناع الترجيح من غير مرجح وعلى هذا ايضا فلا اشكال اصلا للقطع بالمرجح في مثل القياس وشبهه الثالث ان المرجع في زمان الانسداد هو الظن الحاصل

بالواقع في كل مسئلة يتعذر العلم بحكمها نظرا الى نتيجة الاكتفاء بما دونه مع امكانه على نحو الاكتفاء بالظن مع امكان العلم ومن المعلوم ان الحاصل في كل مسئلة ظنية مع

بعد ملاحظة جميع الامارات الممكنة ليس الا ظن واحد يقابله الوهم فان استقل العقل بقبح العدول من الظن الى الوهم فلا وجه لاخراج القياس وشبهه والا فلا

الجزم بحجية الظن والاشكال المذكور انما يرد على هذا القول ولا مخلص عنه الا بالتزام احد الوجهين المذكورين وفيهما من التكلف ما لا يخفى وفيه شهادة على

فساد اصل القول فضلا عما هو معلوم بالضرورة من حجية الطرق الغير العلمية بل ولا الظنية في حالتي الانفتاح والانسداد الكل من الاحكام والموضوعات في الجملة ولا

بال المخصم في انكاره انما يقول بعدم حصول الاكتفاء به ولو تم ما ذكر من قبح الاكتفاء بغير العلم بالواقع مع امكانه والظن مع عدمه لكان مناقضا للمقتضي الضرورة

المذكورة الا ان يلتزم باحد الوجهين السابقين وهو كما ترى وبالجملة فكلما يجاب به عن الاشكال في حجية الطرق المذكورة فهو جوابنا في المنع من القياس وشبهه

الثاني ان المرجع هو الظن باحد الامرين من الواقع او الطريق وهذا لا يلائم القطع بقبح الاكتفاء بما دون الواقع ولزوم تحري الاقرب اليه والاشكال المذكور متوجه

عليه فتامل واعلم ان القول بالظن المطلق يتصور على وجوه يبتني على بعضها الاشكال ويضعف على بعضها ولا يرد على بعضها اصلا منها ان يقع حجية الظن بالحكم

الواقعي مبنيا على استقلال العقل عند الانسداد بقبح الاكتفاء بما دون الامتثال الظني وح يقوى الاشكال المتقدم لان حكم العقل بذلك لو كان تاما لم ينتقض

بعض الموارد فلا بد ان يكون الحاكم بذلك هو الشارع بعد ظهور غلبة المخالفة في بعض الظنون وعدم ظهور الاشتمال على المفسدة الغالبة على ادراك الواقع ومنها

ان يكون مبنيا على احد الوجهين كما مر الثالث ان يكون العقل دليلا وكاشفا عن نصب الشارع في زمان الانسداد الظن طريقا الى

الى الواقع في الجملة على سبيل القضية المهملة ويكون التعميم مبنيا على بطلان الترجيح من غير مرجح وح فلا اشكال واي مرجح اقوى من منع الشارع عن بعضها

الدليل القاطع الرابع ان يقع حجية مطلق الظن بالطريق على طريقة صاحب الفصول ره ويتصور ذلك على احد الوجهين المذكورين بالنسبة الى الطريق فلا

الاشكال والجواب الجواب الخامس ان يقع حجية الظن بالطريق على طريقة المصنف طاب ثراه وعليه لا يتصور فيه اشكال بوجه من الوجوه لامتناع حصول الظن بالطريق

بهذا المعنى من الطرق الممنوعة بل ومن الطرق الموهومة والمشكوكة ايضا بل ومن الطريق المقطوع به ايضا كما ياتي بيانه انشاء الله تعم فلا تغفل قال قدس سره و

يستفاد من كلام بعض الافاضل في الجواب عن الايراد المذكور وجوه اخر موهونة احدها انا لا نلتزم بالتخصيص بل نقول بعد انسداد باب العلم بحجية جميع الظنون

وما دل على عدم حجية القياس ونحوه فانما هو قبل انسداد باب العلم واما بعده فلا فرق بين الظن الحاصل منه ومن غيره والتزم جماعة منهم بان المنع من العمل بالقياس في

عصرنا او ما شابهه من الاجماعيات عند الشيعة بل لا يبعد دعوى الضرورة عليه فالتزام العمل به ح مما لا يقول به احد والظاهر ان المجيب لا يعمل به ايضا ثانيها المنع

حصول الظن من القياس ونحوه وذلك علمنا بمنع الشارع من الاخذ به وهو كما ترى نصول الظن من القياس ونحوه من الامور الوجدانية التي لا مجال لانكارها

ثالثها ان مورد القياس ونحوه لم يثبت انسداد باب العلم بالنسبة اليه مقتضيا فانا نعلم بالضرورة من المذهب حرمة العمل بمؤدى القياس فيعلم ان حكم الله غيره وان

لم يعلم اي شيء هو فلو تيقنه يرجع الى سائر الادلة وان كان مؤداه ولخص هذا الجواب خروج مورد القياس ونحوه عن محل الكلام فان البحث فيما انسد فيه باب العلم

والمفروض عدم انسداد باب العلم بالنسبة اليه فلا تخصيص ويمكن ان يرجع ذلك ايضا الى عدم افادته الظن نظرا الى قيام الدليل القاطع على عدم حجيته فكيف

يفيد الظن بمقتضاه مع قيام القاطع على خلاف ما يقتضيه ومنها ان الذي لم ينسد فيه باب العلم هو حرمة العمل بالقياس لا عدم موافقة مؤداه للواقع فالاخذ به اخذ

بالعلم لا اخذ بخلاف الواقع فنغير العلم يكون حكما غير مؤدى القياس الى العلم الحاصل من الضرورة على حرمة العمل به ان اراد به حصول العلم من حرمة العمل بالقياس

ان حكم الله بالنسبة الينا عدم الاعتماد على القياس والاتكال عليه في استنباط الحكم فلا يجوز لنا الاخذ بمؤداه من حيث انه مؤداه وان جاز الاخذ به من حيث كونه

مؤدى لدليل اخر فهو كذلك الا انه لا ربط له بالجواب عن الايراد المذكور فان ذلك غير مفاد عدم حجية القياس وحاصل الايراد انه اذا قضى العقل بعد انسداد سبيل

العلم بالواقع بقيام الظن مقامه لم يتجه عدم الاعتماد على الظن الحاصل من القياس ونحوه ولا وجه لقيام الدليل على عدم الاعتداد به بعد قطع العقل بما ذكر فهو

على ما لا ربط له بما ذكر من الجواب عنه وان اراد ان العلم بحرمة العمل بالقياس حاصل العلم بكون الحكم في الواقع غير ما دل عليه القياس فهو واضح الفساد لجهالة كون

الحكم مستفادا من القياس لا يقتضي تعدد الحكم حيث ان الحكم الواقعي من حيث كونه مستفادا من القياس غيره من حيث كونه مستفادا من دليل شرعي حتى يعلم انتفاء

الاول بعد العلم بحرمة العمل بالقياس وهو ظ افول الوجوه المذكورة للفاضل المقرر في القوانين وقد يوجه الاول بان ما دل على حرمة العمل بالقياس انما

هو الاخبار المتواترة معنى في الحرمة فلا ريب ان اكثرها انما وردت في مقام الطعن على فقهاء الجمهور التاركين للثقلين حيث تركوا الثقل الاصغر الذي عنده علم

الثقل الاكبر ورجعوا الى ارائهم فقاسوا واستحسنوا وضلوا واضلوا وبعضها انما دل على المنع منه من حيث استلزامه لابطال الدين والسنة وبعضها انما ورد

في وجوب التوقف والرد الى ائمة الهدى وامثال هذه المضامين انما تدل على المنع مع امكان التثبت بالرجوع الى الطرق الشرعية المعتبرة او الرجوع الى الامام ع

لا مطلقا وان الامر بين الاخذ بالمظنون او الموهوم وان كان هو الاجماع او الضرورة فشموله لجميع الازمنة والاحوال ممنوع الا ترى انه لو اتفق انسداد باب الطرق

الاطرق الشرعية لعامة المكلفين في بعض الازمنة او لمكلف خاص لاجل البعد عن بلاد الاسلام والابتلاء ببعض الاعداء ثم دار الامر بين العمل بالظن انه الحكم

الشرع

الشرعي المتداول بين المتشرعة وما يقابله من الاحتمال الموهوم كيف يمكن دعوى الضرورة على تحريم الاخذ بالاول ووجوب الاخذ بالثاني والمفروض في
زمان الانسداد عند القائلين بالظن المطلق لو سلم فهو من هذا القبيل لا خصوصية عندهم في الظنون المطلقة بعضها باعتبارها من حيث الخصوصية ودعوى
الضرورة في ذلك ليست الا وضوح دعوى المستدل ضرورة المذهب على حرمة العمل باخبار الآحاد والثاني بان من تتبع الاحكام الشرعية وتامل في طريقة الشارع وجد
بناء الشارع الاقدس على الجمع بين المختلفات والتفريق بين المجتمعات ولذا ورد ان دين الله لا يصاب بالعقول وان السنة اذا قيست محق الدين وانه ليس شيء ابعد
عن عقول الرجال من دين الله وغير ذلك من الاخبار الكاشفة عن غلبة مخالفة الواقع في العمل بالقياس وشبهه وكفاك احتجاج مولانا الصادق عليه السلام على ابي حنيفة
اخزاه الله من العامة العمياء وما ورد في الشرع من امثال ما ذكر وانكاره عليه السلام على ابان بن تغلب في دية اصابع المرأة مما يستبعده العقل ومع ملاحظة امثال
ما ذكر كيف يحصل الظن الغالب بالقياس وشبهه الثالث بان الغرض من الانسداد انسداد تحصيل القطع بمدلول الطرق الشرعية التي تعلق التكليف
بسلوكها في تحصيل الاحكام الشرعية في مثل هذه الازمنة وهي الاحكام الظاهرية التي يجب العمل بها بالفعل دون الاحكام الواقعية فانها امور شانية
مشروطة بامر غير حاصل في هذه الازمنة والمفروض ان مدلول الطرق الممنوعة والمجوزة يقينا خارجة عن مورد الانسداد وغير وافية بالقدر اللازم من امتثال
الاحكام فمورد دليل القوم هو ما عدا ذلك من موارد الطرق المشتبهة فلا يشمل ما عدا الظن المتعلق بها ولا يذهب عليك وهن هذه الوجوه المذكورة اما
الاول فلمخالفته للاجماع المنعقد على تحريم العمل بالقياس وشبهه من لدن زمان الائمة عليهم السلام الى زماننا هذا المعلوم بالرجوع الى كافة الفقهاء في الكتب
الاستدلالية فان من امعن النظر فيها لا يجد احدا منهم يستند في فتواه الى مثل ذلك بل يراهم مجمعين على تحريم الاستناد اليه والتعويل في امور الدين عليه
قاطعين بذلك على نحو قطعهم في سائر الامور الضرورية ومن هنا انسد باب الطرق التبعية بالكلية خروجا عن مفروض المسألة لان الكلام في هذه الحالة
التي عليها اغلب المكلفين وبالجملة فالعلم بذلك لا يقصر عن العلم بغيره من ضروريات المذهب واما الثاني فمعارضة الوجدان لانا نرى ان القياس وشبهه قد
يفضي الى القطع وهو الذي يحكم بحجيته كما في تنقيح المناط والاولوية القطعية ونحو ذلك لولا ذلك لانسد باب التعدي عن موارد النصوص ومن صار الى ذلك كان
فقهه من العجائب وقد اكثر اصحابنا من الاستناد الى مثل ذلك فيما لا يحصى من المقامات واذا جاز افضاؤه الى اليقين جاز افضاؤه الى الظن بطريق اولى وغاية
ما يفيده البيان المذكور عدم استلزامه لحصول الظن الحاصل منه حيث يحصل بالنسبة الى سائر الامارات وهو لا يلزم ما اشير اليه من تخلف جملة من موارد
القياس وشبهه عن اصابة الواقع لا ينافي حصول الظن منه في الجملة لان مثل التخلف المذكور متحقق في اخبار الآحاد والظواهر اللفظية بحكم الوجدان وحصول
المعارضة الكاشفة عن خطأ احد المتعارضين وقد ورد التنبيه على ذلك ايضا في اخبار كثيرة وذلك مما لا يمنع من حصول الظن بها كذلك في المقام وبناء الشرع
على الجمع بين المختلفات والتفريق بين المجتمعات لا ينافي حصول الظن بالمناط في بعض المقامات كحصول القطع في بعضها وخفاء الحكم الملحوظة في اكثر الاحكام
لا ينافي ظهورها في بعض المقامات وهو ظاهر واما الثالث فهو خروج عن القول بالظن المطلق ورجوع الى القول بحجية الظن بالطريق وهو قول آخر يقابل
القول بالظن المطلق ياتي تفصيل الكلام فيه انشاء الله تعالى والاشكال المذكور انما اورد على القول الاول دون الثاني فغاية ما يفيده التوجيه المذكور عدم وروده
على القول الثاني وهو على طريقة المصنف ره امر ظاهر لا حاجة الى توهم الاشكال فيه ولا يصح الايراد عليه بذلك فلا يرتبط بالجواب عن الاول وان توجه الايراد على طريقة
القول صاحب الفصول كما ياتي انشاء الله تعالى وقد اغرب المجيب مع غاية اصراره على الاول فلا تغفل عن المطلب [illegible] ثم انه قد يورد على المذكور ايضا بان قضية الدليل على حجية
الظن من حيث هو وقياسه مقام فلا وجه لورود التخصيص عليه اذ المفروض كون المناط في الحجية بعد انسداد سبيل العلم هو رجحان الحاصل فيه فلا وجه لاخراج
بعض الظنون عنه والحكم بعدم حجيته مع حصول المناط المذكور في الجميع وقد تخلص الفاضل المذكور بالوجوه المتقدمة وقد عرفت ضعفها واجاب بعضهم بانه
مستثنى من الادلة المفيدة للظن لان الظن الحاصل منه مستثنى من مطلق الظن وقال ان تكليف ما لا يطاق وانسداد باب العلم من جهة الادلة المنصوبة للعلم
او الظن المعلوم الحجية مع بقاء التكليف يوجب جواز العمل بما يفيد الظن في نفسه بمعنى مع قطع النظر عما يفيد ظنا اقوى وبالجملة ما يدل على مراد الشارع
ولو ظنا ولكن لا من حيث انه يفيد الظن وهذا المعنى قابل للاستثناء وبعد ان يجوز العمل بكل ما يفيد الظن بنفسه الا القياس وبعد استثناء القياس ايضا
ما في الادلة المفيدة للظن فيعتبر الظن لنفس الامر وبملاحظة القوة والضعف في استخراجها منه فان ما ذكره من الادلة انما يفيد حجية نفس الظن دون الامور
التي من شانها افادة الظن وان لم يحصل منها الظن ولو سلم افادة تلك الادلة حجية تلك الامور فلا ريب ان حجيتها دائرة مدار الظن فلا تكون حجة الا مع حصول المناط
المذكور ومع وجود ذلك حصلت الحجية ولا ترتبط الحجية على مقتضى تلك الادلة بشيء من خصوصيات تلك الموارد فلا وجه للتخلف واي فرق بين ايراد التخصيص على الظن
او الشيء المفيد له نعم ان دل الدليل على حجية ما من شانه افادة الظن وان لم يحصل منه الظن كما قد يستفاد من ملاحظة طريقة الاستدلال تم الفرق الا انه لا
يساعده الادلة التي قرروها لحجية مطلق الظن ثم لا يذهب عليك انه لا حاجة في دفع الايراد المذكور الى شيء من الوجوه المذكورة بل هو بين الاندفاع بعد ملاحظة
ما سنقرره انشاء الله تعالى في تقرير دليلهم فان قضية انسداد باب العلم وبقاء التكليف هو حجية الظن في الجملة على سبيل القضية المهملة وانما نصير الى كليتها بملاحظة
المرجح بين الظنون وقيام الدليل القاطع على عدم جواز الرجوع الى بعض الظنون يكون مرجحا في المقام ومعه لا اقتضاء في الدليل المذكور لحجيته اصلا فانه انما يقتضي
بحجية الظن الذي لم يقم دليل على عدم حجيته حسب ما اشرنا اليه نعم يجري ذلك على غير الدليل المذكور من بعض ادلتهم وسنومي الى فساد تلك الدليل حسب ما ياتي
الكلام فيه انشاء الله تعالى اقول حاصل الايراد المذكور ان مناط الحجية في حكم العقل على ما زعموه هو الظن من حيث هو ظن وهي جهة تعليلية يمتنع معها التخلف عن مقتضاها
في موارد وجودها وذلك ان حكم العقل بالشيء يتوقف على الاحاطة بجميع جهاته وليس من الظن الذي لا يابى عن قيام الدليل على خلافه على ما هو الحال في الادلة اللفظية
واذا جاز قيام الدليل القاطع على المنع من بعض الظنون تطرق الاحتمال الى سائر الظنون ايضا ومع قيام الاحتمال في الدليل العقلي يبطل الاستدلال ولا يخفى بان
هذا الايراد راجع الى الايراد السابق والجواب الجواب الا ان الفاضل المذكور ذكر هاهنا جوابا آخر يجري في الاول ايضا ومحصله المنع من ان مناط حكم العقل الظن بما هو
ظن بل بما من شانه افادة الظن وان لم يحصل لمانع والفرق بين الوجهين ان الحاصل في كل واحدة من المسائل بعد ملاحظة مجموع الامارات المتعلقة بها الظن و

هنا كما في افادة العموم لرجوع المطلق في المقام الى العام نظرا الى دليل الحكمة مضافا الى وقوعه في سياق النهي الذي هو بمنزلة النفي في اقتضائه عموم ما يقع في
سياقه كما تقول لا تهن العالم وعلى كل من الوجهين فهو يفيد عموم النهي لا النهي عن العموم كالظن وما ذكر من كلام المفسرين مبني على ارادة المثال ومع الغض عنه فلا
حجة فيه مع مخالفته لظاهر الاطلاق ومما قررناه يظهر الايراد على الاخبار المذكورة ايضا فانه قد يناقش في اسنادها ودلالتها بان اقصى ما يفيده الظن حجيته
اول الكلام بل نقول ان مفادها عدم جواز الاتكال على الظنون فلو صح مفادها لما جاز الاعتماد عليها ويمكن الجواب عنها بنحو ما مر ويرد عليها ايضا ان ما تفيده
تلك الروايات عدم الاتكال على الظن من حيث هو حسبما ذكر في مفاد الايات وهو خارج عن محل الكلام وقد توافقت على المنع منه الافهام فلا تدل على المنع
وايضا اقصى ما تفيده عموم المنع عن الاخذ بالظن وقد خرج ظن المجتهد للادلة القاطعة الدالة على حجيته فيصح ذلك تخصيص العام او تقييد المطلق لقيام
الدليل عليه ويمكن دفع الوجهين بان ذلك لا ينافي ما هو المقصود من الاحتجاج بتلك الظواهر حيث ان المقصود من ذلك بيان ان مقتضى الادلة القائمة من الكتاب
والسنة عدم حجية شيء من الظنون الى ان يقوم دليل على حجيته فان تم الدليل على حجية خصوص ظن المجتهد مطلقا فلا كلام ولم يرد شيء من تلك الظواهر والا
كان مقتضى الدليل المذكور المنع من الاخذ به كذلك وهو ظاهر وسيجيء الكلام في توضيح القول فيه الثاني الاجماع ويقرر بوجوه احدها الاجماع على عدم حجية الظن وان
الحجة انما هي العلم وان على كل من الاحكام الشرعية دليلا قطعيا يصل اليه الطالب فلا فرق بينهما في ذلك ولا وجه للرجوع الى الظن في الفروع كما هو الحال في
الاصول ويظهر ذلك من السيد فيما حكي عنه قائلا ان الخلاف في فروع الدين يجري مجرى الخلاف في اصوله وهذا المخالف في الامرين على حكم واحد لان
فروع الدين عندنا كاصوله في ان على كل واحد منها ادلة قاطعة واضحة لائحة وان التوصل الى العلم بكل من الامرين يعني الاصول والفروع ممكن صحيح لان
الظن لا مجال له في شيء من ذلك ولا الاجتهاد المفضي الى الظن دون العلم والشيعة الامامية مطبقة على ان مخالفها في الفروع كمخالفها في الاصول في الاحكام
انتهى والاجماع المذكور وان قضى ببطلان القول بحجية مطلق الظن الا انه مخالف للقول بحجية الظنون الخاصة ايضا نظرا الى قضائه بعدم حجية الظن مطلقا كما ذهب
اليه الاخبارية فلا يصح التمسك به في المقام بل لا بد من القطع بفساده لقيام الضرورة على حجية الظن في الفروع في الجملة وقد يؤول ما ذكره السيد بانه انما كان
بالنظر الى زمانه الذي لم ينسد فيه باب العلم وكان اخذ الاحكام من الادلة القطعية ممكنا حسبما ذكره السيد في مقام احتجاجه ومن البين انه مع عدم انسداد
باب العلم لا داعي الى القول بحجية الظن بخلاف هذه الازمنة وما ضاهاها فلا يرتبط الاجماع المدعى بالمقام لكنا نقول ان الظاهر ان انفتاح السبيل كذلك لم يكن
حاصلا في عصره ايضا بل وما تقدم على عصره ايضا كيف ولو كانت الادلة القطعية قائمة واضحة لما وقع هذه الاختلافات بين القدماء بعد تفرع الخلاف كان على
الادلة القطعية النقلية وعلى فرض حصوله فانما يقع على سبيل الندرة مع ان الخلاف الواقع بين القدماء لا يقصر عن الخلاف الحاصل بين المتاخرين ويشهد له ايضا
ملاحظة طرق استدلالهم ووجوه احتجاجهم على المسائل فانهم يتمسكون غالبا بوجوه لا تفيد العلم بالواقع قطعا فالدعوى المذكورة من السيد ره بعيدة جدا بل
يكاد يقطع بخلافه ويومي اليه ما ذكره من قطع الامامية بان مخالفها في الفروع كمخالفها في الاصول فانه لا يعني منه ان كلا منهم يقطع بان مخالفه في المسئلة الفرعية
ولو كان من الامامية كمخالفه في الاصول للقطع بخلافه كيف والاختلافات الواقعة بينهم معروفة واضحة ولم يقطع احد منهم بضلالة مخالفه ولا قطع موافقته بل
لم يتحقق منهم الدلالة لذلك ولا الظن فيه كما هو الحال في مخالفة الاصول وهو من الامور الواضحة بل الضرورية بعد ملاحظة طريقتهم والظاهر ان مقصوده بذلك قطعهم
بكون مخالفيهم في الفروع من ساير المذاهب لاخذهم فروعهم من غير الطرق المقررة في الشريعة عند الشيعة كمخالفيهم في الاصول وان كان المخالف في الفروع على
الوجه المذكور هو المخالف في الاصول الا ان الحيثية مختلفة والجهة متعددة والظاهر انه قدس سره عنى بقيام الدليل القاطع على كل مسئلة من الفروع ما
يعم القطع بالواقع والقطع بوجوب العمل لاشتراكهما في القطع بالتكليف فلا بد ان يكون الدليل مفيدا للقطع بالواقع او القطع بالتكليف بقيام القاطع على حجيته
حسب ما نص عليه في مقام اخر فلا يكتفي بمجرد ما يفيد الظن بالواقع كما هو الحال في الاجتهاد المتداول بين العامة ولذا حكم بالمنع من الاجتهاد المفضي الى الظن
دون العلم والحاصل ان القطع بالطريق الموصل كالقطع بالواقع في قطع عذر المكلف ووضوح التكليف عنده وبلوغ الحجة بالنسبة اليه فان قلت ان مطلق الظن
عند من يعمل به ويقول بحجيته بتلك المثابة ايضا فليس بناء العامة على العمل بالظن الا مع القطع بحجيته ولذا قالوا ان ظنية الطريق لا ينافي قطعية الطريق في الحكم قلت
مقصود السيد ره من الاجماع المذكور هو دفع ذلك والرد عليه لان الظن مطلقا مما لا دليل على حجيته بل لا بد من الاخذ بالعلم او طريق قام الدليل العلمي على حجيته
فما ادعاه من الاجماع انما هو على اصالة عدم حجية الظن وان الحجة انما هي الطرق الخاصة التي دلت عليه الادلة القاطعة فمن اخذ الفروع من غير تلك الطرق العلمية
يحكمون بضلالته كالمخالف في اصول الدين والمذهب وعلى هذا فيرجع ما ذكره من الاجماع الى الوجه الثاني في تقرير الاجماع وهو ان يدعي الاجماع على ان الاصل
الثابت بعد انسداد سبيل العلم هو عدم حجية الظن مطلقا وان الحجة كل واحد من الطرق الخاصة التي قامت عليها الادلة القاطعة في الشريعة ويظهر دعوى
الاجماع عليه كذلك من الشريف الاستاد قدس سره حيث ذكر في بعض تحقيقاته في دفع حجية الشهرة ان اعتبارها مبني على حجية الظن مطلقا وليس ذلك من مذهبنا
وان اوهمه بعض العبارات والحجة عندنا ليس الا اليقين والظن المعتبر شرعا وهو المنتهى الى اليقين كظواهر الكتاب وهو المطابق لما ادعاه السيد حسب
ما عرفت فيتايد به الدعوى المذكورة مضافا الى ملاحظة طريقة العلماء خلفا عن سلف فانه لا زال علماؤنا يستدلون على حجية الادلة الظنية والطرق الخاصة
بالادلة القائمة عليها من الكتاب والسنة وغيرهما ولم نجدهم يستندون الى مجرد كونه مفيدا للظن وايضا لا زالوا يتمسكون في غير القطعيات بالظنون الحاصلة
من الكتاب والسنة والقواعد المأخوذة منهما ونحوهما وعلى ذلك جرت طريقتهم من لدن اعصار الائمة عليهم السلام الى يومنا هذا كما يظهر ذلك من ملاحظة
الكتب الاستدلالية ومناظراتهم المحكية كيف ولو كان مطلق الظن حجة عندهم لاقاموا الدليل على ذلك واستراحوا عن مؤنة الادلة الخاصة على الظنون المخصوصة
بل الذي يظهر ان ذلك من طريقة العامة حيث انهم يركنون الى ساير ما يفيد الظن كما يشعر به كلام الشريف الاستاد ره وربما يشير اليه عبارة السيد ره وعليه
مبنى الاجتهاد عندهم حيث انهم يطلبون به الظن بالحكم الشرعي ولذا ورد ذم الاجتهاد في الاخبار وانكره علماؤنا يعنون به ذلك دون مطلق الاجتهاد فانه
مطلوب عندنا ايضا وانما يراد به بذل الوسع في تحصيل مفاد الادلة التي يقطع بحجيتها او العمل بمؤداها وتحصيل ما هو الاقوى منها عند تعارضها او بيان

ذلك من الاجتهاد المتعهد لعامة فمطلق الظن عندنا انما يعتبر في الترجيح الحاصلة بين ما يقطع بحجيتها دون نفس الادلة والحاصل ان الحكم باتفاق الاجماع على ما
ذكرنا غير بعيد من ملاحظة طريقتهم والتأمل في مطاوي كلماتهم حسب ما قررناه وقد ادعاه السيد الاستاذ لا فضل حسب ما عرفت وربما يدعى الاجماع على عكس
ذلك لبعض ما قد يوهم ذلك من كلماتهم وهو توهم فاسد كما سيجيء الاشارة اليه نعم تداولها ان يدعى الاجماع على ان الظن ليس بحجة الا ما قام الدليل
القطعي والمنتهى الى القطع على اعتباره فان قام ذلك فالكلام والا بني على عدم حجيته نظرا انه لا مجال لاحد في انكاره حسب ما عرفت بل هو مما اجتمعت عليه
العقلاء كافة وان فرض خلاف شاذ فيه فهو من قبيل الخلاف في الضروريات على نحو ما يقع من السوفسطائية وحكاية اجماع المسلمين عليه مذكورة في
كلام غير واحد من الافاضل وقد يورد عليه ان غاية ما يستفاد مما ذكر ان الظن ليس بحجة من اول الامر والاصل الاولي فيه عدم الحجية على عكس العلم فلا يجوز التمسك
بشيء من الظنون الا ما قام الدليل على حجيته من مطلق الظن او الظنون الخاصة وهذا كما عرفت خارج عن محل الكلام انما البحث في ان الاصل المذكور هل انقلب
بعد انسداد باب العلم فصار الاصل الثانوي حجية الظن الا ما قام الدليل على خلافه او الاصل فيه ايضا عدم الحجية وانما قام الدليل على حجية ظنون مخصوصة
ولا ربط للاجماع المذكور باثبات ذلك ونفيه وانقلاب الاصول الى اصول اخر بملاحظة ما هو شايع في الفقه كحجية شهادة العدلين واخبار ذي اليد الدالة على المسلم
على الطهارة بعد العلم بنجاسته مع ان الاصل الاولي في الجميع على خلاف ذلك والكلام هنا في اثبات هذا الاصل ولا يثبت بالاجماع المدعى على ثبوت الاصل
في التقدير الاخر قلت المقصود من التمسك بالاجماع المذكور بيان هذا الاصل المسلم وان قضية الاصل عدم حجية شيء من الظنون الا ما قام الدليل عليه و
القائل بحجية مطلق الظن لابد له من اقامة دليل على ما ادعاه فان تم له ذلك فلا كلام والا لم يكن له بد من القول بنفي حجية الظن بمقتضى الاجماع المذكور الا
ما قام الدليل القاطع على حجيته بالخصوص من الظنون والاجماع القائم على الاصل الاولي كان حجة على ثبوت الاصل في المقام الثاني بعد المناقشة في الدليل
القائم على خلافه فاذا لم ينهض دليل القائل باصالة حجية مطلق الظن بالاصل الثانوي حجة في المقام انحصر الدليل بمقتضى الاجماع المذكور في الظنون الخاصة من غير حاجة
في اثبات هذا الاصل الى اقامة دليل اخر وهذا هو المقصود من الاحتجاج المذكور ومرجع هذا الدليل الى الوجه السابق الا ان التفاوت بينهما ان ذلك الاصل قد
يستدل عليه بعموم الكتاب والسنة وقد يستدل عليه بالعقل حسب ما مرت الاشارة اليه فالادلة الاربعة متطابقة على اثبات الاصل المذكور وهو قاض بعدم والاجماع
بعدم حجية مطلق الظن وعدم جواز الاتكال عليه الا ما قام دليل على حجيته فاذا نوقش فيما يستنهض دليلا على ذلك لم يجد دليلا اخر سواه تم الاحتجاج المذكور
ان يقرر ذلك الطرق الاربعة المذكورة دليلا واحدا على المقصود ويمكن ان يقرر ادلة اربعة نظرا الى تعدد الادلة القاضية به ولا مشاحة فيه الثالث انه لو كان مطلق
الظن حجة في الشريعة وكان المعتبر في استنباط الاحكام بعد انسداد باب العلم بالواقع بمطلق المظنة لورد ذلك في الاخبار المأثورة ونص عليه صاحب الشريعة بل
تواترت فيه الروايات الواردة اذ هو من المطالب المهمة وينوط به بقاء الشريعة وبه ينتسق تكاليف الامة فكيف يقع من صاحب الشريعة اهمال البيان مع انا لا نجد في
الكتاب والسنة دلالة على ذلك ولا بيانا من صاحب الشريعة بل ولا اشارة اليه في الروايات المأثورة بل نجد الامر بعكس ذلك حيث ورد في الاخبار ذم الاخذ بالظن
والمنع من التعويل عليه فعدم قيام الدليل من الشرع على حجيته مع كون المسألة مما يعم بها البلية اقوى دليل على ثبوت الحكم بل قد ورد دعنم طريقا الى استنباط
الاحكام غير مطلق الظن قد ورد التنصيص عليه في اخبار كثيرة وهو الاخذ بالكتاب والسنة والاخبار المأثورة عن اهل بيت العصمة عليهم السلام وقد ورد
الحث الاكيد على الرجوع الى ذلك ففيه اقوى دلالة على عدم الرجوع الى مطلق الظن مع التمكن من الرجوع الى ذلك ثم الرجوع الى ما ذكر انما يكون غالبا على سبيل
الظن الا انه ظن خاص لا مدخل له بمطلق الظن ومن الغريب ما اورد في المقام انه قد ورد الامر بالعمل بالظن في الاخبار فكيف يدعى عدم وروده في الاخبار الى م
مشير بذلك الى الاخبار الدالة على الامر بالاخذ بالكتاب والسنة نظرا الى ان الاخذ بها غالبا انما يكون على سبيل الظن اذ من الواضح ان ذلك امر بالاخذ بالظن
الخاص دون المطلق فهو مؤيد لمقصود المستدل وهادم لما ادعاه حسب ما ذكرنا لا انه مناف فيه وقد يورد على الاحتجاج المذكور بانه لم يكن سبيل العلم منسدا في
ازمنة المعصومين عليهم السلام وانما حصل الانسداد بعد ذلك ثم لو كان ذلك حاصلا في ازمنتهم صح ما ذكر في الاحتجاج واما اذا حصل بعد تلك الازمنة
فلا دلالة في خلو الاخبار عنه على عدم كونه طريقا وعموم البلوى بها بعد تلك لا يقضي بذكرها في الاخبار حال عدم الاحتياج اليها وهذا هو الوجه في
خلو الاخبار عن بيانه ويدفعه انه لو سلم جواز اهمال الشارع لحال التكليف في زمن الغيبة مع اشتداد الحاجة اليه نقول ان انسداد باب العلم كان حاصلا بالنسبة
الى كثير ممن كان في تلك الاعصار سيما من كان منهم في البلدان البعيدة والاقطار النائية مع شدة التقية وفي ملاحظة احوال الرجال وما يرى من اختلافهم في الفتاوى
اقوى دلالة عليه فمنع حصول الانسداد في تلك الازمنة وانكار شدة الحاجة الى حكمه ضعيف فكيف يصح القول باهمالهم في بيان حكم المسألة وكولهم الى حكم
العقل مع ما يشاهد من اختلاف العقول في الادراكات الرابع ان الظنون مما يختلف الحال فيها بحسب اختلاف السلائق والافهام فكيف يصح ان يجعل مطلق
الظن مناطا لاستنباط الاحكام والا لزم الهرج والمرج في الشريعة وعدم انضباط الاحكام الشرعية نعم ما كان من الطرق الظنية مضبوطة بعيدة عن الاضطراب كظنون
الكتاب والسنة لم يكن مانع من حجيتها والاتكال عليها وفيه ان ذلك ان تم فانما يتم بالنسبة الى الظنون التي لا معيار لها كالاهواء والاراء والاستحسانات العقلية
والوجوه التخريجية ولا كلام عندنا في عدم صحة الاستناد اليها وقضاء الاجماع بل الضرورة بعدم الاعتماد عليها واما ما سوى ذلك من الظنون فلا يجري فيها
الوجه المذكور ويمكن دفعه بان ذلك خلاف ما اختاروه فانهم انما يقولون بقضاء العقل بحجية الظن مطلقا وانما قالوا بعدم جواز الاستناد الى الظنون المذكورة
لوجود المانع عنه والا فالمقتضي لجواز الاتكال عليها موجود عندهم حسب ما قرروه والوجه المذكور يدفعه نعم يمكن ان يقال انه ليس الكلام في بناء الشريعة على الظنون
الا من انسداد سبيل العلم وحصول الضرورة الملجئة اليها واختلافها في الانضباط وعدمه انما يقضي بتقوية المنضبط وضعف غيره وذلك مما يقضي بعدم جواز
الاخذ بالضعيف مع التمكن من الاقوى ولا كلام فيه لتعين الرجوع الى الاقوى واما مع عدم حصول الاقوى فلا ريب ان الاخذ بالضعيف اولى من الاخذ بخلافه
اقرب الى اصابة الواقع فهو في حال الضرورة بالترجيح احرى من المفسدة اللازمة في الاخذ بخلافه فاقوى هذا وربما استدل بعضهم في المقام بانه لا دليل في الشرع
على حجية مطلق الظن حين انسداد باب العلم وانما الدليل عليه عند القائل به هو العقل وهو لا يفيد وجوب الاخذ به شرعا كما هو المقصود اذ الوجوب الشرعي لا ...

بحكم الشرع وان العقل في هذا الوجه موهون جدا لانه مبني على اصل فاسد مقطوع بفساده اعني نفي الملازمة بين العقل والشرع وانكار كون العقل القاطع
من ادلة الشرع وقد فرغنا وهنه في محله مستقصى اقول قد تقدم عن المحقق المصنف قدس سره التنبيه على الوجوه المذكورة على وجه الاجمال والاشارة ثم فصلها
في المقام ولا حاجة لنا الان الى شرح القول في ذلك فالاولى التعرض لشرح الوجوه التي ابداها المصنف طاب ثراه فان طاب ثراه ثم ان لنا طرقا اخرى في المقام و
وجوها شتى في تصحيح هذا المرام توضيح القول في بيانها وتشير الى ما يرد عليها وما به يمكن دفعه عنها احدها انه لا ريب في كوننا مكلفين باحكام الشرع وانه
لم يسقط عنا التكاليف والاحكام الشرعية في الجملة وان الواجب علينا اولا هو تحصيل العلم بتفريغ الذمة في حكم المكلف بان يقطع معه بحكمه بتفريغ ذمتنا عما
كلفنا به وسقوط التكليف عنا سواء حصل منه العلم باداء الواقع اولا حسبما مر تفصيل القول فيه وح نقول ان صح لنا تحصيل العلم بتفريغ الذمة في حكم
الشارع فلا اشكال في وجوبه وحصول البراءة به وان انسد علينا سبيل العلم به كان الواجب علينا تحصيل الظن بالبراءة في حكمه اذ هو الاقرب الى العلم فيتعين
الاخذ به عند التنزل من العلم في حكم العقل بعد انسداد سبيل العلم والقطع ببقاء التكليف دون ما يحصل معه الظن باداء الواقع كما يدعيه القائل باصالة حجية
الظن وبينهما بون بعيد اذ المعتبر في الوجه الاول هو الاخذ بما يظن كونه حجة لقيام دليل ظني على حجيته سواء حصل منه الظن بالواقع اولا وفي الوجه الثاني لا
يلزم حصول الظن بالبراءة في حكم المكلف ولا يستلزم مجرد الظن بالواقع ظنا باكتفاء المكلف بذلك الظن في العمل سيما بعد ما ورد من النهي عن العمل بالظن
والاخذ به فاذا تعين تحصيل ذلك بمقتضى حكم العقل حسبما عرفت لزم اعتبار امر يظن معه برضا المكلف بالعمل به وليس ذلك الا الدليل الظني الدال
على حجيته وكل طريق قام عليه الظن على حجيته واعتباره في نظر الشرع يكون حجة دون ما لم يقم عليه ذلك قوله ما افاده المحقق المصنف في هذا المقام من الوجوه
الثمانية قد بلغ في التحقيق غايته وهو من خواص هذا الكتاب كسائر التحقيقات التي تفرد بها وما عدا الوجه الاخير وان كان مقتضيا للعمل بالظن المطلق في
الجملة الا انه مبني على التنزل عن الوجه الثامن وغرضه من ذلك حسم مادة الشبهة التي حصلت للقائلين بالظن المطلق والاعتماد طاب ثراه هو الوجه الثامن
وانما اورد الوجوه السبعة على سبيل التنزل فيتبعها ان غاية ما ادخل الشبهة على القائلين بالظن المطلق ابدا والاحتمالات الموهمة في ادلة الظنون المخصوصة
حتى يخرج بذلك عن الطرق المعلومة وان تم فلا يندرج في حصول الظن منها بحجيتها فلا اقل من افادتها للظن وهو كاف في هذا الباب وكل واحد من الوجوه السبعة
برهان قاطع على كفاية الظن بذلك فيثبت بها حجية الظنون المخصوصة ويمتنع الرجوع اذن الى الظن المطلق باتفاق الفريقين في ذلك لان القائلين بالظن المطلق
بين قائل بحجية الظن في خصوص الاحكام الشرعية الفرعية وقائل باعتباره في مطلق الاحكام الشرعية اصلية كانت او فرعية اما القول بالظن المطلق في اثبات الطرق
المخصوصة فهو قول بالظن المخصوص الا انه يتصور على وجهين احدهما ان يقول بحجية مطلق الظن بالطريق الواقعي من اي طريق حصل الامن الطريق الذي ثبت المنع
منه والاخر ان يقول بحجية الظن بالطريق الفعلي الذي يكتفي المكلف به على ما هو عليه في حكم الشارع وهو الذي يستفاد من عبارات الفقهاء حيث جرت عادتهم
على التعبير عن الفتوى بالاظهر والاقوى والظاهر والاشبه ونحوها فان نظرهم في ذلك الى الحكم الظاهري دون الواقعي وهذا هو الذي اختاره المصنف وتفرد به الا ان
هو العلامة جنح الى ذلك لكنه اختار الوجه الاول وبه فارق الوالد المحقق طاب ثراه واقتصر في الاستدلال على نحو ما ياتي في الوجه الثاني ولعله اقتفى اثره فانه
لم يصنع بذلك شيئا ويظهر الفرق بين الوجهين المذكورين من وجوه الاول ان الظن بالطريق على الوجه الاول يجتمع مع القطع بالبراءة والظن بها والشك فيها
والظن والقطع بعدمها لان الطرق المفيدة له ينقسم الى الاقسام الخمسة ولذا استوفى صاحب الفصول القسم الاخير بخلاف الثاني فانه لا يتصور الا على وجه واحد
الثاني ان الطريق المظنون على الوجه الاول من قبيل الادلة الاجتهادية ففي كل مسئلة يوجد فيها بعض الطرق المظنونة يؤخذ به على نحو الاخذ بالادلة الاجتهادية
ويرجع فيما عدا ذلك الى الاصول العملية من البراءة او الاشتغال او التخيير او غيرها واما الوجه الثاني فلا يعقل التفرقة فيه بين المقامين فانه انما يقتضي لو تم
البناء على ما يظن بلزوم البناء عليه في ثلاث الحال من دليل واصل وقاعدة الثالث ان القول بالظن بالطريق على الوجه الاول يتوقف على مقدمات الدليل
المعروف بالانسداد الملحوظة بالنسبة الى نوع الاحكام الشرعية بخلاف الوجه الثاني فانه ياتي في مسئلة واحدة اذا لزم الفتوى فيها وانسد باب العلم بطريق
الافتاء وحصل الظن به وان انفتح باب العلم بمعظم الاحكام او بالطرق المقررة او وجد القدر المتيقن من الاحكام او الطرق ولم يحكم ببقاء التكليف بها او لم يحصل
العلم الاجمالي بالتكاليف لمانع من البراءة او لم يتعسر الاحتياط كما يأتي تفصيل القول فيه انشاء الله تعالى الرابع ان الحكم بحجية الظن بالطريق على الاول ليس مطلقا لخروج
الظن الحاصل من القياس وشبهه ولزوم الرجوع الى اقوى الظنين عند الظن بعدم حجية بعض الطرق عند القائل به بخلاف الثاني فالاشكال المعروف مما يأتي
على الاول الخامس ان الظن بالطريق على الاول انما يتعلق بالطريق المنصوب المجعول كما صرح به طاب ثراه في الفصول وعلى الثاني يتعلق بمطلق الطريق شرعيا
كان او عقليا او عاديا كما يأتي انشاء الله تعالى وهناك وجوه اخر للفرق ويظهر مما يأتي انشاء الله تعالى اذا عرفت ذلك فنقول وبالله التوفيق قد بنى الوالد العلامة تغمده الله
برحمته واسكنه بحبوحة جنته هذا الوجه على مقدمة شريفة قد سلف التنبيه عليها في المقدمة الرابعة والحق ان ما افاده طاب ثراه في بيان هذا المرام وان
استصعب على عدة من الافهام حتى جعلوه عرضا لسهام النقض والابرام لكنه فوق ما يتصور من التحقيق في المقام وهو الحق الذي لا محيص عنه عند التحقيق ولم اجد احدا
تعرض لتوضيح هذا الكلام حتى اشتبه الامر على عامة اهل العصر فلم ينظروا اليه بنظر التحقيق والاعتبار بل انكروه غاية الانكار قال بعض مشايخنا المحققين في رسالة
المعمولة في هذه المسئلة ما ذكره في مقدمتها مطلبه من عدم الفرق بين علم المكلف باداء الواقع على ما هو عليه وبين العلم بادائه من الطريق المقرر مما لا اشكال فيه
الا ان ما جزم به من ان المناط في تحصيل العلم اولا هو العلم بتفريغ الذمة دون اداء الواقع على ما هو عليه فيه ان تفريغ الذمة عما اشتغلت به اما بفعل نفس ما اراده الشارع
في ضمن الاوامر الواقعية واما بفعل ما حكم حكما جعليا بانه نفس المراد وهو مضمون الطرق المجعولة فتفريغ الذمة بهذا على مذهب المخطئة من حيث انه نفس
المراد الواقعي بجعل الشارع لا من حيث انه شيء مستقل في مقابل المراد الواقعي فضلا عن ان يكون هو المناط في لزوم تحصيل العلم اليقيني وح فنقول ان مضمون
الاوامر الواقعية المتعلقة بافعال المكلفين مراد واقعي حقيقي ومضمون الاوامر الظاهرية المتعلقة بالعمل بالطرق المقررة ذلك المراد الواقعي لكن على سبيل الجعل
لا الحقيقة وقد اعترف المحقق المذكور حيث عبر عنه باداء الواقع من الطريق المجعول فاداء كل من الواقع الحقيقي والواقع الجعلي لا يكون بنفسه مناطا للاطاعة لا

المتعلق به ما لم يحصل العلم به نعم لو كان كل من الامرين المتعلقين بالاداء بشيء مما لا يعتبر في سقوطه قصد الطاعة والامتثال كان مجرد كل منهما مسقطا للامر من دون
امتثال واما الامتثال للامر بها فلا يحصل الا مع العلم ثم ان هذين الامرين مع التمكن من امتثالهما يكون المكلف مخيرا في امتثالهما شاء بمعنى ان المكلف
مخير بين تحصيل العلم بالواقع فيتعين عليه بنفي موضوع الامر الآخر اذ المفروض كونه ظاهريا قد اخذ في موضوعه عدم العلم بالواقع وبين ترك تحصيل الواقع
وامتثال الامر الظاهري هذا مع التمكن من امتثالهما واما لو تعذر عليه امتثال احدهما تعين امتثال الامر الآخر كما لو عجز عن تحصيل العلم بالواقع وتمكن من سلوك
الطريق المقرر لكونه معلوما له او انعكس الامر بان تمكن من العلم وانسد عليه باب سلوك الطريق المقرر لعدم العلم به ولو عجز عنهما معا قام الظن بهما مقام العلم
بهما بحكم العقل فيرجح الظن بسلوك الطريق المقرر على الظن بسلوك الواقع لم يعلم وجه بل الظن بالواقع وله في مقام الامتثال لما اشرنا اليه سابقا من حكم العقل
في النقل باولوية احراز الواقع هذا في الطريق المجعول في عرض العلم بان اذن في سلوكه مع التمكن من العلم واما اذا انصبه بشرط العجز عن تحصيل العلم فهو ايضا كذلك
ضرورة ان القائم مقام تحصيل العلم الموجب للطاعة الواقعية عند تعذره هي الاطاعة الظاهرية المتوقفة على العلم بسلوك الطريق المجعول لا على مجرد سلوكه
والحاصل ان سلوك الطريق المجعول مطلقا او عند تعذر العلم في مقابل العمل بالواقع مع قطع النظر عن العلم لا يوجب امتثالا وانما يوجب فراغ الذمة واقعا
لو لم يؤخذ فيه تحققه على وجه الامتثال فكما ان سلوك الطريق المجعول فكل منهما موجب لبراءة الذمة واقعا وان لم يعلم بحصوله بل ولو اعتقد عدم حصوله واما
العلم بالفراغ المعتبر في الاطاعة فلا يتحقق في شيء منهما الا بعد العلم او الظن القائم مقامه فالحكم بان الظن بسلوك الطريق المجعول يوجب الظن بفراغ الذمة
بخلاف الظن باداء الواقع فانه لا يوجب الظن بفراغ الذمة الا اذا ثبت حجية ذلك الظن والا فرب ظن باداء الواقع من طريق يعلم بعدم حجيته تحكم صرف ومنشاء ما ذكره
قدس سره تخيل ان نفس سلوك الطريق الشرعي المجعول في مقابل سلوك الطريق العقلي الغير المجعول وهو العلم بالواقع الذي هو سبب تام لبراءة الذمة فيكون
الظن بالسلوك ظنا بالبراءة بخلاف الظن بالواقع لان نفس اداء الواقع ليس سببا تاما للبراءة حتى يحصل من الظن به الظن بالبراءة فقاس الطريق الشرعي بالطريق
العقلي وانت خبير بان الطريق الشرعي لا يتصف بالطريقية فعلا الا بعد العلم به تفصيلا والا فسلوكه عين مجرد تطبيق الاعمال عليه مع قطع النظر عن حكم الشارع لغو صرف
وبذلك ظهر ان الكلام في ان سلوك الطريق المجعول في مقابل العمل بالواقع لا في مقابل العلم بالعمل بالواقع ويلزم من ذلك كون كل من العلم والظن المتعلق بالامرين
ان الظن بسلوك الطريق يستلزم الظن بالفراغ بخلاف الظن باتيان الواقع فاسد هذا كله مع ما علمت سابقا من امكان منع جعل الشارع طريقا الى الاحكام الشرعية باحدهما في مقابل التعلق
وانما اقتصر على الطرق المتحصلة عند العقلاء وهو العلم ثم الظن الاطمئناني انتهى كلامه بالفاظه ولعمري ان مثل الكلام المذكور المبني على غاية المتانة على مغزى لا يرتضيه ح
عاقل فضلا عن فاضل وليت شعري ما الذي عدل به عن المعنى المقصود الذي حققه مرة بعد اولى واوضحه كرة بعد اخرى كما هو دابه طاب ثراه في جميع التحقيقات
التي تعرض بها في الفن وتوضيح المقام ان ههنا امورا ينبغي التنبيه عليها حتى يعلم ما هو المقصود منها الاول ان جعل الطريق المخصوص ونصب حجة في استنباط الاحكام
حكم واقعي كسائر الاحكام وان كان مدلوله حكما ظاهريا في كل مقام فالظن به كسائر الظنون المتعلقة بالاحكام الواقعية فكما ان الظن بالاحكام الواقعية على ما فصله
الوالد طاب ثراه لا يستلزم الظن بالبراءة للاجماع مع الشك في حجيته والظن بعدمها بل القطع بالعدم كان الظن بالحكم المذكور بعين ما ذكر وجميع الاعتراضات المذكورة
مبنية على توهم التفرقة بين الامرين من كلام الوالد المحقق وعبارته طاب ثراه وان كانت موهمة لذلك الا ان التامل في كلامه يفيد القطع بعدم ارادة المعنى المذكور
كيف وفساد التوهم المذكور مما لا يكاد يخفى على من له ادنى مسكة الثاني قد تحقق في محله ان الامر يقتضي الاجزاء بمعنى ان الاتيان بالمامور به يستلزم سقوط التكليف
المتعلق به ومتى تحققت الملازمة بين الامرين المذكورين فالظن باحدهما يستلزم الظن بالآخر ولا يتفاوت الحال في الملازمة المذكورة بين الظن والشك
والوهم بل ومع اعتقاد العدم ايضا فلو اتى المكلف بالمامور به واقعا لكنه اعتقد عدم الاتيان به سقط التكليف واقعا ولا فرق في ذلك بين العبادة التي يعتبر
فيها قصد الطاعة وغيرها وانما الفرق بينهما في تحقق الموضوع فان الاتيان بالمطلوب في الاول لا يجتمع مع العلم بعدمه حال العمل لامتناع قصد الطاعة معه وانتفاء
الشرط يستلزم انتفاء المشروط وانما يتصور ذلك لو تأخر العلم المذكور عن العمل كما لو نسي المصلي صلوته حتى قطع بعدمها نعم يجتمع مع الظن والشك والوهم
حين العمل كما في العبادات الواقعة من باب الاحتياط اذ لا يتوقف قصد القربة على القطع بالمطلوبية بل يجتمع مع احتمالها بل الاتيان بالمحتمل داخل في صدق الطاعة والاتيان
بالمقطوع به وهذا هو السبب لجواز الاحتياط في العبادات المتوقفة على القربة على ما فصل في محله واما غير العبادات مما لم يعتبر فيه النية فانما يتبع الواقع من غير فرق
فيه بين الاعتقادات المختلفة والحاصل ان كل فعل تعلق الامر به فمتى صدر عن المكلف على الوجه المطلوب للامر لزمه الاجزاء وسقوط التكليف بحسب الواقع ونفس
الامر عبادة كانت او غيرها ولا يتفاوت الحال في ذلك بين الاعتقادات المختلفة لان الملازمة في ذلك عقلية والقول باقتضاء الامر التكرار لا ينافي ذلك لرجوعه الى
عدم الاتيان بالمطلوب بتمامه وكذلك القول [illegible] الثاني به على حسب الحكم الظاهري اذا خالف الواقع انما يرجع الى عدم الاتيان بحقيقة المطلوب وعدم اغناء الظاهر
عنه فاذا تحققت الملازمة المذكورة فلا شك ان العلم باحد المتلازمين يستلزم العلم بالآخر والظن به يلازم الظن بالآخر والشك فيه شك في الآخر وكذا
العلم او الظن بعدمه يلازم العلم او الظن بعدم الآخر وانما يمنع من فعلية ذلك عدم الالتفات الى التلازم والغفلة عن ذلك والجهل به وهو امر خارج فالظن باداء
الواقع يستلزم الظن بالبراءة بالمعنى المذكور كما يستلزم الظن بحجية الطريق لذلك ولا يعقل اجتماع ذلك مع الشك في البراءة فضلا عن الظن والقطع بعدمها ولا
يتصور الفرق بين الامرين المذكورين في ذلك بوجه من الوجوه فلو توهم التفرقة بينهما في ذلك من كلام الوالد المحقق طاب ثراه وهم في حقه وان كانت العبارة موهمة
وما ذكره المعترض في دعوى التسوية بينهما انما يتم في الحكم بالبراءة بالمعنى المذكور وهو من الضروريات التي لا يتطرق اليها شائبة الاشكال فكيف ساغ
للمصنف حمل كلام المعتمد على المكابرة للعقل بل لا شك ان الظن باصابة الواقع ولو بدليل من الظن باتيان الطريق سواء كان الطريق مجعولا في عرض العلم او
كان من المصوبة او من حيث الحكم بكونه مؤديا الى الواقع في جعل الشارع كما هو معنى الطريق وسواء كان حجة في زمان انسداد باب العلم بالواقع او حجة على وجه
الاطلاق [illegible] كسائر الظنون المخصوصة من العجيب توهم بناء الوهم المذكور على قياس الطريق الشرعي بالطريق العقلي وتوهم ان سلوك الطريق المجعول مع قطع النظر عن
[illegible] كالطريق العقلي بل هو توجيه غير معقول لا يرضى صاحبه الثالث ان البراءة الواقعية لا تلازم البراءة الظاهرية سواء اعتبر في المطلوب قصد

الغير او لم يعتبرهم سواء حصلت بواسطة العمل بالواقع او بواسطة العمل بالطريق المقرر انما يستلزم ذلك العلم باحدهما اما الظن باحدهما فلا يستلزم الظن بالبراءة
الظاهرية والشك فيهما لا يستلزم الشك في ذلك لوضوح اجتماع الظن بذلك مع القطع بعدم البراءة والظن به والشك فيه ومع القطع بالبراءة واجتماع الشك
في ذلك مع القطع بالبراءة وبعدمها والظن باحدهما كما في استصحاب البراءة والاشتغال في المواضع التي يقطع بحجية الاستصحاب فيهما او يظن حيث يشك في الواقع
او يظن به من غير فرق بين الشبهة الحكمية في ذلك والشبهة الموضوعية الا ترى ان المصلي لو شك في صلوته فشك فيها لم يحكم عليه بالبراءة وان صادفت الواقع بل حكم
عليه بالاشتغال والشك بعد العمل مع الكثرة ونحو ذلك يحكم عليه بالبراءة وان خالف الواقع فان قلت فما معنى الشك والظن بالبراءة الظاهرية او عدمها
لان الظن لا يخ عن ان يحكم فيها بالاشتغال او البراءة كما هو الحال في صور ما سبق العلم باحدهما في الاغلب فان حكم العقل باحدهما مما لا بد منه في كل مقام الا ترى ان جميع
الاقوال لا بد ان ينتهي الى العلم عند القائل بها فالظن المطلق عند القائل باعتباره علم بالبراءة كما ان المنكر له قاطع بعدم البراءة والقائل بوجوب الاحتياط
في كل مقام يقول فيه بذلك قاطع بعدم البراءة وباصالة البراءة في كل مقام يجري فيه قاطع بالبراءة فلا شك فيها والظان بذلك لا يخ اما ان يقول بالاكتفاء
بذلك ورفع العقاب عنه معه او يقول مع ذلك بلزوم تحصيل العلم ودفع الشك وبلزوم الاحتياط فيه فيقطع بعدم البراءة ولو فرض الجهل بالحكم الظاهري
ايضا فلا بد ان يكون المكلف في تلك الحال حكم يدل عليه عقله من لزوم التحرز عن الضرر المخوف والبراءة عن التكليف المجهول وبالجملة فلا محيص في مرحلة
الظاهر عن الانتهاء الى اليقين فلا يتصور الجهل بالبراءة والاشتغال بالمعنى المذكور قلت لا ريب ان الظن والشك في البراءة الظاهرية والاشتغال
الظاهري لا بد من رجوعهما وانتهائهما الى اليقين الرافع لهما فسلم وان اراد به عدم امكان حصولهما في اول الامر فهو ممنوع اذ كثيرا ما يحصل للمكلف مجتهدا
كان او عاميا شك في ذلك وظن به باعتبار الشك في اكتفاء العقل والشرع بذلك والظن به فيلزم المكلف ح النظر في جواز الاكتفاء بهذا الظن
او الشك بحسب حكم العقل والشرع بالاجتهاد او التقليد حتى يرجع الى العلم على نحو الظن بالواقع الذي منع حجية الطريق والشك فيه فان قلت فما الفرق
بين الظن بالبراءة الواقعية والظاهرية حتى قلت الظن بالبراءة الواقعية يمكن حصوله من الطرق التي يقطع بحرمتها او يظن بذلك او يشك فيه بخلاف الظن
بالبراءة الظاهرية فانه يمتنع حصوله من احد الطرق الثلثة فانظر كيف اشتبه الامر على المعترض حتى زعم ان المراد بالظن بالطريق مجرد الظن بالحجية الواقعية التي هي
من جملة الاحكام الواقعية مع ان الظن بذلك يمكن حصوله من الطرق التي يقطع بحرمة العمل عليها او يظن بذلك فكيف يلزم من ذلك الظن بالبراءة مع القطع
بعدم جواز اكتفاء المكلف بمثله والظن بل مع الشك فيه اذ الظن بذلك لا يخرج عن الظن بالواقع الذي صرح بعدم استلزامه للبراءة انما الظن بالطريق
الملازم للظن بالبراءة هو الظن الذي لا يبتني على الاسباب الموهومة والمشكوكة لوضوح ان الشك في بعض المقدمات يستلزم الشك في النتيجة وانما يكون
النتيجة مظنونة مع الظن بجميع مقدماتها او الظن ببعضها مع العلم بالباقي والا فالنتيجة تتبع اخس المقدمات وهذا هو المراد بالظن بالطريق في مقابل الظن بالواقع
دون الظن بالحجية الواقعية التي هي من الاحكام الواقعية نعم تفسيرنا المتقدم له بالطريق الذي قام الدليل الظني على حجيته يوهم ان ذلك لامكان حصول الظن بذلك
من القياس وشبهه لكنه ليس بمقصود قطعا ولذا عبرنا عنه بقيام الدليل الظني فان الامارات الممنوعة يقينا او ظنا او المشكوكة لا تعد ادلة ظنية فلا تغفل
الرابع ان التكليف لا يستلزم جعل الطريق اليه انما يلزم وجود الطريق وفرق بين بين الامرين كيف ولو استلزم التكليف بالجعل لزم التسلسل فان الطريق المجعول
مما يجب العمل بجعله طريقا يستلزم التكليف بالعمل به فلو لزم نصب الطريق الى معرفته لزم نقل الكلام الى ذلك الطريق وهلم جرا الى ان يتسلسل والقول بان
الطريق المنصوب طريق الى معرفة نفسه فلا يلزم التسلسل فاسد اذ الشيء لا يتصور طريقيته الى معرفة نفسه لاستلزامه الدور ومثله اخبار الآحاد النقل طريق الى معرفة
الاحكام ولا يعقل ان يكون طريقها الى معرفة نفسه لاستلزامه توقف الشيء على نفسه فلا بد في معرفته من طريق اخر لا يبتني على حجية خبر الواحد لا ينتهي الامر الا الى
ان الطريق هو الطريق العقلي الذي لا مجال للجهل فيه واما الطريق المجعول كسائر التكاليف في الاحكام التكليفية والوضعية ينتهي الى الطريق العقلي ولا يلزم
حصوله في باب التكليف الا ترى ان المولى قد يكلف عبده بتكاليف كثيرة من غير ان يجعل له الى معرفتها طريقا بخصوصه وكذا الحال في التوكيل والوصول والوقف
وامثالها بالنسبة الى الوكيل والموصى والناظر وبالنسبة الى كل مطيع ومطاع كالسلطان ورعيته والمجتهد ومقلديه الى غير ذلك وانما اللازم في باب التكاليف
وجود الطريق العقلي وهو الذي يحكم العقل بالاكتفاء به ويدفع المؤاخذة عليه وعدم جواز العدول عنه واستقرت طريقة العقلاء على العمل به والجري على مقتضاه
بحيث يلزم على الامر عند عدم رضاه بذلك تنبيه المكلف عليه فالفرق بين الامرين ان الاول لا يقبل المنع عنه والثاني يمكن المنع عنه بشرط الاعلام الى المكلف
واما بعد ذلك فيجوز للمكلف سلوكه ما لم يصل اليه منع الامر عنه بل يجب عليه ذلك فظهر ان الطرق المعتبرة على قسمين احدهما الطريق المعتبر في نفسه مما
حكم به العقل وجرت عليه طريقة العقلاء والاخر الطريق المجعول الذي نصبه الامر للمكلف مما لا مجال للعقل الى معرفته فيكون على حسب جعله من حيث
الشرائط والموانع ومن حيث الاطلاق والتقييد اذا تقرر ذلك فنقول ان الحال في الاحكام الشرعية يتصور على وجوه احدها ان يعلم بان الشارع قد نصب للمكلفين الى
معرفتها طرقا مخصوصة مجهولة مشروطة بشرائط عديدة قد امرهم بسلوكها ونهى عن التخلف عنها او اقل ما يتحقق به النصب المذكور وان ينحصر في الطريق المعتبر
بين العقلاء بالتفصيل واعتبار بعض الشرائط والموانع ثم يشتبه الطريق المعتبر بين الطرق بحيث لا يكون هناك قدر متيقن يفيد الكفاية ولو بالنسبة
ويتعين الاحتياط في المسئلة الاصولية والفرعية او يتعسر فيتعين العمل بالظن في الطريق المعتبر بالفعل على ما سيجيء بيانه في الوجه الثاني الثالث ثانيها
ان يعلم ان الشارع لم يتصرف في الطرق بوجه من الوجوه وانما احالنا على الطرق المعتادة التي يرجع اليها عند عدم نصب الطريق وح فلا محيص عن
العمل بالظن بالواقع حيث لا يكون هناك سبيل الى الامتثال العلمي في الاحكام المعلومة على الاجمال لاستلزام الظن بالبراءة في حكم الامر ههنا وهذا الفرض
خارج عن محل الكلام وثالثها ان يظن بذلك ويلزمه الظن باكتفاء الامر بالظن بالواقع هناك فالظن بذلك يقتضي الظن بالبراءة في حكم الامر ايضا والكلام
فيه كما تقدم ورابعها ان يشك في ذلك او يظن بخلافه وح فالظن بالواقع لا يستلزم الظن بالبراءة في حكم المكلف حيث يشك في اعتباره او يظن بعدمه
واللازم في حكم العقل ح هو الرجوع الى الظن الفعلي بالبراءة وانما يرجع الى الظن الجزم بالواقع مع تعذره او عدم حصول الاكتفاء به ولا يكفي في ذلك

اصالة

اصالة عدم نصب الطريق وعدم النصب من الشارع فيه لوضوح ان الاصل لا يرفع الشك الا على قول من يعتبره من باب الظن فيرجع الى الوجه الثالث وبالجملة فاللازم اولا على جميع التقادير المفروضة هو تحصيل العلم بالبراءة وتفريغ الذمة وفي حكم المكلف من غير فرق بين اصابة الواقع او الطريق المقرر ومع انسداد سبيل العلم بذلك عند بقاء التكليف وسقوط الاحتياط يتعين الرجوع الى ما يفيد الظن بالبراءة لا مع الشك فيها فضلا عن الظن بعدمها وان كان ظنا بالواقع للقطع بتقديم البراءة المظنونة على المشكوكة فما اعترض به المحقق المذكور اخيرا من منع جعل الشارع طريقا الى الاحكام مع ما فيه مما يأتي في الوجه الثاني فهو لا يجدي شيئا لان الاحتمال المتساوي في ذلك مانع من حصول الظن بالبراءة في حكم المكلف نعم لو حصل الظن بعدمه تم ذلك على ما ذكره والى له باثباته فلا نغفل الخامس ان ما ذكره من الفرق بين الظن بالواقع والظن بالبراءة انما يتم حيث لا يعلم كون المصالح والمفاسد الواقعية علة تامة في تشريع الاحكام اذ مع العلم بذلك لا ينفك الظن بالواقع عن الظن بالبراءة لاستلزامه الظن بادراك تلك المصالح الواقعية بل لا يتم ذلك مع الظن بما ذكره ايضا لاستلزام الظن بين الظن بالبراءة ايضا ففي الفرض المذكور انما يلزم اولا تحصيل العلم باداء الواقع على ما هو عليه حتى يؤدي الى المصالح المقصودة ومع تعذره انما يقوم الظن به مقامه وظني ان الذي اوقع المعترض في التوهم المذكور تخيل ان الاحكام الشرعية من هذا القبيل مع ان المصنف قدس سره قد بنى هذا الوجه على ما قرره في المقدمة الرابعة واثبته بالوجوه المذكورة هناك لكن المعترض انما تخيل من تلك المقدمة نفي الترتيب بين تحصيل العلم باداء الواقع على ما هو عليه او العلم باداء من الطريق المقرر وهو من الضروريات التي ليس بيانها من دأب المحصلين وقد مر تفصيل القول في ذلك فان قلت غاية ما ثبت في تلك المقدمة حصول التوسعة حال الانفتاح في العمل بالطريق وعدم التضييق عليه بتحصيل الواقع فكيف يترتب على ذلك التضييق عليه عند الانسداد بلزوم تحصيل الظن بالبراءة بل الذي يترتب عليه التوسعة عليه بجواز العمل بكل من الظن بالواقع والطريق قلت المقصود ان المكلف مما يجب عليه اولا تحصيل القطع بالبراءة فمما يقوم الظن بالبراءة مقامه حال الانسداد دون الظن بالواقع لكن يبقى فيه ان الانتقال عن العلم بالبراءة عند تعذره الى الظن بها امر معلوم لا يتوقف على اثبات تلك المقدمة غاية الامر ان الظن بالواقع يستلزم الظن بالبراءة في بعض المقامات الا ان يكون الغرض من تلك المقدمة مجرد بيان الحال في الاحكام الشرعية ليس من هذا القبيل فليس المقصود انه لو ثبت الترتيب بين الواقع والطريق ووجب ولا تحصيل العلم بالواقع لم يجب عند الانسداد تحصيل الظن بالبراءة بل المقصود ان الغرض المذكور كاشف عن تعلق الغرض بنفس الواقع على ما هو عليه فالظن به يقتضي الظن بالبراءة لكن فيه ان هذه الملازمة غير مسلمة لامكان فرض الترتيب المذكور مع الشك في حصول البراءة بالظن بالواقع باحتمال المنع عن العمل به حال الانسداد فالاولى حمل تلك المقدمة على ما عرفت من بيان ان الواقع على ما هو عليه ليس هو المقصود بالذات حتى يجب تحصيل العلم به اولا والظن به ثانيا بل انما الواجب تحصيل العلم بالبراءة ثم الظن بها حسبما مر توضيح القول فيه فلا تغفل السادس ان ما ذكر من ان اللازم في امتثال الاحكام الشرعية هو تحصيل العلم بالبراءة مع امكانه والظن بها مع تعذره كما يجري حال انسداد باب العلم بمعظم الاحكام كما هو عليه دليل الانسداد كذا يجري في كل مسئلة مسئلة على حدها من غير انضمام ذلك الى ضم سائر المسائل اليها وفي حق كل واحد من المكلفين على حده من غير تعلق لذلك بحكم النوع ولا يتوقف ذلك على ضم مقدمات دليل الانسداد فنقول ان اللازم على كل مكلف في امتثال الحكم التكليفي المتعلق بكل مسئلة او الحكم الوضعي الراجع اليه اولا هو تحصيل العلم بالبراءة وفراغ الذمة ولو في حكم المكلف من اي طريق حصل مدلولا عليه باي دليل من جنس الادلة الاربعة فاذا فقد ذلك ولو في زمان مخصوص بالنسبة الى حكم مخصوص مكلف مخصوص في حالة مخصوصة لزم الرجوع الى ما يوجب الظن بالبراءة وفراغ الذمة او لا فيكتفي المكلف بذلك ويحكم معه بالبراءة القطعية ايضا بعد ملاحظة ذلك نظرا الى امتناع التكليف بالمحال فاذا تعذر الظن بالبراءة قام الظن بالواقع مقامه مع احتمال البراءة الا من مثل القياس وشبهه مما يقطع معه بعدمها بل ولا من الطرق التي يظن بمنع الشارع عنه لا حيث يخصص الامر فيه بل ومع فرض انسداد جميع الطرق وانحصار الامر في القياس وشبهه فلا شبهة في عدم جواز ترجيح الموهوم من حيث هو موهوم على المظنون من حيث هو مظنون والحاصل ان المكلف مقلدا كان او مجتهدا في الشبهة الموضوعية او الحكمية لا بد له عند العلم بالتكليف اجمالا او تفصيلا من تحصيل العلم بالبراءة في حكم المكلف ولو بسلوك سبيل الاحتياط فاذا تعذر عليه ذلك ولو لبعض العوارض لمانع عادة او شرعا او لضيق الوقت عن الفحص ولفقد اسباب العلم او سقط التكليف به بنص الامر او غيره لزمه الظن بالبراءة في حكم المكلف لمن معه باداء الواقع اولا ولا يكفيه مع امكانه مجرد الظن بالواقع عند عدم حصول الظن له بجواز الاكتفاء به عقلا او شرعا بل اللازم له حينئذ في مقام العمل تحصيل الظن بما يكتفي به المكلف في حقه ولا يعاقب عليه لحكم العقل بلزوم تحصيل الامن من عقوبة السيد علما مع امكانه وظنا مع تعذره من اي طريق حصل وقد عرفت ان مثل هذا الظن يمتنع حصوله من الطرق الممنوعة للقطع بعدم اكتفاء الشارع من العبد بسلوكها وكذا من الطرق التي يظن فيها بذلك وبذلك يظهر امتناع حصول الظن بالاكتفاء الا من معها فهذه مسئلة عامة تجري في جميع المقامات اللزوم الاجتهاد في كل مسئلة بمعنى لزوم بناء العمل فيها على وجه معتبر بعلم بجوازه ان امكن والا فبالظن لامتناع التوقف في مقام العمل وكذا الحال في المقلد فاذا اتفق للمقلد العجز عن تحصيل فتوى مجتهده في مسئلة واحدة لا يتأتى له الاحتياط فيها لزمه العمل بما يظن معه باكتفاء الشارع منه على ما هو عليه في تلك الحال بذلك لا بمجرد الظن بالواقع وكذا المجتهد عند ضيق وقته عن النظر في الادلة وتعذر الاحتياط عليه وكذا القاضي والمفتي اذا تعين عليهما القضاء والافتاء على الحال التي هما عليه مع تعذر العلم والاحتياط انما يعملان بما يحصل الظن بجواز العمل عليه في تلك الحال لا بمجرد الظن بالواقع وكذا الحال في المسائل التي يتردد الامر فيها بين المحذورين ويتعذر على المكلف تحصيل العلم بحكمها فانما يرجع الى الظن بما يجوز عليه العمل في تلك الحال ويسوغ البناء عليه في حكم المكلف بحيث يكتفى منه بذلك دون مجرد الظن بالواقع الا اذا حصل منه الوصف المذكور وظني ان من تأمل في طريقة الفقهاء الكرام وامعن النظر الى سيرتهم في استنباط الاحكام لا يختلجه فيما ذكرناه شك ولا شبهة لوضوح ان نظر القوم ليس الا الى الطرق والوجوه التي يكتفى بها في حكم المكلف ويحكم معها بتفريغ الذمة علما او ظنا حصل الظن منها بالواقع او لم يحصل دون مجرد الظن بالحكم الواقعي لنفس الامري لا مع تعذر الاول ومن تأمل في نظائر المسئلة من الموضوعات المشتبهة وفي احكامها المخصوصة بالنسبة الى المقلد والمعذور من حصل له القطع بانه ليس له عند تعذر العلم الا مجرد الظن باصابة نفس الواقع في الموضوعات والاحكام بل على الطرق المسلوكة المفيدة للظن بالبراءة فلا تغفل في الجواب ثواء فان قلت ان قام اولا

طريق مقرر من الشارع في الوصول الى الحكم والحكم معه بتفريغ الذمة عن التكليف فلا كلام وان لم يقم فالواجب اولا تحصيل العلم بالواقع فمع تعذره يقوم
منابه الظن بالواقع او تحقيقه ان لم يقم طريق مقرر من الشارع للوصول الى الواقع كان العلم هو الطريق الى الحكم الواقع وان قام اكتفي به بجعله طريقا فان لم يثبت عندنا
ذلك وثبت انسداد سبيل العلم به كان المرجع هو العلم بالواقع اذ القدر المسلم من التكليف الرجوع الى الطريق انما هو العلم به وبعد انسداد سبيل العلم به
يرجع الى الظن بالواقع حسبما قررناه قلت لا ترتيب بين تحصيل العلم بالواقع وبالطريق المقرر من الشرع وليس تعين الرجوع الى العلم مع عدم الطريق المقرر
او عدم العلم به قاضيا بترتب العلم بالواقع عليه لا تعين الرجوع الى العلم بالواقع الى ان يقوم دليل على الاكتفاء بغيره من الطريق الذي قررناه دليلا على
ترتب الامر عليه بل الجميع في مرتبة واحدة وانما يتعين الرجوع الى العلم مع انتفاء الطريق المقرر او عدم العلم به لانحصار العلم بالخروج عن عهدة التكليف في
ذلك ولذا يجوز الرجوع الى العلم مع وجود الطريق المقرر ايضا وتخير المكلف في الرجوع الى ايهما شاء والحاصل ان القدر اللازم اداء الفعل وحصول البراءة
بحسب حكم الشارع وهو حاصل بكل من الوجهين وتعين تحصيل العلم بالواقع مع فرض انتفاء العلم بالطريق المقرر او انتفائه واقعا ليس لكونه متعينا
في نفسه بل لحصول البراءة به على النحو الذي ذكرناه وفرق بين بين كون الشيء مطلوبا بالذات وكون المطلوب حاصلا به فهو احد الوجهين في تحصيل تفريغ الذمة
فاذا انسد باب العلم بتفريغ الذمة على الوجه المفروض بكل من الوجهين المذكورين بان لم يحصل هناك طريق قطعي من الشارع يحكم معه بتفريغ الذمة و
انسد سبيل العلم بالواقع القاضي بالقطع بتفريغ الذمة كان مرجع الامر بعد القطع ببقاء التكليف الى الظن بتفريغ الذمة في حكم الشارع حسبما عرفت و
هو يحصل بقيام الادلة الظنية على حجية الطرق المخصوصة حسبما اقيم الدليل عليها في محالها من غير ان يكتفى في افادة حجيتها بمجرد كونها مفيدة للظن بالواقع كما
هو قضية الوجه الاخر اقول هذا الكلام صحيح في عدم توقف تمام الدليل المذكور على اثبات الطرق الظنية في [illegible] انفتاح باب العلم بالواقع كما قد يتوهم من
بناء الامر على ما قررته المقدمة الرابعة بل لو فرضنا القطع بعدم نصب الطريق في حال الانفتاح لم يحكم بالانتقال عند الانسداد الى الظن بالواقع وانما ينتقل الى
الظن بالبراءة لحصول الحكم بالتفصيل على التقدير المذكور بين تعين تحصيل العلم عند انفتاح سبيله لتوقف العلم بالبراءة عليه وبين تعينه لكون الواقع مطلوبا
بالذات نظيره والمراد الارشادية المحضة فعلى الاول ينتقل عند الانسداد الى الظن بالبراءة وعلى الثاني الى الظن باداء الواقع والمقصود من تلك المقدمة بيان
ان الاحكام الشرعية من قبيل الاول وهذا معنى قوله بالفرق بين كون الشيء مطلوبا بذاته وكون المطلوب حاصلا به نعم لو فرض القطع بعدم نصب الطريق في حال
الانسداد ايضا كحال الانفتاح لم يتصور الفرق بين المقامين ولم يكن هناك بد من الرجوع الى الظن بالواقع ولا ينفك ذلك عن الظن بالبراءة وانما تظهر الثمرة عند
عدم القطع بذلك بل مع عدم الظن به ايضا ح فلا يعمل بالظن المشكوك فيه على الوجه الاول وانما يعمل بما يظن بلزوم سلوكه والعمل عليه ح حصل منه الظن بالواقع
اولا دون ما يظن معه بالواقع مع الشك في رضا الشارع به بخلاف الوجه الثاني فان الظن بالواقع هناك ايضا لا ينفك عن الظن بالبراءة لان الظن بحجية ما هو
المقصود بالذات فان ما بالذات لا يختلف ولا يتخلف باختلاف الموارد من فتح قال قدس سره فان قلت ان الظن باداء الواقع يستلزم الظن بتفريغ الذمة على الوجه
المذكور لولا قيام الدليل على خلافه كما في القياس ونحوه اذ اداء المكلف به واقعا يستلزم تفريغ الذمة بحسب الواقع قطعا لقضاء الامر بالاجزاء على الوجه المذكور
والظن بالملزوم قاض بالظن باللازم فكلما يفيد الظن بالواقع يفيد الظن بتفريغ الذمة في حكم الشرع لولا قيام الدليل على خلافه اذ ليس مقصود الشارع حقيقة
الا الواقع واذا قام الدليل على خلافه فان كان قطعيا فلا اشكال في عدم جواز الرجوع اليه لعدم مقاومة الظن المفروض للقطع وان كان ظنيا وقعت المعارضة بين الظنين
المفروضين حيث ان الظن بالواقع يستلزم الظن بتفريغ الذمة على الوجه المذكور حسبما عرفت والدليل الذي اقيم على عدم حجية ذلك الظن قاض بالظن بعدم تفريغ
الذمة كذلك فيراعى اقوى الظنين كما هو الشأن في سائر المتعارضين بل الاقوى ح هو الظن الاخر وهم في مقابله ولا يحاشى عنه القائلون باصالة حجية الظن
بل ذلك مصرح به في كلام جماعة منهم نعم غاية ما يلزم من التقرير المذكور ان يقع بحجية ما لا يفيد الظن بالواقع كالاستصحاب في بعض الموارد اذا قام دليل ظني
على كونه طريقا شرعيا الى الواقع لحصول الظن منه ح بتفريغ الذمة في حكم الشرع وان لم يحصل منه الظن باداء الواقع والظاهر انه لا يابى عنه القائل بحجية مطلق
الظن فغاية الامر ان يقول ح بحجية كل ظن بالواقع ويضيف اليه حجية ما يظن كونه طريقا الى الواقع شرعا وان لم يفد ظنا بالواقع والحاصل ان القول بحجية ذلك
لا ينافي مقصود القائل بحجية مطلق الظن سواء التزم به في المقام او لم يلتزم به لبعض الشبهة قلت قد عرفت مما قررنا ان الظن بما هو ظن ليس هو طريقا الى
الحكم بتفريغ الذمة وتحريا الظن بالواقع ليس قاضيا بالظن بتفريغ الذمة في حكم الشرع مع قطع النظر عن قيام دليل على حجية ذلك الظن لوضوح عدم حصول
لتماله التفريغ به كذلك وانما يحتمل حصوله به من جهة قيام الدليل على حجيته ومن البين تساوي احتمالي قيام الدليل المذكور وعدمه في نظر العقل فيتساوى نسبة الحجية وعدمها
اليه فدعوى الاستلزام المذكور فاسدة جدا كيف ومن الواضح عدم استلزام الظن بالواقع الظن بحجية ذلك الظن ولا اقتضائه له فكيف يعقل حصول الظن به من
من جهته نعم انما يستلزم الظن بالواقع الظن بتفريغ الذمة بالنظر الى الواقع لا في حكم المكلف الذي هو مناط الحجية والمقصود في المقام هو حصول الظن به في حكمه
قضية الدليل المذكور حجية ما يظن من جهته بتفريغ الذمة في حكم الشارع بعد انسداد سبيل العلم به وهو انما يتبع الدليل الظني القائم على حجية الطرق الخاصة
ولا يحصل من مجرد تحصيل موضوع الظن بالواقع لما عرفت من وضوح كون الظن بالواقع شيئا والظن بحجية ذلك الظن شيئا اخر ولا ربط له بنفس ذلك الظن وقد
عرفت ان ما ترائي من استلزام الظن بالواقع الظن بتفريغ الذمة نظرا الى ان المكلف به هو الواقع انما يصح بالنسبة الى الواقع حيث انه يساوق الظن بالواقع
الظن بتفريغ الذمة بالنسبة اليه عند اداء ذلك وذلك غير الظن بتفريغ الذمة في حكم المكلف كيف والظن المفروض حاصل في القياس ايضا بعد قيام الدليل
على عدم حجيته فانه اذا حصل منه الظن بالواقع حصل منه الظن بفراغ الذمة بالنظر الى الواقع عند اداء الفعل كذلك الا ان الظن المفروض كالظن المتعلق بنفس الحكم
مما لا اعتبار له بنفسه وقد قام الدليل الشرعي هناك ايضا على عدم اعتباره فمضى بالقطع بعدم حصول التفريغ به في حكم الشرع فظهر بما قررناه ان الايراد المذكور
انما جاء من جهة الخلط بين الوجهين وعدم التمييز بين الاعتبارين ومما يوضح ما قلناه ان الظن بالملزوم لا يمكن ان يفارق الظن باللازم فبعد دعوى الملازمة
بين الامرين كيف يعقل استثناء ما لو قام الدليل على خلافه وان تقول بانه بعد قيام الدليل القطعي بعدم الانفكاك ومع قيام الدليل الظني هل ظن ذلك في

ذلك لا تفكيك بين اللازم والملزوم فظهر بما قررناه ان اللازم اولا في حكم العقل هو تحصيل العلم بالتفريغ في حكم الشارع وبعد انسداد سبيله ينزل الى
الظن بالتفريغ في حكمه لا مجرد الظن بالواقع وقد عرفت عدم الملازمة بين الامرين وحصول الانفكاك من الجانبين نعم لو كان الحاصل بعد انسداد سبيل العلم
في التفريغ في حكمه امور معينة للظن بالواقع من غير ان يكون هناك دليل قطعي او ظني على حجية شيء منها وتساوت تلك الظنون في ذلك كان الجميع حجة في حكم
العقل وان لم يحصل من شيء منها الظن بالتفريغ اولا وذلك لعدم امكان تحصيل الظن بالتفريغ من شيء منها على ما هو المفروض فينتقل الحال الى مجرد تحصيل
الظن بالواقع ويحكم العقل من جهة الجهل المذكور وتساوي الظنون في نظره بالنسبة الى الحجية وعدم مرجح لها بعدم دليل على ترجيح بعضها على بعض بحجية الجميع و
الاخذ باقويها عند التعارض من غير فرق بينهما فصار المحصل ان اللازم اولا هو تحصيل العلم بالتفريغ في حكم الشارع كما مر القول فيه وبعد انسداد سبيله يتعين
تحصيل الظن بالتفريغ في حكمه تنزلا من العلم به الى الظن فينزل الظن به منزلة العلم واذا انسد سبيله ايضا تعين الاخذ بمطلق ما يظن معه باداء الواقع حسبما
ذكر في المقام فهناك مراتب متدرجة ودرجات مترتبة ولا يندرج الى الوجه الثالث الا بعد انسداد سبيل الاخير كما انسد سبيل الاولين والمختار عندنا حصول
الدرجة الاولى وعدم انسداد سبيل العلم بالتفريغ من اول الامر كما سبقت الاشارة اليه في الوجه الاخير لكنا نقول انه بعد تسليم انسداد سبيله انما يتنزل الى الوجه
الثاني دون الثالث وانما يتنزل اليه بعد انسداد سبيل الثاني ايضا وتساوي الظنون من كل وجه واني لهم باثبات ذلك بل من البين خلافه اذ لا اقل
من قيام الادلة الظنية على حجية ظنون مخصوصة كافية في استنباط الاحكام الشرعية وهي كافية في وجوب الاخذ بها وعدم جواز الاتكال على غيرها نظرا الى قيام
الدليل القطعي المذكور فليس ذلك من الاتكال على الظن في اثبات الظن ليدور ذكاء الظن فان قلت ان معرفة الطريق المقرر من الشرع للوصول الى الاحكام اعني
ظن المجتهد مطلقا سوى ما استثني وخصوص الظنون المخصوصة والطرق الخاصة ليس من مسائل الكلام فيتعين الاخذ فيها بالعلم ولا يمكن القول بانسداد سبيل
العلم بالنسبة اليها وعلى فرض عدم اندراجها في مسائل الكلام فليس سبيل العلم منسدا بالنسبة اليها كيف والقائل بحجية مطلق الظن يتمسك فيها بالبرهان القاطع
العقلي فلا وجه للقول بانسداد سبيل العلم فيها ليرجع بعده الى الظن بها قلت كون هذه المسألة من مسائل الكلام ممنوع وهو الكلام اذ لا ربط لها به كما هو ظاهر من
ملاحظة حده بل هي من مسائل اصول الفقه لكونها بحثا عن الدليل وبيانا لما يناط به حجية الدليل وبملاحظة حد الاصول يتضح كونها من اوضح المسائل المندرجة
فيه نعم لو صح اعتبار القطع في اصول الفقه صح القول باعتبار القطع فيها الا ان ذلك فاسد جدا ان اريد به اعتبار تحصيل القطع بها اولا وان اريد به ما يعم الانتهاء الى
القطع فهو مما لا اختصاص له بالاصول ولا ربط له في المقام لوضوح حصول الانتهاء اليه هنا وما ذكر من قيام البرهان القاطع على حجية الظن عند القائل به فلا يثبت
عنده انسداد باب العلم فيها او في شيء فان الدليل العقلي المذكور على فرض صحته انما يتم على فرض انسداد باب العلم بالواقع وبالطريق المقرر من الشرع كيف ولو كان
طريق خاص قطعي مقرر من الشارع لاستنباط الاحكام لما تم الدليل المذكور قطعا لابتنائه على انتفائه حيث اخذ ذلك من جملة مقدماته كما سيجيء بيانه ان شاء الله تعالى ولا بد
بعد قيام الدليل القطعي اولا على حجية كل ظن والا لما احتاج الى الدليل المذكور بل انما يقول بانسداد سبيل العلم بالواقع وبالطريق المقرر من الشرع ولا للوصول
الى الواقع ويريد بيانا ان قضية العقل بعد الانسداد المذكور هو الرجوع الى مطلق الظن فالبرهان الذي يدعيه انما هو بعد فرض الجهل فينكشف به حال الجاهل
وان قضية جهله مع علمه ببقاء التكليف ماذا ونحن نقول ان قضية ذلك هو الانتقال الى الظن على الوجه الذي قررناه دون ما ادعوه فالكلام المذكور مدفوع
جدا اقول شرح هذا الكلام على طوله ظاهر لمن تدبره وقد مر توضيح ذلك فيما اسلفناه ومن القائلين بالظن المطلق من نكر بانه في مسائل اصول الفقه
ايضا كتعيين الطرق الشرعية لاستنباط الاحكام وان لم يندرج في مسائل الكلام وغاية ما وجه به ذلك امران احدهما الاجماع المنقول المعتضد بالشهرة على عدم حجية
الظن في تلك المسائل فلو كان الظن فيها حجة لزم العمل بالشهرة والاجماع المذكورين والثاني ان اجراء الدليل في مسائل الاصول يتصور على وجوه احدها
ان انسداد باب العلم بالاحكام الفرعية كما يقتضي الانتقال الى الظن فيها كذا انسداد باب العلم بالمسائل الاصولية يقتضي الانتقال الى الظن فيها فذلك الدليل بعينه
يجري هناك من غير فرق الثاني ان مورد الدليل المذكور هو مطلق الاحكام الشرعية ولا شك ان حجية الدليل ايضا من جملتها فاذا قضى بحجية الظن في مطلق
الاحكام كان شاملا للاحكام الاصلية ايضا لعدم تعقل الترجيح بين الاحكام الثالث ان مورده وان كان خصوص الاحكام الفرعية الا ان الظن المتعلق بمسائل اصول
الفقه يستلزم الظن بالمسألة الفرعية التي يتفرع عليها ويستند اليها فالظن بها يستلزم الظن بالحكم الفرعي وان كان ظاهريا فيكون حجة ومعقود به لدى
القائل بحجية الظن في مسائل الاصول اجراء الدليل المذكور فيها مستقلا فلا يخفى انه موقوف على جريان مقدمات ذلك الدليل فيها على الاستقلال و
ليس كذلك فان ما يتعلق منها بمباحث الالفاظ كمسائل الامر والنهي والعام والخاص وغيرها او بالملازمات العقلية كوجوب المقدمة وحرمة الضد ونحوهما
ان كان قطعيا فلا كلام وان كان ظنيا استلزم الظن بالحكم الفرعي الواقعي واندرج في مورد الدليل الجاري في الفروع وما يبحث فيها عن حجية الطرق وترجيحها
في باب التعارض فنمنع انسداد باب العلم فيها لامكان تمييز الحجة منها عن غير الحجة والمرجح عن غيره بالوجوه العلمية ولو من باب الانسداد او الرجوع الى الوجدان
لاستنادهم في ذلك الى الدليل القاطع ومع ذلك فما يفيد الظن الشخصي من تلك الطرق والترجيحات يفيد الظن في الفروع وليس من الظن في المسألة الاصولية
وما سوى تلك الظن من الامارات والمرجحات التعبدية وغيرها لم يبلغ في الكثرة حدا يلزم من الرجوع الى الاصول في غير المعلوم منها ما يلزم من مثله في
الفروع من المحذور فلا يتعين الرجوع فيها الى مطلق الظن وان اراد الوجه الثاني فلا يخفى ان القول بشمول الحجية لجميع الظنون يتوقف على ظهور الاجماع على
عدم الفرق او على امتناع الترجيح من غير مرجح وهما منتفيان في الاصول لنقل الشهرة بل الاجماع على عدم اجراء الظن فيها فكيف يدعى الاجماع على عدم الفرق
وظهور المرجح هنا لزيادة الاهتمام في المسائل الاصولية التي تبتني عليها الفروع المتكثرة وكلما كان الاهتمام فيه اكثر كان التحفظ عن الخطاء فيه الزم وان اراد الثالث
فاما القدر المسلم منه ما اعترفنا به من الظن الحاصل من المسائل المتعلقة بالموضوعات الاستنباطية والملازمات العقلية ونحوها مما يورث الظن بالحكم الظاهري
فان مقتضى انسداد باب العلم بالاحكام الواقعية حجية الظن فيها دون الاحكام الظاهرية وان شئت جبر ... من الوجهين المذكورين اما الاول فللمنع من
الشهرة والاجماع المذكورين لحدوث هذه المسألة بين متاخري المتاخرين وعدم التعرض لها في كلام المعظم واما الثاني فالرجوع الى الظنون المخصوصة

وعدم الحاجة الى التمسك بالظنون المطلقة على ان الاجماع والشهرة انما يؤثران في اثبات المسائل التوقيفية دون الاحكام العقلية على ان في التمسك بالظن المتعلق بالمسئلة الاصولية في عدم حجية الظن بها كلاما يأتي في نظائره واما الثاني فلامكان القول باعتبار الظن في المقام على كل من الوجوه الثلثة اما الاول فلان بقاء التكليف بالعمل بالطرق الشرعية ودوران الامر فيها بين امور محصورة وعدم الاكتفاء بالقدر المتيقن منها وتعذر الاحتياط بالجمع بينها يقتضي الرجوع الى مطلق الظن في تعيين ما هو الحجة منها واما الثاني فلان الحجية حكم من الاحكام الشرعية فيكون الحال فيها هو الحال في ساير الاحكام و كثرة الاهتمام بها يجري في القواعد الكلية الفرعية والمسائل التي تعم البلوى بها والمسائل المهمة المتعلقة بالدماء والفروج ونحوها ولا قطع بالترجيح بها او احتمال المرجح لا يجدي شيئا واما الثالث فلان الدليل انما يقتضي اعتبار الظن في سقوط الاحكام الواقعية وفراغ الذمة منها ومن البين انه لا فرق في سقوط الواقع بين الاتيان به او ببدله فالظن بالاتيان بالبدل يجري مجرى الظن بالواقع لحصول البراءة بهما على حد سواء اذا عرفت ذلك فمن العجب ما قد يحكى عن بعض من لا تحصيل له من دعوى ما اختاره المحقق الوالد طاب ثراه من حجية الظن بالطريق على سبيل التنزل الى مخالفة الاجماع المركب حيث زعم انهم بين من يقول بشمول الحجية للظنون المتعلقة بالمسائل الفرعية والاصلية جميعا وبين من يخصها بالاولى فالقول بالعكس وتخصيص الحجية بما يتعلق باثبات الطرق الشرعية خرق لاجماعهم وهو وهم فاحش اذ المسئلة انما حدثت بين قوم من متاخري الاصحاب على انها عقلية فاذا فرض استقلال العقل بحجية الظن في تعيين الطرق فلا سبيل الى رده بالاجماع انما يجري في الامور التوقيفية فلا تغفل قال طاب ثراه الثاني انه كما قرر الشارع احكاما واقعية كذا قرر طرقا للوصول اليها اما العلم بالواقع او مطلق الظن او غيرهما قبل انسداد باب العلم وبعده وح فان كان سبيل العلم بتلك الطرق مفتوحا فالواجب الاخذ به والجري على مقتضاها ولا يجوز الاخذ بغيره مما لا يقطع معه بالوصول الى الواقع من غير خلاف بين الفريقين واذا انسد سبيل العلم به تعين الرجوع الى الظن به فيكون ما ظن انه طريق معتبر من الشرع طريقا قطعيا بالنسبة الى الواقع نظرا الى القطع ببقاء التكليف بالرجوع الى الطريق وقطع العقل بقيام الظن مقام العلم حسب ما عرفت وبان ما ظن حجيته ادون ما ظن كونه حجة وطريقا الى الوصول الى الاحكام وذلك مما يكون بقيام الادلة الظنية على كونه كذلك وليس مثل ذلك شان الظن بالواقع حسب ما قد يتوهم من تنزيله منزلة العلم بما جعله الشارع طريقا الى ما ظن كونه كذلك بمقتضى حكم العقل حسب ما مرت الاشارة الى نظيره في الوجه المتقدم اقول هذا الوجه هو الذي اختاره عمي العلامة طاب ثراه في فصوله وبنى عليه اثبات اكثر الطرق الشرعية واسس عليه اساس استنباط الاحكام الفرعية وزعم انه لم يسبقه اليه احد فاما ما يدعى من القطع بوجود الطرق المجعولة ونصب الطرق المخصوصة في زماننا هذا كساير ازمنة التكليف ده تسليم وجود الطرق العقلية ونحوها من الطرق المتعارفة المعتبرة في نفسها التي جرت طريقة العقلاء على الاخذ بها مع قطع النظر عن جعل الامر لها كتسليم وجود الطرق المجعولة في غير هذا الزمان كما ان انفتاح باب العلم مثلا لا يجدي في مقامنا هذا شيئا اذ بعد فرض عدم تصرف الشارع في الطرق المعتبرة واقتصاره على جعل الاحكام الواقعية لا يلزم من انسداد باب العلم بالمجعولات الشرعية الا الرجوع الى الظن بها ويظهر من المحقق الوالد تغمده الله برحمته عدم التفرقة بين الطرق المجعولة وغيرها ولذا عد العلم بالواقع من الطرق المقررة ويرشد الى ذلك ما اجاب به طاب ثراه عن الايراد الثالث والرابع كما يأتي الاشارة اليه وعلى هذا فهذه المقدمة راجعة الى وجود الطرق المعتبرة في نظر الشرع للوصول الى الاحكام عقلية بل ضرورية اذ لا يعقل بقاء الاحكام بدون وجود الطريق المعتبر وح فمرجع هذا الدليل الى ان بقاء الاحكام يستلزم وجود الطرق المعتبرة في نظر الامر مجهولة فاذا تعذر العلم بها قام الظن بها مقام العلم لامكان حصول الشك فيما هو المعتبر عند الشارع من غير الطرق المجعولة نظرا الى الشك فيما يحكم به العقل والعقلاء والعرف والعادة على نحو الشك في المجعول الشرعي فاذا كان اعتبار بعض الظنون في نظر الامر مظنونا دون غيره تعين الاخذ به دون الظن المطلق لعدم حصول الظن بالبراءة بالعمل عليه الى اخر ما ذكره واما على الاول فلا بد من اثبات الطرق المجعولة فاقول عمي قدس سره و مما يكشف عما ذكرناه انا كما نجد على الاحكام امارات نقطع بعدم اعتبار الشارع اياها طريقا الى معرفة الاحكام مطلقا وان افادت الظن الفعلي بها كالقياس والاستحسان والشهرة المنتهية والرؤيا والقرعة وظن وجود الدليل في القرعة وما اشبه ذلك مما لا حصر له كذا نجد عليها امارات اخر نعلم بان الشارع قد اعتبرها كلا او بعضا طريقا الى معرفة الاحكام وان لم يستفد منها الظن فعلا بها ولو لمعارضة الامارات السابقة وهذه امارات محصورة منها الكتاب و السنة الغير القطعيتان والاستصحاب والاجماع المنقول والاتفاق الغير الكاشف والشهرة وما اشبه ذلك فانا نقطع بان الشارع لم يعتبر بعد الادلة القطعية في حقنا امارة اخرى خارجة عن هذه الامارات ومستند قطعنا في المقام من الاجماع مضافا في بعضها الى مساعدة الايات والاخبار حتى ان القائلين بحجية مطلق الظن كبعض متاخري المتاخرين لا تراهم يتعدون في مقام العمل عن هذه الامارات الى غيرها وان لم يستفد لهم ظن فعلي بمؤداها وحيث انه وقع النزاع في تعيين ما هو المعتبر من هذه الامارات في نفسه في صورة التعارض ولا علم لنا بالتعيين ولا طريق علمي اليه مع علمنا ببقاء التكليف بها العملي كان اللازم الرجوع في ذلك الى ما يستفاد اعتباره من هذه المدارك الاضافية التي تقدم بيانها في نظر العقل ح على المدارك المعلوم عدم اعتبارها شرعا مقدما للاقرب منها في النظر على غيره مع تحققه فثبت مما قررنا جواز التعويل في تعيين ما يعتبر من تلك الطرق التي هي ادلة الاحكام على الظن ثم على ما هو اقرب اليه كذلك انتهى واعترض عليه المحقق المتقدم ذكره بامكان منع نصب الشارع طرقا خاصة للاحكام الواقعية واحتمال ارجاع الامر فيها الى ما جرت عليه طريقة العقلاء في امتثال احكام الملوك والموالي من كل مطاع ومنع عند العلم بعدم نصب الطريق الخاص من العمل بالعلم الحاصل من التواتر او الاجماع او السيرة او نحوها او الظن الذي حد تسكن النفس اليه والتمسك بالامر الثابت حتى يعلم المزيل وسائر الاصول المعتبرة والرجوع الى اهل الخبرة والاطلاع المركوز في اذهان العقلاء كما في رجوع المقلد الى المجتهد والى اخبار الثقات من الرواة وعدم الاعتناء بما يتطرق اليها من الاحتمالات كاحتمال الكذب والخطاء والسهو والنسيان والتقية والنسخ وغيرها مما لو ما ورد من الشارع وانما شيء هذا الباب تفرع لهم على ذلك لا انا سببا للحكم الجديد المتوقف على الجعل ولذا يثبت ذلك مع القطع بعدم جعل الطرق ايضا ومما يرشد الى ذلك انه لو ثبت هناك جعل من الشارع لتواترت به الاخبار وجرى شهادة خلفا عن سلف الى هذه الاعصار لتوفر الدواعي على ضبطها وسير الحاجة الى حفظها واحتياج عامة المسلمين الى معرفتها بل الحاجة الى ذلك اشد من الحاجة الى الفروع الدائرة بين الناس وقياس الامر في ذلك على معرفة الامام المعصوم

بعد النبوة

بعد النبوة وهم اذ لا يجري هنا ما جرى هناك من الاسباب الباعثة على الاختفاء الراجعة الى حب الرياسة والحرص على الدنيا مع ثبوت ضعف التواتر هنا ولو ان
خفي على البعض وبالجملة فلا امل من الاحتمال الكافي في هدم الاستدلال وما ذكر من دعوى الاجماع على ذلك حيث ان المعلوم من سيرة العلماء في استنباط الاحكام
هو اتفاقهم على بعض الطرق المخصوصة وان اختلفوا في تعيينها وشرائطها وساير ما يتعلق بها مدفوع اولا بان السيد وجماعة ممن سبقه ولحقه انكروا ذلك وثانيا
بل نقلوا الاجماع عليه والاولى ان يوجّه ان العلماء بين قائل بنصب الطرق المخصوصة ومقتصر على الطرق العقلية والعادية فلا يؤدّي اتفاقهم الى العلم بنصب الطرق
لوضوح ان الاتفاق على القدر المشترك لا يفيد تعيين احد فيهما وثانيا بان مصير كل طائفة من العلماء الى حجية بعض تلك الطرق بحسب ما ادى اليه نظرهم لا يوجب
القطع بنصب بعضها لجواز خطاء كل واحد فيما ادى اليه نظره الا ترى ان الاخبار المختلفة بالوقايع المختلفة لا توجب تواتر القدر المشترك بينها الا اذا كان الاختلاف
راجعا الى تعيين ذلك الامر المشترك بعد الاتفاق عليه حسب ما فصّل في باب التواتر الاجمالي والاجماع المركب ودعوى ان قيام الاجماع على المنع من القياس وشبهه
ولو بعد الانسداد كاشف عن وجود الطريق المجعول ممنوعة والادلة على نصب الطريق المخصوص في تعيين الطريق ايضا للمنع من العمل بالقياس وشبهه وفيه ايضا
ومرجع ذلك الى ما مرّ من الاشكال في خروج القياس عن مقتضى دليل الانسداد فيدفع بما مر والقول بان الاتفاق على حجية احد الامرين من الظن المطلق والمخصوص
كاف في اثبات المطلوب فاسد لان دوران ذلك بين الامرين راجع الى دوران الامر بين الطريق العقلي والجعلي فكيف يثبت به الطريق الجعلي والحاصل ان الطريق
العقلي بالنسبة الى الجعلي بمنزلة الاصل بالنسبة الى الدليل فان ثبت الطريق المجعول امتنع العمل بالظن والا فالطريق المحتمل لا يلتفت اليه مع الظن بالواقع
والجواب عن ذلك من وجوه الاول ان المستدل قد تمسك في اثبات الطرق المجعولة والممنوعة بالاجماع واوضحه بان القائلين بالظن المطلق ايضا لا يتعدون في
الاستدلال عن الطرق المخصوصة بالكتاب والسنة الدالين على كلا الامرين وان وقع الخلاف في التامل في شرائطهما وتعيين ما هو الحجة عند التعارض منهما وما يكفي
من لزوم اشتهارهما وتواتر الاخبار بهما ممنوع ان اريد تفصيلها بشرائطها وجزئياتها وان اريد ما يعم الاجمال فهو حاصل في هذا المجال وذلك ظاهر من الرجوع المقام
الى الاخبار والاثار والتامل في طريقة القوم والنظر الى سيرتهم في مقام الاحتجاج ومخالفة السيد لعلها مؤولة والا فغير قادحة في المقام لوضوح استنادها
الى شبهة حاصلة لهم والا فرجوعهم في كتب الاستدلال الى الاصول اللفظية والعقلية والطرق الظنية المخصوصة اكثر من ان يخفى فلا منع من حصول العلم من الاقوال
المختلفة بالقدر الجامع بينها لا دخل له بالمقام لحصول الاتفاق هنا على القدر الجامع من الرجوع الى الكتاب والسنة كما يأتي تفصيل القول فيه في بعض الوجوه
الاتية انشاء الله تعالى الثاني ان الطريق العقلي في مقام الاجتهاد منحصر في العلم مع امكانه والظن بشرائطه مع تعذره وفي مقام العمل عند فقد الاول وهو بعض الاصول
العملية كالبراءة الاصلية واما الطرق العادية الراجعة الى طريقة العقلاء كالظن الاطمئناني والعمل باخبار الثقات والرجوع الى المجتهد وارباب الخبرة والاصول
اللفظية وبعض الاصول العملية فانما يستفاد اعتبارها من تقرير الشارع الكاشف عن رضاه بها او من دوران صدق الاطاعة والعصيان عند عدم وجود الطريق
المنصوص مدارها واي فرق بين ثبوتها بالتقرير او النص وكثيرا ما يقع الاشتباه في مواردها وشرائطها وعلاج تعارضها على حسب الاختلافات الواقعة منها فاذا انسد
باب العلم بتعيين الحجة منها لزم الرجوع الى الظن في ذلك على نحو ما لو وقع ذلك في الطرق المجعولة المدلول عليها بالنصوص المخصوصة من غير فرق بين المقامين بوجه
من الوجوه الثالث انك قد عرفت في بعض المطالب السابقة انه يكفي في اثبات الجعل الشرعي اثبات المنع عن بعض الطرق التي لا سبيل للعقل الى الحد التي تفرق
بينها كالظن الحاصل من القياس والاستحسان وغيرهما مما اشار اليه المستدل فاذا ثبت ذلك من الشرع علمنا ان للشارع تصرفا في هذا الباب برضى بالعمل
ببعض الطرق دون بعض فاذا انسد باب العلم بذلك قام الظن به مقامه وما مر من الاجوبة عن اخراج مثل القياس وشبهه لا يجدي نفعا في المقام ودعوى
ان المنع المذكور حاصل في باب اثبات الطريق ايضا فلو دل ذلك على الجعل الشرعي دل على مثله في اثبات الطرق وهكذا مدفوعة بان الظن بالطريق كما
من نحو القياس ليس من الظن بالطريق المقصود في المقام للقطع بعدم كونه طريقا فعليا للوصول الى الاحكام اذ تطرق المنع الى بعض مقدماته مانع من
الظن بطريقيته فعلا انما هو من قبيل الظن بالواقع ففيه خلط بين الامرين كما مر توضيح القول فيه الرابع ان الطريق المرضي للشارع مشترك بين الطريق المجعول وغيره
فاذا تعين العمل به وانسد باب العلم بذلك قام الظن به مقامه من غير توقف على اثبات الطريق المجعول بخصوصه الخامس ان احتمال منع الشارع عن بعض الطرق كاف
في هذا الباب لان الظن الذي يثبت في رضا الشارع بالعمل به ومنعه عنه لا عبرة به مع وجود الظن الذي يظن باعتباره وحجيته ما خذه فلا يتوقف الاستدلال
على اثبات تلك المقدمة على حسب ما مر في الوجه السابق وما ذكره من ان الطريق المحتمل لا يلتفت اليه مع الظن بالواقع كما لا يلتفت الى الدليل المحتمل مع الاصل
ممنوع للزوم الانتقال عن العلم بما يوجب رضا الشارع الى الظن به عند تعذره وذلك غير مطلق الظن بالواقع وههنا ايرادات اخر يأتي الكلام فيها انشاء
الله قال قدس سره وقد يورد عليه بوجوه ضعيفة لا يشرح جملة منها احدها ما اشرنا اليه في نظيره سابقا من ان هذه المسئلة من المسائل الكلامية وانسداد سبيل العلم
فيها معلوم البطلان وقد عرفت ضعفه ثانيها ان سبيل العلم بهذه المسئلة مفتوح فان كل من سلك مسلكا في المقام يدعي العلم به من البناء على مطلق الظن
او الظن الخاص وقد اشرنا سابقا الى ضعفه ثالثها ان الانتقال الى الظن بما جعله طريقا انما يكون مع العلم ببقاء التكليف بالاخذ بالطريق المقرر بعد انسداد باب
العلم به وهو ممنوع اذ لا ضرورة قاضية ببقاء التكليف في تلك الخصوصية لو سلم انسداد باب العلم بها بخلاف الاحكام الواقعية فان بعد انسداد باب العلم بها قد قامت
الضرورة ببقاء التكليف لاستلزام الخروج عن الدين وهو بعض في الوهن نظيرها ما يقيد به من الواضح ان للشارع حكما في شان من انسد عليه سبيل العلم من وجوب عمله بمطلق
الظن او الظن الخاص ولا نعني بالطريق المقرر الا ذلك ثم كيف يمكن منعه مع ان الضرورة القاضية بعد القطع ببقاء التكليف اوضح من الضرورة القاضية
ببقاء التكاليف اذ مع البناء عليه لا اهمال لانه يتبع تعريفه ومسلكه فيه مع قطع النظر عن ضرورة الدين القاضية ببقاء الاحكام فانا نعلم ثبوت طريق للشارع
في شانه من الاخذ بمطلق الظن او غيره يتعين تحصيل العلم به والا فان قام عليه دليل قطعي من قبيل ما يدعيه القائل بالظنون الخاصة فلا كلام والا تعين ما
يظن كونه طريقا ولا يصح القول بالرجوع الى مطلق الظن بالواقع من جهة الجهل المفروض بل قضيته على تعيين طريق عند الشارع في شانه وجهله من جهة انسداد
سبيل العلم به هو الرجوع الى الظن بنوع الاخذ بمقتضى الدليل الظني الذي قام عليه حتى يحصل له القطع من ذلك بكونه حجة عليه وبهيمنة الدليل المذكور

ذلك حاصل في جهة الظنون الخاصة دون مطلق الظن نعم لو لم يكن هناك طريق خاص يظن حجيته مما يكتفى به في استنباط القدر اللازم من الاحكام وتساوت
الظنون بالنسبة الى ذلك مع القطع بوجوب الرجوع الى الظن في الجملة كان الجميع حجة حسبما مر ونحن نسلمه الا انه ليس الحال كذلك في المقام وابعها انه ان اريد بذلك
حصول العلم الاجمالي بان الشارع قد قرر طريقا لادراك الاحكام الواقعية والوصول اليها فكلفنا في كل واقعة بالبناء على شيء كما هو مقتضى الاجماع والضرورة
فنسلم ولكن نقول هو ظن المجتهد مطلقا من اي سبب كان من الاسباب التي لم يعلم عدم الاعتداد بها وان كان المراد بها القطع بان الشارع قد وضع طريقا تعبديا
كالبينة للوصول الى الاحكام فمم واين القطع به بل خلافه من المسلمات لفهم الاجماع والضرورة على توقف التكليف على الادراك والفهم وامارة الظن بالواقع وهذا
اوضح فسادا من الوجوه المتقدمة اما اولا فلان ما سلمه من تعيين طريق من الشارع للوصول الى الاحكام مدعيا اقتضاء الضرورة به هو عين ما انكره اولا
وح فقولنا انا نقول ان ذلك الطريق هو مطلق الظن بين الفساد فانه ان كان ذلك من جهة اقتضاء انسداد سبيل العلم وبقاء التكليف له فهو خلاف الواقع
فان مقتضاه بعد التامل فيما قررناه دون ما توهموه وان كان لقيام دليل آخر عليه فلا كلام لكن اين هو من ذلك واما ثانيا فبانه لا مانع من تقرير الشارع
طرقا تعبدية للوصول الى الاحكام كما قرر طرقا بالنسبة الى الموضوعات بل نقول ان ادلة الفقاهة كلها من هذا القبيل بل وكذا كثير من ادلة الاجتهاد حسب ما
فصلنا القول فيها في محل آخر واما ثالثا فبان ما ذكره من الترديد مما لا وجه له اصلا فان المقصود من المقدمات المذكورة تعيين طريق الى ذلك
عند الشارع في الجملة من غير حاجة الى بيان الخصوصية فما ذكره من الترديد خارج عن قانون المناظرة اقول حاصل الايراد الثالث بعد تسليم وجود الطرق
المخصوصة المنع من بقاء التكليف بها عند انسداد باب العلم اليها وهذا المنع انما يتصور بالحال اختصاصها بزمان انفتاح باب العلم بها وهو بعيد
اذ اشتراط ذلك في نصب الطرق المجعولة بحيث لا يكون تلك الطرق امورا مخصوصة لا وجود لها في زمان الانسداد الا قدرا لا يكتفى به في استنباط الاحكام كخبر العدل
الذي ثبت عدالته بالقطع او بالمعاشرة التامة او بالبينة الشرعية والشياع المفيد للوثوق الفعلي بالحكم ولا ريب في ندرة هذا القسم في زمان الانسداد
اذ غاية الامر ان يجد الراوي في كتب الرجال محكي التعديل بوسائط كثيرة من مثل الكشي والنجاشي فضلا عمن تأخر عنهما ومثل ذلك لا يعد بينة شرعية
ولذا لا يعمل بمثله في الحقوق ودعوى الاجماع على اعتبار مثل ذلك ممنوعة لتركبه من القائلين بالظن المطلق فانهم انما يعملون بمثل ذلك من جهة حكم
العقل بالرجوع الى الظن لا من حيث انه طريق مجعول من الشرع ويمكن الجواب عنه بالوجوه التي مرت الاشارة اليها واستراح المحقق المصنف طاب ثراه عن
ذلك بما بنى عليه الدليل المذكور من عدم الفرق بين الطريق المجعول وغيره ولذا اجاب بان للشارع حكما في شان من انسد عليه باب العلم من وجوب عمله بمطلق
الظن او الخاص ثم قال ولا نعني نحن بالطريق المقرر الا ذلك وح فلا يمكن تطرق المنع الى ذلك كما ذكره انما الشان في اتمام الدليل على هذا الوجه ولا باس به اذ بعد
القطع بان الشارع لا يرضى من المكلفين الا بالعمل بطرق معينة بحيث لو سئل عن ذلك لعين لهم الطريق المرضي عنده يلزمهم بعد تعذر العلم به العمل بالظن فيه
ولا يلزم التسلسل في طريق معرفة الطرق المرضية انما يلزم ذلك لو قلنا بلزوم نصب الطريق لكل حكم ولا نقول انه لا ينفع الظن بالطريق مع حصول هذا الظن
من الطريق المشكوك فيه اذ ليس ذلك اذن لنا بالطريق انما الطريق المظنون هو الذي يظن بجواز البناء عليه في الافتاء على حسبه بالفعل وهو الذي يراد كشفه
من المكلفين بطريق التنجز والفعلية بخلاف الاحكام الواقعية فانها امور شانية لا تنجز لها الا بالقدر الذي ينسد عليه الطرق الفعلية فان اللازم اولا تحصيل
العلم به ثم الظن ومع تعذرهما فالظن بالواقع واجاب عن العلامة في فصوله عن نحو الايراد المذكور بان الخصوصية بعد نصب الشارع لها دليلا من جملة احكام
الوضع فيندرج في الاحكام الشرعية فلا يسقط اعتبارها بعد انسداد باب العلم بها كسائر الاحكام فان الاجماع منعقد على بقاء التكليف بالاحكام الشرعية بنحو
مطلق غاية الامر ان بقائه مشروط عقلا ونقلا بمساعدة دليل معتبر عليه ولو في الظاهر وقد ثبت قيام الدليل العقلي الصالح للتعيين عليه كقيامه على
الاحكام على الفرض الآخر فلا سبيل الى الحكم بالسقوط وهذا الجواب مبني على ان المراد بالظن بالطريق الظن بحكمها الواقعي وهو كالظن بسائر الاحكام يجتمع مع
القطع بعدم كونه طريقا فعليا كالحاصل من القياس والظن به كالحاصل من الشهرة والشك فيه كالحاصل من الاجماع المنقول ولا يكاد يتم الفرق بين هذا
الظن والظن بالحكم الفرعي كما سيظهر مما ياتي ان شاء الله تعالى فالصواب ما ذكره المصنف طاب ثراه من لزوم الرجوع الى الظن بالطريق الفعلي فيرجع الى العلم به بعد ملاحظة
الدليل وهو الحق الذي لا محيص عنه فتدبر وحاصل الايراد الرابع المنع من نصب الطريق على وجه التعبد بقدر الكفاية وتسليم وجود مطلق الطريق فيرجع
الى الايراد الذي نقلناه عن المحقق المتقدم ذكره وجوابه ما قدمناه دون ما اجاب به المصنف اولا لعدم كون الثاني عين الاول وثانيا لعدم الاكتفاء
بالقدر الثابت من الطرق التعبدية وثالثا لعدم خروجه عن قانون المناظرة الا على الوجه الذي قرره المصنف اما على ما قرره غيره من العلم بالطريق
المنصوب فلا امكان للمنع منه وفي المقام ايرادات اخر احدها انا لو سلمنا نصب الطريق ووجوده في جملة ما بايدينا من الامارات فاللازم اولا هو الاخذ
بالقدر المتيقن منها ان وفى بغالب الاحكام والا فالمتيقن منها بالاضافة الى بعضها فان الخبر الحسي متيقن بالنسبة الى الحدسي كالاجماع المنقول والصحيح
متيقن بالنسبة الى الموثق والحسن والخبر متيقن بالاضافة الى الشهرة المجردة والشهرة متيقن بالنسبة الى الاولوية الظنية والعلة المستنبطة وهكذا
وح فلا معنى لتعيين الطريق بالظن بعد وجود القدر المتيقن ولو بالاضافة ووجوب الرجوع في غيره الى الاصول المحرزة انما يرجع الى الظن على تقديره عند
دوران الحجة بين طريقين متباينين والجواب ان مبنى الدليل المذكور انما هو على عدم حصول الاكتفاء بالقدر المتيقن بمعنى عدم وجوده بقدر الكفاية
واما المتيقن الاضافي فان رجع الى الحقيقي فذلك والا فالصواب عدم التخطي عنه ايضا مع الاكتفاء به وانما لم يصرح به لعدم تعلق الغرض ببيانه انما المقصود
المنع من الرجوع الى مطلق الظن وليس ما ذكر بقادح فيه اصلا على انا نقول على طريقة المصنف ره انا ان عثرنا في المسألة الفرعية على القدر المتيقن من الطرق
ولو بالاضافة اقتصرنا عليه والا رجعنا الى مطلق الطرق المظنون بالمعنى الذي عرفت انه لم يلزم من الاقتصار على المتيقن والرجوع في غيره الى الاصول خروج
عن الدين وذلك لان مراد الظن المكلف في المسألة المخصوصة بلزوم بنائه فيها على الطرق الفعلية وعدم جواز عمله فيها على الاصل العملي او ظن بلزوم بنائه فيها
على الاصل الفعلي دون الاصل الاخر كالبراءة دون الاشتغال او العكس او التخيير ونحو ذلك لم يجز له العدول عن المظنون الى الموهوم وان فرضنا انفتاح باب

العلم

العلم في غيرها من عامة المسائل الشرعية فلا يبتني هذا الدليل على مقدمة عدم الاكتفاء بالطرق المعلومة واستلزام الاقتصار على الاحكام المقطوع بها
للخروج عن الدين بل غاية الامر ان المتجه عند امكان الاكتفاء والاقتصار عليها هو الرجوع الى اصل البراءة والاشتغال في موارد هما وغيرهما من الاصول كل في مورده
الا انه لو فرض التباس الامر على المكلف فيما يجب بيانه عليه في تلك الحال من الطرق والاصول وتعذر عليه العلم بذلك لزمه العمل بالظن في ذلك لو في مسئلة
مخصوصة من المسائل لامتناع عدوله منها الى الامر الموهوم فلو وجد هناك امارات عديدة او اصول متعددة ثم ظن بحجية احدها في تلك الحال فلا محالة يكون
ما عداه موهوما ولا يمكن فرضه مشكوكا الا مع توافق مدلوليها وان كان ترجيح المظنون على المشكوك ايضا ظاهرا ولا ريب ان العمل بالموهوم والافتاء بمقتضا
قبيح وان افاد الظن بالواقع فيتعين الاخذ بالمظنون اذ ليس للمكلف الى ما فوق ذلك سبيل وان لم يحصل منه ظن بالواقع اصلا بل وان كان المظنون بالنظر الى
الواقع موهوما كما لو ظن بلزوم بنائه في مظنون الوجوب او التحريم على البراءة او في مظنون الاباحة على الاحتياط او في بعض موارد الاستصحاب على مقتضاه او على
خلاف مقتضاه مع الظن ببقاء الحالة السابقة وعدمه وهكذا هذا اذا استفرغ المجتهد وسعه وبذل في ذلك جهده فلم يقدر على اكثر من الظن في المسئلة
مع لزوم بنائه فيها على احد الوجهين وامتناع توقفه في البين ولذا نقول بكون القائلين بالظن المطلق مكلفين بالعمل به يجوز تقليدهم فيما يفتون به من
ذلك حتى لو لم يقطع احدهم بحجيته وانما ظن بعد استفراغ وسعه بلزوم بنائه عليه فتواه بمقتضاه جائز ذلك ايضا وهذا معنى قول الفقهاء الاظهر كذا او
الاقوى كذا والاشبه كذا فانهم لا يعنون بذلك الظن بالحكم الواقعي وهو الذي اشتبه على القائلين بالظن المطلق ونحوه الحال في المتجزي بل المقلد اذا
تعذر عليه العلم بما يجب بنائه عليه من الظن بالحكم او تقليد المفضول من الاحياء والافضل من الاموات وغيرهما من الطرق فانه يبني فيها على الظن الذي
هو غاية ما يمكن في حقه الا اذا امكنه الاحتياط بالجمع بينها فانه طريق علمي للبراءة يقدم على الظني فيه ثانيها انا لو سلمنا عدم وجود القدر المتيقن فاللازم
في الحكم بوجوب الاحتياط بالجمع بين الطرق المشتبهة للزوم تقديمه على العمل بالظن لحصول الامتثال القطعي به دونه ودعوى دوران الامر فيه بين الوجوب والتحريم
لحرمة العمل بغير الطريق مدفوعة بان تحريمها اما من جهة كونه تشريعا محرما والعمل به لرجاء ان يكون هو الطريق ليس تشريعا او من جهة ان فيه طرحا للاصول المعتبرة
من دون حجة شرعية وهو غير لازم فقد يكون مقتضاها موافقا لها ومع المخالفة يمنع اعتبار تلك الاصول بعد العلم الاجمالي بحجية بعض الطرق المقتضية لها الى خلافها
نعم ان كان العمل بتلك الطريق مخالفا للاحتياط في المسئلة الفرعية قدم الاحتياط فيها لما تحاصل الامر ح الى الاحتياط في المسئلة الاصولية اعني مسئلة نصب
الطريق ما لم يعارضه الاحتياط في المسئلة الفرعية فيبنى على الاحتياط مطلقا كذا افاده المحقق المتقدم ذكره وهو من الغرابة بمكان فان القائل بالظن المطلق لا
يقول به الا بعد انسداد باب الاحتياط في المسئلة الفرعية فكيف لو اضيف اليه الاحتياط في المسئلة الاصولية ايضا بالعمل بجميع الطرق المشتبهة على ان الاحتياط في
المسئلة الاصولية انما يتحقق بالاحتياط في المسائل الفرعية لعدم تعلقها بالعمل الا بتوسطها فلا يكون امرا مزيدا وذلك ثم الاحتياط في مباحث اكثر العقود
والايقاعات والحدود والديات ونحوها متعذر لدوران الامر فيها بين المحذورين مضافا الى ان المكلف اذا ترجح لديه البناء على الطريق المظنون على
الوجه الذي مر بيانه كان الالتزام بالاحتياط عنده في تلك الحال مرجوحا فكيف يجوز البناء عليه والفتوى به لاستلزامه البناء على الامر الموهوم نظيره في تلك الحال
بعدم لزوم البناء عليه في حكم الشارع وهو مضافا الى دعوى حكم العقل به لامتناع الظن بالطريق بالمعنى الذي ذكرنا على فرضه بل يكون الاحتياط ح هو
الطريق الفعلي للعمل للمكلف فيكون مع الامكان طريقا علميا خارجا عن المفروض من انسداد باب العلم بالطريق بل لو كان الالتزام بالاحتياط مظنونا كان
ذلك من الظن بالطريق المعتبر عندنا ايضا فاكثر ما اورده في هذا الباب مبني على الخلط بين الظن بالطريق الواقعي الذي هو في عرض الاحكام الواقعية
والظن بالطريق الفعلي بالنظر الى حال المكلف على حسب ما هو عليه بالمعنى الذي ذكرناه ثالثها ان انسداد باب العلم الى تعيين الطرق المعتبرة انما يقتضي حجية
الظن في الجملة ولا يوجب عموم الحجية لامكان الترجيح بين الظنون المتعلقة بذلك تارة بقوة الظن وضعفه وتارة بكون بعضها مظنون الاعتبار وبعضها
مشكوك الاعتبار لرجحان الاول على الثاني والثاني على الموهوم وتارة بالقدر المتيقن بان يكون بعضها على تقدير حجية الظن متيقنا بالنسبة الى بعض ولو
بان يكون بعضها متعلقا بمعلوم الحجية على الاجمال اي بحجية ما علم حجية نوعه مجملا كالمتعلق منها بالكتاب والسنة للقطع بحجيتها وبقاء التكليف بالعمل بها في
الجملة مع الجهل بالتفصيل فيلزم الرجوع فيه الى الظن دون سائر الطرق كل ذلك على حسب ما سيجيء تفصيل القول فيه في الوجوه الاتية في كلام المصنف
رحمه فانها بعينها جارية في المقام فكيف يحكم بحجية مطلق الظن في ذلك هذا الايراد ايضا مبني على الخلط بين الطريق الواقعي والفعلي فان الظن بالطريق الواقعي
كالظن بسائر الاحكام الواقعية يتصور فيه الترجيحات المذكورة كما نبه عليها المصنف ره في الوجوه الاتية بخلاف الظن بالطريق الفعلي فان العدول عنه عدول
الى الطريق الموهوم لا محالة ولا يتصور فيه مشكوك الاعتبار فضلا عن موهوم الاعتبار ولا الترجيح بالقوة والضعف اذ لا يعقل اجتماع المتعدد من ذلك
في مسئلة واحدة فاذا تعلق اضعف الظنون هناك ببعض الطرق كان ما عداه موهوما وتعلق الظن الاقوى بالطرق الحاصلة في سائر المسائل لا ربط
له بتلك المسئلة بل لو فرضنا القطع بطرق سائر المسائل لا ربط له بتلك المسئلة بل لو فرضنا القطع بطرق سائر المسائل لم يمنع ذلك من حجية الظن
الحاصل في تلك المسئلة الواحدة كما مرت الاشارة اليه فظهر ان القدر المتيقن لا يتصور ح الا في سائر المسائل وقد ظهر انه لا يمنع من حجية الظن في تلك المسئلة
كذا الظن بحجية ما علم حجية نوعه لا يمنع من حجية غيره وبالجملة فالترجيحات المذكورة وغيرها مما ياتي في كلام المصنف ره انما يتصور على القول بمطلق الظن لا على
ما ذهب اليه المصنف ره بل لا يتصور عليه الاعتراض بخروج القياس وشبهه فان قلت ان الرجوع الى الظن يتوقف على بطلان الاصلين البراءة والاحتياط بوجود
العلم الاجمالي المانع من الاول ولزوم الحرج المانع من الثاني وقل ما يتفق احد الامرين في المسئلة الواحدة بل في المسائل المحصورة قلت هذا الكلام
اجنبي عن تحقق الموضوع اذ المفروض في المقام تعدد الطرق العلمي ووجود الطريق الظني فغاية الامر ان يكون احد الاصلين المذكورين طريقا علميا في ذلك
وهو خروج عن الفرض المذكور اما اذا فرض مثلا دوران الطريق في المسئلة الواحدة بين الاصلين المذكورين وتعذر تعيينه بطريق اليقين ثبت
لزوم البناء على احدهما وحصل الظن بتعيين احدهما ولزوم الفتوى به وترتب العقاب على خلافه بل على السكوت عنه لم يجز العدول عنه الى الطريق الموهوم

نعم لو امكن السكوت وجب كان السكوت ادون هو الطريق المعلوم للعمل المعلوم فخرج ايضا عن الفرض فتأمل وحيث ان محقق العلامة من الطائفة اما ذهب في هذه المسئلة
الى حجية مطلق الظن بالطريق الواقعي احتاج في اخراج القياس وشبهه الى بعض الوجوه السابقة وتوجهت عليه عدة من الاعتراضات الواردة التي منها
الترجيح بالوجوه المذكورة فاحتاج في التفصي عنها الى وجوه من التكلفات ولعمري انه رجع الى الصواب لكنه اخطأ الطريق حتى وقع في المضيق وسلك مسالك
القائلين بالظن المطلق وخصه بمباحث الاصول من غير مخصص ورجحه على الظن بالفروع من غير مرجح وفتح على نفسه باب الاعتراض وجعل نفسه غرضا
لسهام النقض والابرام حتى طعن عليه من تأخر عنه باكثر مما اوردوه على القول بالظن المطلق وان اخطأوا في بعض ما اوردوا عليه فما اصابوا في غيره
فلم ينفعه التخصيص بالطريق بوجه من الوجوه وانما تكلف في الجواب عن بعضها تكلفا شديدا وتعسف تعسفا باردا مثل ما اجاب به عن الترجيح بالوجه
الثاني حيث قال ان كون الظن المظنون حجيته اقوى مع كونه على الملازمة ممنوع لاختلاف مراتب الظن لا يقتضي منع حجية الاضعف والا لوجب الاقتصار على
اقوى مراتب الظنون وهو واضح الفساد بل العبرة في الحجية بمجرد الظن بها اذ لا يحصل به في نظر العقل رجحان ظاهري يصح معه الترجيح في الظاهر فلا اثر
لقوة الظن في اثبات اصل الحجية وانما يظهر اثرها في مقام التعارض وهو امر على ما قررنا فلو ظن بطريق بظن عدم حجيته حجية طريق وجب الاخذ باقوى
الظنين لتساوي نسبة حجية الظن اليهما فيرجح الاقوى ولو كان الظن بعدم الحجية معارضا بما في مرتبته سقط اعتباره ووجب الاخذ بالظن بالطريق
لسلامته عن المعارض السالم ومن هذا الباب كل شهرة تنعقد على حجية طريق فانه يجب الاخذ بها عند خلوها عن المعارض لحصول الظن بها ولا ينافيها
انعقاد الشهرة على عدم جواز الاخذ بالشهرة لمعارضة تلك الشهرة لنفسها فلا يصلح لمعارضة غيرها وعن الترجيح بالوجه الاخير ان ذلك انما يتم اذا علم بوجوب
العمل بالادلة المذكورة وبقائه بعد انسداد باب العلم على الاطلاق حتى في صورة معارضتها لسائر الادلة التي لا دليل على عدم حجيتها وليس كذلك لتحقق
الخلاف في حجية خبر الواحد مثلا عند معارضته لنقل الاجماع والشهرة ونحوها وبالجملة ففرض العلم بحجيتها على الاطلاق ينافي عدم العلم بحجية غيرها ولو
في صورة التعارض كما هو المفروض فاذا لم يكن هناك قاطع على حجية تلك الادلة مع علمنا بوجوب العمل بها وبمعارضها وجب الرجوع في التعيين الى الظن
وما قام مقامه كما انتهى ويظهر من كل واحد من الوجهين الجواب عن الترجيح بالوجه السابق عليه وانت خبير بما فيه فانه موافق لما قرره القائل بالظن المطلق
في الجواب عن الترجيحات المذكورة اذ عرفت ان الكلام المذكور رجوع الى القول بمطلق الظن لكن في بعض الاحكام فالكلام فيه هو الكلام في ذلك وسيأتي عند تعرض
المصنف ره ولذلك توضيح الجواب عما ذكره قدس سره ويمكن الايراد في المقام بانه كما انسد سبيل العلم بالطريق المقرر كذا انسد سبيل العلم بالاحكام
المقررة في الشريعة وكما ننتقل من العلم بالطريق المقرر بعد انسداد سبيله الى الظن به فكذا ننتقل من العلم بالاحكام الشرعية الى الظن بها لان من العلم الى الظن
في المقامين لكون العلم طريقا قطعيا الى الامرين فبعد انسداد طريقه يؤخذ بالظن بهما فغاية ما يستفاد من الوجه المذكور كون الظن بالطريق ايضا حجة كالظن
بالواقع ولا يستفاد منه حجية خصوص الظنون الخاصة دون مطلق الظن بل قضيته ما ذكر حجية الامرين ولا يأبى عنه القائل بحجية مطلق الظن فيثبت بذلك المقصود
من حجية مطلق الظن وان اضيف اليه شيء آخر ايضا وبعبارة اخرى انه لما كان المطلوب اداء ما هو الواقع لكن من الطريق الذي قرره الشارع فان حصل العلم بذلك الطريق
واداه كذلك فلا كلام وكذا ان اداه على وجه يقطع معه باداء الواقع فان العلم طريق اليه قطعا سواء اعتبره الشارع بخصوصه في المقام اولا وسواء حصل له العلم بالطريق
الذي قرره الشارع اولا للاكتفاء بالعلم باداء الواقع قطعا بل يتعين الاخذ به على تقدير انسداد سبيل العلم بالطريق المقرر وانفتاح سبيل العلم بالطريق
المقرر وانفتاح سبيل العلم بالواقع واما اذا انسد سبيل العلم بالامرين فيتعين الاخذ بالظن بالطريق دون الظن بالواقع لاداء التكليف المتعلق بالطريق
بذلك وان ادى الواقع به على حسب الطريق واما الاخذ بمطلق الظن بالواقع فليس فيه اداء التكليف المتعلق بالطريق لا علما ولا ظنا وكون اداء الواقع على سبيل
القطع اداء لما هو الواقع من طريقه قطعا لا يستلزم ان يكون الظن باداء الواقع اداء للواقع على سبيل الظن مع الظن بكونه من طريقه لوضوح ان كون العلم
طريقا قطعيا لا يستلزم ان يكون الظن طريقا ظنيا اذ قد لا يكون طريقا اصلا فليس في ادائه كان علم باداء ما هو الواقع ولا باداء على الوجه المقرر ولا
ظن باداء وانما هناك ظن باداء الواقع لا غير فلا يؤدى به التكليف المتعلق بالطريق مطلقا ويبقى الخروج عن عهدة التكليف المتعلق بالطريق في محل
الشك اذ لا علم ولا ظن باداء التكليف المتعلق بالطريق فلا علم ولا ظن باداء الفعل على الوجه الذي قرره الشرع ولا يمكن معه الحكم بالبراءة فان قلت انه
كما قام الظن بالطريق مقام العلم به من جهة الانسداد فاي مانع من قيام الظن بالواقع مقام العلم به واذا قام مقامه كان بمنزلة العلم باداء الواقع كما ان الظن
بالطريق بمنزلة العلم به فكما يحصل البراءة بالعلم مع انفتاح سبيله يحصل ايضا بالظن مع انسداد سبيله قلت لو كان اداء التكليف المتعلق بكل من الفعل
والطريق المقرر مستقلا اصح ذلك لقيام الظن في كل من التكليفين مقام العلم به مع قطع النظر عن الآخر واما اذا كان احد التكليفين منوطا بالآخر
مقيدا له فمجرد حصول الظن باحدهما من دون حصول الظن بالآخر الذي قيد به لا يقتضي الحكم بالبراءة وحصول البراءة في صورة العلم باداء الواقع انما هو
لحصول الامرين به نظرا الى اداء الواقع وكونه من الوجه المقرر لكون العلم طريقا الى الواقع في حكم العقل والشرع فلو كان الظن بالواقع ظنا بالطريق ايضا تم
الكلام المذكور في صورة الظن ايضا لكنه ليس كذلك فلذا لا يحكم بالبراءة حسب ما قلنا اقول يمكن تقرير الجواب المذكور بوجهين احدهما ان نصب الطريق
لو حال عروض الاشتباه موجب لصرف التكليف عن الواقع الى العمل بمؤدى الطريق فالاحكام الواقعية ليست مكلفا بها تكليفا فعليا الا بتوسط
قيام الطريق المنصوب عليها فالمكلف به على الحقيقة هو العمل بمؤدى الطريق المنصوب دون الواقع من حيث هو ومرجع نصب الطريق في ذلك الحال الى قول
الشارع لا اريد من الواقع الا ما ساعد عليه ذلك الطريق فينحصر التكليف الفعلي حينئذ في مؤديات الطرق ويلزمه اهمال ما لم يؤد اليه الطريق المقرر
من الواقع سواء انفتح باب العلم بالطريق او انسد فليس التكليف بكل من الواقع والطريق مستقلا بل الاول منوط بالثاني مقيد به فالظن بالثاني
الظن بالطريق راجح ومقدم على الظن بالواقع اذ الاول ظن بالامتثال الظاهري والواقعي معا بخلاف الثاني فانه لا يستلزم الظن بتحقق الامتثال
في الظاهر بل هو مشكوك او موهوم بحسب احتمال اعتبار ذلك الظن واعترض المحقق المتقدم ذكره على الاول بان نصب تلك الطرق على فرض تسليمه

ليس

ليس الا لغلبة كشفها عن الواقع ومطابقتها له فاذا دار الامر بين اعمال الظن عنرها في تعيينها او في تعيين الواقع لم يكن رجحان للاول ثم اذا فرضنا ان نصبها
ليس لمجرد الكشف عن الواقع بل لاجل مصلحة يتدارك بها مصلحة الواقع لكن ليس مفاد نصبها تقييد الواقع بها واعتبار مساعدتها في ارادة الواقع بل مؤدى وجوب
العمل بها جعلها عين الواقع لا قيدا له فالتكليف الفعلي بالواقع باق على حاله الا ان الشارع حكم بوجوب البناء على كون مؤدى الطريق هو ذلك الواقع فمؤدى هذه
الطرق واقع جعلي فاذا انسد طريق العلم اليه دار الامر بين الظن بالواقع الحاصل وبين الظن بما جعله الشارع واقعا فلا ترجيح اذ الترجيح مبني على اغماض الشارع
عن الواقع وعلى الثاني تارة بان مبنى الاستدلال المتقدم على وجوب العمل بالظن بالطريق وان لم يكن الطريق مفيدا للظن اصلا لا خصوص الظن بالطريق
المفيد للظن بالواقع حتى يعتضد احدهما بالآخر ويترجح على غيره واخرى بانه يرجع الى ترجيح بعض الامارات الظنية على بعض الظن باعتبار بعضها شرعا دون
الآخر فيرجع الى الوجه الثالث ويأتي عند ذكره ما يتوجه عليه ومنها اعتراف بان مؤدى دليل الانسداد حجية الظن بالواقع لا بالطريق والاستدلال المذكور مبني على نكارة
وان دليل الانسداد انما يجري في مسألة تعيين الطريق وهي المسألة الاصولية لا في نفس الاحكام الواقعية الفرعية والجواب عن الاول انه ليس المقصود تقييد الواقع
بشرط مساعدة الطريق حتى يلزم انتفاء الواقع حقيقة بانتفاء شرطه فيستلزم القول بالتصويب الذي اجمعت الامامية على بطلانه بل المقصود ان الاحكام الواقعية
امور شأنية لا تتنجز الا بشرط مساعدة الطرق المعتبرة عليها واداتها اليها ومع انتفاء الشرط فهي امور ثابتة في حد ذاتها الا انه لا يعاقب المكلف عليها وبعد
في مخالفتها الا ترى ان الطرق العقلية اذا ادت الى مخالفة الواقع كان اللازم فعلا العمل بمقتضاها وكان الواقع على حاله من غير ان ينقلب الى واقع آخر على ما
يقوله القائل بالتصويب غير انه لا يترتب عليه آثار التكليف من المؤاخذة على تركه واستحقاق العقاب عليه والتفسيق به ونحو ذلك فكذلك الحال في الطرق
الشرعية فالتكليف الفعلي المنجز الذي يستتبع الثواب والعقاب انما يتعلق بالعمل بالطرق المعتبرة عقلية كانت او شرعية فهو الذي يحكم العقل بوجوب
والتحرز عن العقوبة المترتبة على الاخلال به فان امكن العلم به فذاك والا قام الظن به مقامه نعم لو كانت المصالح والمفاسد الواقعية علة تامة للاوامر والنواهي
تعين في حكم العقل تحصيلها بطريق اليقين مع امكانه والظن مع تعذره لكن قد عرفت في المقدمة الرابعة خلاف ذلك وعن الثاني ان الطريق المنصوب وان لم يكن
مفيدا للظن بالواقع الا ان الظن به يستلزم الظن بسقوط الواقع قطعا فيترجح على مجرد الظن بالواقع ايضا لاستلزامه الظن باداء التكليف المتعلق بالطريق
والظن بسقوط الواقع بخلاف الثاني فانه لا يستلزم الظن بسقوط التكليف المتعلق بالطريق اصلا فلا فرق بين تعاضد الظن بالطريق مع الظن بالواقع و
بين تأيده بالظن بسقوط الواقع فيترجح في المقامين على الظن المجرد بالواقع وعن الثالث بانه فرق بين ترجيح الظن بالطريق على الظن بالواقع وترجيح بعض الظنون
المتعلقة بالواقع على بعض نظرا الى كون القضية مهملة يكتفى فيها بادنى مرجح ويسقط معه القول بامتناع الترجيح بين الظنون وهذا هو الذي يأتي في الوجه الثالث
بخلاف الاول اذ ليس الغرض منه الترجيح بين الظنون المتعلقة بالواقع بل المقصود ترجيح الظن بالطريق مطلقا فالقول بان العقل لا يحكم بتقديم احراز الطريق بمطلق الظن
على احراز الواقع بمطلق الظن محل نظر ظاهر ثم ان المحقق المذكور اورد على نفسه بانا نرى انه اذا عين الشارع طريقا الى الواقع كان
البناء عند انسداد العلم به على العمل بالظن فيه دون نفس الواقع الا ترى ان المقلد يعمل بالظن في تعيين المجتهد لا في نفس الحكم الواقعي والقاضي انما يعمل بالظن
في تحصيل الطرق المنصوبة لقطع المرافعات لا في تحصيل الحق الواقعي بين المتخاصمين ثم اجاب بان الظنون الحاصلة للمقلد والقاضي بالنسبة الى الواقع امور غير
مضبوطة لكثرة المخالفة للواقع مع قيام الاجماع على عدم جواز العمل بها كالقياس بخلاف الظنون المعمولة في تعيين الطرق فانها حاصلة من امارات منضبطة
غالبة المطابقة لم يدل دليل بالخصوص على عدم جواز العمل بها فالمثال المطابق لما نحن فيه ان يكون الظنون المعمولة في تعيين الطريق بعينها هي المعمولة
في تحصيل الواقع لا يوجد بينهما فرق من جهة العلم الاجمالي بكثرة مخالفة احدهما للواقع ولا من جهة منع الشارع عن احدهما بالخصوص كما لو فرضنا ان الظنون
ان الظنون المعمولة في نصب الطريق على العكس من المثالين كان المتعين العمل بالظن في نفس الواقع دون الطريق فما ذكرنا من العمل على الظن سواء تعلق
بالطريق ام بنفس الواقع فانما هو مع مساواتهما من جميع الجهات فانا لو فرضنا ان المقلد يقدر على اعمال الظنون التي يعملها المجتهد في الاحكام الشرعية
مع قدرته على الفحص عما يعارضها على الوجه المعتبر في العمل بالظن لم يجب عليه العمل بالظن في تعيين المجتهد بل وجب عليه العمل بظنه في تعيين الحكم الواقعي
وكذا القاضي اذا شهد عنده عدل واحد بالحق لا يعمل به واذا اخبره هذا العدل بعينه بطريق قطع هذه المخاصمة ياخذ به فانما هو لاجل قدرته على
الاجتهاد في مسألة الطريق باعمال الظنون وبذل الجهد في المعارضات ودفعها بخلاف الظن بحقية احد المتخاصمين فانه مما يصعب الاجتهاد وبذل الوسع في فهم
الحق من المتخاصمين لعدم انضباط الامارات في الوقائع الشخصية وعدم قدرة المجتهد على الاحاطة بها حتى ياخذ بالاحرى كما ان المقلد عاجز عن الاجتهاد في
المسألة الكلية كان القاضي عاجزا عن الاجتهاد في الوقائع الشخصية انتهى ولعمري انه تكلف في الجواب شططا ولو اقتصر في الجواب عن المثالين على ما ذكره من الاجماع
على عدم اعتبار الظن المقلد بالحكم والقاضي بالموضوع لاستراح عن ذلك بل الحق ان مثال القاضي خارج عما نحن فيه بالكلية اذ الواقع انما يكلف به المتخاصمان اما
القاضي فلا يكلف الا بالحكم بطرق مخصوصة ووجوه معينة لا يبتني اكثرها على ملاحظة الواقع بالكلية كاليمين والنكول والقرعة واليد والاقرار وشبهها
لعدم حصول الظن منها نوعا واجتماعها مع الظن القوي بخلافها قطعا ولو كان الواقع هناك ملحوظا لكان الظن الحاصل من الاجتهاد في الواقعة الشخصية اقرب
الى الواقع من تلك الطرق قطعا وعدم انضباط الامارات المتعلقة بتشخيص الواقع هناك لا يقصر عن حال الظنون الرجالية والترجيحات الاجتهادية ولا يمنع
عقلا ولا شرعا من اناطة الحكم بوصف الظن المنضبط في حد ذاته لولا الاجماع على عدم اعتبارها والقطع على عدم اناطة القضاء به فمع انسداد باب العلم الى طريق
فصل الخصومة وعلمنا بعدم جواز اهمال الحكم فيها مع ذلك لزمنا الرجوع الى الظن في ذلك من غير ان يكون للظن بالواقع اثر في ذلك بالمرة بخلاف الحال في
المقلد فان التكليف بالواقع ثابت في حقه غير ان طريقه منحصر في التقليد فمن شك في الطريق موضوعا او حكما لزمه تحري الاقرب اليه فالاقرب حتى لا
من العلم بالطريق الى تعيين الظن بالواقع على حسب ما قرره المحقق المصدرة في المقام ولولا ذلك لما كان فيما ذكره المحقق المذكور غنية للمنع من الاجماع على
عدم اعتبار الظن بالواقع في حقه على سبيل الاطلاق وعدم دلالة ما ذكره من عدم انضباط الامارات الموجبة له على المنع منه كيف ولم يفصل احد في مسألة الظن

المطلق بين حصوله من الامارات المنضبطة وغيرها او لو قلنا بالتفصيل لامكن القول بمثله في حق المقلد ايضا اذ الانصاف لا يرجع الى ضابط معين في لو اعتبر المسمى فقد يتحقق في بعض الامارات الحاصلة للمقلد وقد لا يتحقق في بعض الامارات الحاصلة للمجتهد بل وفي تعيين الطريق للمقلد ايضا فالوجه المذكور بنفسه لا يصلح فارقا بين المقامين وانما الوجه في ذلك ما ذكرناه من ان الشارع مع حصر طريق العامي في التقليد في حال علمه بالمجتهد وجهله لم يكن اسند من اعمال الظن في ذلك الطريق متى لم يكن هناك قدر متيقن للامتثال حكما او موضوعا كما لو دار الامر بين الافضل والمفضول فان الاول هو المتيقن او بين تحصيل العلم بالاجتهاد احدهما دون الاخر اما لو دار الامر حكما بين الافضل والاعدل وبين بقائه على تقليد الافضل الميت وعدوله الى المفضول الحي وان كان الاقرب الى الاصابة للواقع او موضوعا بين شخصين لا قطع له بافضلية احدهما بعينه لزمه العمل بالظن في ذلك وكذا الحال في المتجزي لو دار الامر بين الاجتهاد والتقليد وانسد طريق العلم بذلك لزمه العمل بالظن بما هو طريقه في ذلك دون الظن بالواقع لانه ترجيح لاحد الطريقين من غير مرجح وهكذا المقلد لو انسد عليه سبيل العلم بمعرفة المجتهد لو دار امره بين العمل بالظن بالحكم او في تعيين المجتهد او دار امره بين تقليد المجتهد الميت والحي المظنون اجتهاده لزمه العمل بالظن في ذلك وكذا الحال في نظاير ذلك وكل ذلك مبني على ما ذكرناه دون ما ذكره المحقق المذكور ومن نظاير ذلك انه لو اشتبه الجلد او اللحم المطروح في الطريق مع الظن بتذكيتهما بالمطروح في الطريق مع الظن بتذكيته او الماء المستصحب الطهارة مع الظن بنجاسته بالمستصحب النجاسة مع الظن بطهارته او المال الماخوذ من يد المسلم مع الظن بحرمته بالمغصوب ظاهرا مع الظن بملكيته الى غير ذلك من الامثلة ثم اضطر المكلف الى تناول احد الامرين لزمه ترجيح المظنون اباحته ظاهرا على المظنون اباحته واقعا لو قلنا هناك بلزوم الترجيح وعدم الحكم بالتخيير ومن الغريب ما ذكره في مثال القاضي او لخبر العدل الواحد بالطريق وبالحق الواقعي من ان ملاحظة اعتبار الاول بالنصب والمنع من الثاني بعدم نصبه له مع اتحاد الطريق فانه تحكم صرف وانما المدار في ذلك على عدم ملاحظة الواقع هناك بالكلية وقد تنبه المحقق المذكور لذلك فانه بالكنه ذكر في الفرق بين المقامين ان الشارع جعل مدار قطع الخصومة على الطرق التعبدية بخلاف الطرق المنصوبة للمجتهد فان الظاهر ان مبناها على الكشف الغالبي عن الواقع ووجه تخصيصها من بين ساير الامارات كونها اغلب مطابقة وكون غيرها غير غالب المطابقة بل غالب المخالفة كما ينبئ عنه ما ورد في ذم الاعتماد على العقول في دين الله انه ليس شيء ابعد من دين الله من عقول الرجال وان ما يفسده اكثر مما يصلحه وان الدين يمحق بالقياس ونحو ذلك قال ولا ريب ان المقصد من نصب الطريق اذا كان غلبة الوصول الى الواقع لخصوصية فيها من بين ساير الامارات ثم انسد باب العلم بذلك الطريق المنصوب والتجأ الى اعمال ساير الامارات التي لم يعتبرها الشارع في نفس الحكم لوجود الاوثق منها بالواقع فلا فرق بين اعمال هذه الامارات في تعيين ذلك الطريق وبين اعمالها في نفس الحكم الواقعي ولا لاحراز المصلحة الاولية التي هي احق بالمراعاة من مصلحة نصب الطريق فان غاية ما في نصب الطريق من المصلحة ما به يتدارك المفسدة المترتبة على مخالفة الواقع اللازمة من العمل بذلك الطريق لا ادراك المصلحة الواقعية ولهذا اتفق العقل والنقل على ترجيح الاحتياط على تحصيل الواقع بالطريق المنصوب في غير العبادات مما لا يعتبر فيه نية الوجه اتفاقا بل الحق ذلك فيها ايضا انتهى كلامه سلمه الله تعالى وانت خبير بان دعوى ان الطرق المنصوبة للمجتهد مبنية على غلبة كشفها عن الواقع وان ترجيحها على ساير الامارات مستند الى اغلبيتها في ذلك ممنوعة جدا اذ ليست بينة ولا مبينة كيف وقد ثبت اعتبارها مع الشك في مصادفتها للواقع بل ومع الظن بعدمها في بعض المقامات ايضا ومن جملتها الاصول التعبدية التي لا نظر لها الى الواقع بالكلية الا ترى ان الطرق المقررة لمعرفة الموضوعات والاصول الجارية فيها ليست مبنية على ما ذكر مع ان ادراك مصلحة الواقع كما يتوقف على اصابة الحكم كذا يتوقف على اصابة الموضوع فكيف يفرق بذلك بين الطرق المذكورة والطرق المقررة لقطع الخصومة انما الفرق بينهما ما ذكرناه من ان القاضي هناك غير مكلف بقضائه بحسب الواقع بما كلف به المتخاصمان وانما وجب عليه في الواقع فصل الخصومة بالطرق المقررة بخلاف المقام لثبوت الاحكام الواقعية في حق عامة المكلفين على الوجه الذي قدمنا ودعوى ان القاضي اولا وبالذات مامور باصابة الحق الواقعي المستحق على نحو تعلق الحكم الواقعي بالمكلفين ممنوعة وانما ذلك حكمة في نصب القاضي ولذا يعذر المجتهد عند عدم الاصابة مخطئا ولا يعد القاضي باليمين والاقرار ونحو ذلك مع المخالفة للواقع مخطئا بل هو مصيب لتكليفه الواقعي اذ لم يكلف في الواقع الا بالحكم على حسب ذلك نعم يصلح ذلك نظيرا لما نحن فيه لشباهته في الجملة ثم بقي في المقام ايراد اخر يمكن الاعتراض به على ما قررنا فعلى العلامة طاب ثراه في المقام وقد نبه عليه بنفسه في جملة الايرادات التي تعرض لجوابها هناك بعض التنبيه وهو ان كل ما دل على نصب الطرق المخصوصة لاستنباط الاحكام الفرعية من الاجماع والكتاب والسنة يدل بعينها على نصبها لاستنباط الطرق المجعولة وساير ما اشتبه من الاحكام الاصلية ايضا الجريان الطريقة الاصحاب على استفادة مطلق الاحكام الشرعية اصلية كانت او فرعية من طرق ومدارك مخصوصة مطبقين على نفي حجية ما عداها كما نص عليه قدس سره في قوله انا نعلم ان الشارع قد قرر في حقنا الى معرفة الاحكام اصولا وفروعا ولو بعد انسداد باب العلم وما في مرتبته طرقا مخصوصة وفي قوله انا كما نجد على الاحكام امارات نقطع بعدم اعتبار الشارع لها طرقا الى معرفتها كذا نجد عليها امارات اخر نعلم بان الشارع قد اعتبرها كلا او بعضا ونقطع بان الشارع لم يعتبر بعد الادلة القطعية في حقنا امارة اخرى خارجة عنها ومستند قطعنا في المقامين الاجماع مضافا في بعضها الى مساعدة الايات والاخبار ومنقول ان كان ما ذكر كافيا في اثبات نصب الطريق المخصوص لمعرفة الفروع دل على نصب مثله لمعرفة الطريق المنصوب ايضا لجريان الدليل المذكور فيه بعينه فان كان من جنسه لزم نصب طريقها الى معرفة نفسه ورجع الى توقف الشيء على نفسه فلا بد ان يكون امرا اخر فينتقل الكلام اليه فانه ايضا من الطريق المنصوب فلا بد له من طريق اخر فان كان الاول لزم الدور وان كان امرا ثالثا لزم نقل الكلام اليه ايضا الى ان يدور او يتسلسل فدل ذلك على ان ما ذكر ليس كافيا في اثبات الطريق المخصوص وح فاني له باثبات الطريق المجعول للتعيين تتفرع عليه مما هو مطلوبه جعل ساير مسائل استنباط الاحكام راجعا اليه وبالجملة فلا يعقل القول بنصب الطريق الى كل حكم شرعي فانه لا ينفك عن الدور او التسلسل فلا بد من التزام التفصيل بين الاحكام الشرعية بدعوى ان النص والاجماع المذكورين انما يدلان على نصب الطرق المخصوصة لمعرفة الفروع والقدر الممكن من مباحث الاصول وما ذكر داخل في الممتنع فلا بد من الرجوع فيه الى الطرق العقلية من العلم حال امكانه والظن عند تعذره ما لم تعاذه

بين الاعلم والتقى

[illegible]

التي لا يتوقف

التي لا يوقف لها على جعل الجاعل و بهذا يضعف دعوى القطع بان الشارع قد قرر الى مطلق الاحكام طرقا مخصوصة فانه ان اسنده الى الاجماع على حصر الحجة
في امارات معينة والمنع من غيرها مع اندراج في كل حكم شرعي مع امتناع جعل الطريق له كما عرفت على ان الاجماع انما انعقد على القدر المشترك بين الطرق المجعولة
والعقلية فكيف يدل على خصوص المجعولة وقد استراح المحقق المصنف طاب ثراه في تعميم الطرق المعلومة على الاجمال للاقسام الثلثة لاشتراكها في كونها شرعية
معتبرة في الشريعة ولا يمنع التعميم المذكور في لزوم الانتقال في تعيينها عن العلم عند تعذره الى الظن به كما مر توضيح القول فيه فان قلت ان الواقع لا
يتقيد بالطرق العقلية والعادية فاذا دار الامر في الطريق المعلوم على الاجمال بين الوجوه الثلثة لم يكن فيه دلالة على تقييد الواقع بمؤدى الطريق في حكم
المكلف كما هو المقصود من الدليل قلت ان الواقع من حيث ثبوته في نفس الامر وان لم يتوقف على مساعدة الدليل عليه الا ان تنجزه وفعليته موقوف على ذلك
فليس المكلف به بالفعل الا العمل بمؤدى الطرق الشرعية كاشفة ما كانت هو الذي يحكم العقل بلزوم التعرض لامتثاله دون الحكم الثاني فيلزم الانتقال
من العلم به الى الظن به وقد تقدم الكلام في ذلك فان قلت انه ايضا لا يتنجز الا مع مساعدة الدليل عليه قلت نعم ولكن الطريق الى ذلك منحصر في الطرق
العقلي والعادي اذ لو كان شرعيا ايضا دخل في العنوان الاول وهو الاحكام والطرق المجعولة فطريقها خارج عنها فينبغي الرجوع في ذلك الى مقتضى العقل
والعادة وهو ما ذكر بخلاف الاول نعم لو فرضنا القطع بعدم تصرف الشارع في طرق المعرفة بالاحكام تم الرجوع الى الظن بالواقع على حسب ما ذكر كما يدعيه
القائل بالظن بالواقع على حسب ما ذكر كما يدعيه القائل بالظن المطلق لكن انى له باثبات ذلك بل تصرفه فيها معلوم من منعه عن امارات مخصوصة وامره
باخرى لا يفرق العقل بينهما بل الانصاف ان نصب الطريق في الجملة معلوم من الادلة كما مر التنبيه عليه على ان ما اختاره المصنف طاب ثراه من لزوم
العمل بكل ما يترجح في نظر المجتهد بعد استفراغ وسعه وبذل الجهد في تعيين بنائه على احد الوجوه الممكنة على حسب ما هو عليه من خصوصيات
الاحوال الطريق واضح لا يتطرق اليه الشبهات المتصورة في المقام واما عمي قدس الله نفسه فقد قال في فصوله في الجواب عن الايراد المتقدم بالفرق
بين مباحث الفروع ومباحث الاصول وذلك انه قد ذكر ان للطريق ثلث مراتب لا يعول على اللاحقة منها الا بعد تعذر السابقة العلم بالواقع وبالطريق
المنصوب على الاطلاق ثم العلم بالطريق المنصوب عند تعذر الاولين ثم الظن الذي لا دليل على عدم حجيته ثم الاقرب اليه فالاقرب ثم قال ان الطريق الغير القطعي
من الفروع اما في المرتبة الاولى كالكتاب والسنة القطعية الصدور في وجه او في المرتبة الثانية كالاصول الظاهرية والسنة الغير القطعية اذ لا يقوم من
الاخبار مقام العلم الا خبر من علم عدالته شرعا واكثر رجال الاخبار ليسوا كذلك فيكون في المرتبة الثانية لعلمنا بنصب الشارع لها طريقا بعد تعذر العلم وما في
مرتبته او بعلمه اذ ينصرح الاحتمال ان يكون تلك الاخبار من جملتها بل التحقيق ان حجية الكتاب والسنة القطعية الصدور ايضا بالنسبة الى امثالنا انما
في المرتبة الثانية لعلمنا اجمالا بان كثيرا من ظواهر الخطابات الشرعية قد اريد بها خلافها اما بطريق التجوز او التخصيص او التقييد ولا سبيل لنا غالبا
الى تحصيل العلم بالمراد مما نعمل به منها عن ذلك الا بالطرق الظنية ولولا ذلك لما جاز لنا تقييد شيء منها ولا تخصيصه ولا تاويله بشيء من اخبار الاحاد التي
حجيتها عندنا في المرتبة الثانية اذ مع امكان العلم وما في مرتبته لا سبيل الى التمسك بما يبتني حجيته على انتفاء الامرين واما المباحث الغير القطعية وما في حكمها
من الاصول فهي في حقنا في المرتبة الثالثة اذ ليس لنا الى معرفتها طريق تفصيلي يعلم من الشرع جواز الرجوع اليه ولو بعد انسداد باب العلم واما علمنا بنصب
الطرق اليها اجمالا فلا يصيرها في المرتبة الاولى او الثانية لانا ننقل الكلام الى ذلك الطريق فيكون حجيته ايضا في مرتبة مدلوله وهكذا لامتناع الترجيح من
غير مرجح فيمتنع اثبات حجية شيء من تلك الطرق بل طريقها الفروع وطريق طريقها وان تعددت الاضافات في مرتبة واحدة هي المرتبة الثالثة كما عرفت لعدم
طريق سمعي يساعد على معرفة تفاصيلها فيمتنع اثبات حجية بعضها بما يمتنع حجية الاخر به من غير فرق وهو الظن الذي لا دليل على عدم جواز التمسك به ثم ما يقرب
اليه كما هو قضية حكم العقل في هذه المرتبة فاذا ظننا ان خبر الواحد حجة في الفروع مثلا بما لا دليل على عدم حجيتها ثبت به حجية الطريق فثبت به حجية خبر الواحد
وبالجملة فالعمل بالطريق سواء كان طريقا الى حكم فرعي او اصولي مع عدم قيام قاطع سمعي على تعيينه لا يتم الا بارجاعه الى المرتبة الثالثة اذ بدونه يلزم اما الحكم
من غير دليل او الدور او التسلسل او توقف الشيء على نفسه فساد اللازم باقسامه بين جلي ولو ارجع بعض الطرق اليها خاصة لزم الترجيح من غير مرجح وهو
ايضا بين الفساد فاتضح الفرق بين من يتمكن من تحصيل العلم بتفاصيل الادلة من غير ان يستند الى قاعدة الانسداد كما يظهر من جماعة من اصحابنا وبين من
لا يتمكن منه الا بالاستناد اليه كما هو الثابت في حقنا وان التكليف في مطلق الاحكام الغير القطعية حتى الاصولية منها بالعمل بالمدارك المنصوبة من حيث التعبد
انما يتم في حق الاول دون الاخير انتهى وانت خبير بانه قدس الله نفسه وان دقق في هذا المقال الا انه لم يات بما يقطع به مادة الاشكال ولم يثبت به ما قصده
من التفرقة بين الظن المتعلق بمباحث الفروع والاصول وذلك لان الدليل الذي قام على حصر الحجة من الظنون المطلقة فيما يتعلق بالمباحث الغير القطعية من الاصول
يجري بعينه في طرق اثباتها ايضا فنقول كما نقطع بان الشارع قد قرر لنا الى معرفة الاحكام الشرعية طرقا مخصوصة وكلفنا بالعمل بمقتضاها كذا نقطع بان الشارع
قد جعل الى معرفة تلك الطرق طرقا مخصوصة اخرى امرنا بسلوكها ونهانا عن غيرها فانا كما نجد على الطرق الشرعية امارات نقطع باعتبارها في الشرع كلا
او بعضا كذا نجد عليها امارات نقطع بعدم اعتبارها والمستند الاجماع مع مساعدة الكتاب والسنة على بعضها فحاصل القطعين القطع بانا مكلفون
تكليفا فعليا بالعمل بمؤدى طرق مخصوصة في استنباط طرق الاحكام الشرعية فكما يتقيد الواقع بالطرق كذا يتقيد تلك الطرق بطرقها المقررة وذلك لانا كما نشاهد
افتقار الفقهاء في استنباط الاحكام على الطرق المخصوصة كذا نشاهد افتقار الاصوليين من اصحابنا في اثبات الطرق الشرعية على امور مخصوصة فاذا دل ذلك على تقييد
الواقع هناك كذا هنا وذلك لان نصب الطريق ايضا من الاحكام الشرعية كساير الاحكام وطريق استنباطها عند الاصحاب واحد فكيف يفرق بما ذكر بينهما
فحصل من ذلك على ما ذكره حجية الظن بطريق اثبات الطرق المنصوبة للاحكام الشرعية فكيف يعول على الطريق المشكوك فيه او الموهوم هناك وان فرضنا الطريق
اقوى من الظن بعدم اعتباره ولا يعول على مثله في اثبات ساير الاحكام مع انه اولى بذلك هل هو الا تفصيل في طريق اثبات الاحكام بلا فارق بل ترجيح للمرجوح
على الراجح فان صار الى ذلك نقلنا الكلام الى الطريق ذلك فربما ادى ذلك الى التسلسل وهذا الاشكال بعد بحاله لم يندفع بما قرره قدس سره بل هما

ذكره في وجه النظر فيه من غرائب الاوهام كما يظهر على المتامل في هذا الكلام وهو من الوجوه الموهنة للطريق المذكور واما القضوا في هذا الباب ما افاده الوالد
المآب ثراه فانه سالم عن الايراد المذكور وغيره مما اورد في هذا الباب على ما ذكره قدس سره في مسئلة المرتبة الثانية وفي باب تعذر العلم بتفاصيل الادلة
مزوجع الصوا واما التحقيق فيها ايضا ما افاده الوالد العلامة اعلى الله مقامه في الوجه الثامن كما سيجي تفصيل القول فيه في الجواب عن الشبهات التي اشار اليها
هنا انه نعم لم ان تعميم المسئلة لمطلق المباحث لغير القطعية وما في حكمها من الاصول المبنى عليها على ما ينبغي كما لا يخفى ثم ان التجاوز عن الظن الى الاقرب اليه
فالاقرب لا يتجه من نظر اذ التنزل عن الظن انما يكون الى الشك او الوهم او الى ماله شانية الافادة مع حصول المانع عنها والعمل بها مبنى على لزوم الامتثال
الاحتمالي بعد تعذر الظني وفيه تامل وقال طاب ثراه الثالث ان قضية بقاء التكليف وانسداد سبيل العلم به مع كون قضية العقل ولا تحصيل العلم به هو التنزل
الى الظن قطعا على سبيل القضية المهملة وح فان قام دليل قاطع على حجية بعض الظنون مما فيه الكفاية في استعلام الاحكام انصرفت اليه تلك القضية المهملة
من غير اشكال فلا يفيد حجية ما زاد عليه ولو تساوت الظنون من كل وجه فضو ذلك حجية الجميع نظرا الى انتفاء الترجيح في نظر العقل مع عدم امكان دفع البد من الجميع
ولا العمل بالبعض دون البعض لبطلان الترجيح بلا مرجح فيجب الاخذ بالكل حسب ما يبنيه القائل بحجية مطلق الظن واما اذا قام الدليل الظني على حجية بعض الظنون
مما فيه الكفاية دون البعض فاللازم البناء على ترجيح ذلك البعض اذ لا يصح القول بانتفاء المرجح بين الظنون بالحجية في بعض تلك الظنون دون البعض وتوضيح
المقام ان الدليل الظني القائم على بعض الظنون اما ان يكون مثبتا لحجية عدة منها كافية في استنباط الاحكام من غير ان يقوم هناك دليل ظني على نفي الحجية عن
غيرها ما عداها او اثباتها واما ان يكون نافيا لحجية عدة منها من غير ان يكون مثبتا لحجية ما عداها او لا نافيا لحجيتها واما ان يكون مثبتا لحجية البعض على الوجه المذكور ونافيا
لحجية عدة اخرى مع خلو الباقي عن الامرين ويجب في حكم العقل الاخذ بمقتضى الظن في الجميع في مقام الترجيح وان اختلف الحال فيها بالقوة والضعف غير انه في القسم
الثاني لا بد من الحكم بحجية غير ما قضى الظن بعدم حجيته نظرا الى انتفاء المرجح بينها اقول حاصل الوجه المذكور ان الظنون التي لا علم بحجيتها ولا بالمنع عنها تنقسم
الى مظنون الاعتبار ومشكوك الاعتبار وموهوم الاعتبار ولا شك في رجحان الاول على الثاني والثاني على الثالث فلا ينتقل الى المرتبة اللاحقة الا بعد
تعذر السابقة بل قد يقال ان الظن بالنظر الى الواقع يدور بين النصب والمنع والاهمال لما عرفت من ان الحكم لا يستلزم جعل الطريق انما يستلزم وجود الطريق
المرضي فيمكن اهمال الامر في امر الطريق المرضي فيمكن اهمال الامر في الطريق والاكتفاء بحكم العقل والعادة وان استلزم التقرير بحيث لو سئل عن ذلك لنص عليه
الا انه غير الطريق المجعول وح فالاحتمالات المتصورة في المقام المترتبة بعضها على بعض كثيرة اقويها الظن بالنصب مع القطع بعدم المنع ثم الظن بالنصب مع
احتمال المنع ايضا ثم الشك فيه مع احتمال المنع بالاحتمال المرجوح ثم بالاحتمال المساوي ثم احتمال النصب مرجوحا مع القطع بعدم المنع ثم احتماله كذلك مع احتمال المنع
ثم الشك في النصب مع القطع بعدم المنع
كذلك ثم مع احتمال المنع متساويا ثم مع الظن بالمنع ثم القطع بعدم النصب والمنع معا ثم القطع بعدم النصب مع احتمال المنع مرجوحا ثم متساويا ثم راجحا وهو اضعفها
هذه وجوه يترتب بعضها على بعض ولا ينتقل في حكم العقل الى اللاحقة الا بعد تعذر السابقة او عدم الاكتفاء بها على تامل في الترتيب بالنسبة الى بعض تلك
الوجوه ومع ذلك فكيف يقال بحجية الجميع مع امكان الترجيح بين الوجوه المتصورة واندفاع الضرورة بالاخذ بالراجح منها ثم ان الراجح قد يتعين على وجه التفصيل
وقد يتردد بين طريقين او طرق معينة وعلى هذا فانما يحكم بحجية الطرق التي يتردد الراجح بينها دون ما عداها وقد يورد على ذلك وجوه الاول ان الذي
يظهر من بعضهم القول بحجية الظن المطلق في كل مسئلة بانفرادها مع قطع النظر عن غيرها من المسائل حيث يبطل الاصلين البراءة والاحتياط فيها مع قطع النظر
عن لزوم الخروج من الدين والوقوع في الحرج معها فمع بقاء التكليف بالحكم الثابت فيها مع تعذر العلم به يقتضي العمل بالظن مطلوب فلا شك ان الظن
الحاصل في تلك المسئلة واحد لا يتعدد حتى يتصور الرجوع الى المرجحات المذكورة نعم يتصور المعارضة بين مقتضى الظن بالواقع والظن بالطريق فلا
من الترجيح وذلك امر لا محيص عنه على القول المذكور والجواب ان الوجه المذكور انما يتم على طريقة المحقق المضطاب ثراه حيث يقطع في المسئلة او
بلزوم البناء على وجه معين ولا افتاء على حسبه فاذا تعذر الطريق العلمي في ذلك تعين الرجوع الى الطريق المظنون على حسب ما مر بيانه واما القول بالظن
المطلق فلا يكاد يتم على الوجه المذكور لامتناع خروج المسئلة عن مجرى هذه الاصول العملية والقواعد المعتبرة لوضوح ان مجرد العلم بان لها حكما في نفس
الامر لا يمنع من اجراء الاصل العملي المدلول عليه بالعقل والنقل والا لامتنع جريانه في عامة المسائل وهو واضح الفساد والحاصل ان شيئا من الوجوه التي ذكرها
في ابطال الرجوع الى الاصول العملية لا يجري على التقرير المذكور فلا وجه للرجوع الى الظن بعد وجود الاصل العملي في تلك المسئلة وانما يرجع اليه عند انسداد
باب العلم بمعظم الاحكام واستلزام الاقتصار على القدر المعلوم للخروج من الدين والاحتياط للحرج الشديد فيتنزل الى الاقرب فالاقرب الارجح من الظنون فالا
دون مطلق الظن كما زعموه نعم يمكن تصوير المسئلة في صورة دوران الامر بين المحذورين فيمكن ان نقول بالرجوع الى الظن هناك ان لم نقل بالتخيير لكنه
نادر في المسائل ينبغي ويجاع الامر فيه ايضا الى الطريقة المتقدمة من الاخذ بارجح الوجهين المذكورين في نظر المجتهد الثاني ان الترجيح بالوجوه المذكورة
يتوقف على القول بكون العقل بعد ملاحظة دليل الانسداد كاشفا عن نصب الشارع للظن طريقا الى الاحكام فيكون الحكم المذكور ثابتا على وجه الاهمال
والاجمال اذ لا سبيل للعقل الى تعيين المنصوب من الظنون ح الا بعد ضم مقدمة اخرى من بطلان الترجيح بلا مرجح وغيره لكن الوجه المذكور فاسد من
وجوه منها انه لا سبيل للعقل الى القطع بنصب الشارع للطريق في شئ من الاحوال بل ربما عرفت غير مرة من ان جعل الحكم لا يستلزم نصب
الطريق والا لزم التسلسل انما يستلزم وجود الطريق والرضا به فيقطع العقل على العمل به ولو اتفقا على التخالف غيره وهو اعم من الطريق المجعول لما
عرفت من ان الطرق المعتبرة تعم الشرعية والعقلية والعادية الا ترى ان الموالي في احكامهم المجعولة لهم من دأبهم الاعتماد عليهم في ذلك فكذا الحال في
كل مطاع ومطيع ومنها انه لو فرضنا العلم بنصب الطريق فلا سبيل للعقل الى ادراك كون ذلك الطريق هنا مطلقا لامكان كون المجعول من طرقها
امرا غير الظن من غير اعتبار افادته للظن اصلا كما وقع مثله في الموضوعات كثيرا من غير ملاحظة اعتبار الظن ولو في الجملة ومنها انه لو فرضنا العلم بنصب الظن
طريقا في الجملة فمن اين يعلم كون المنصوب بعض الظنون المفروضة لامكان وجود المصلحة في المرجوح منها دون الراجح او وجود المفسدة في الراجح

دون المرجوح

دون المرجوح او قلة الاصابة في المرجوح دون الراجح عند علام الغيوب فيكون احد الوجوه المذكورة اذن باعثا على ترجيح المرجوح في نظرنا كما وقع مثله في
موارد كثيرة سيما في طرق الموضوعات فالمقصود من بطلان الترجيح بلا مرجح عدم جواز الترجيح مع عدم العلم بالمرجح لا عدم وجود المرجح في الواقع ومن
المعلوم ان ذلك لا يقتضي تعيين المنصوب في الواقع انما يقتضي حكم العقل به في الظاهر فكيف يثبت بذلك الجعل الشرعي اللهم الا ان يدعى الاجماع
في ذلك فيخرج بذلك عن الدليل العقلي واذا بطل الوجه المذكور تعين القول بان الحاصل من المقدمات المذكورة حكم العقل بقبح الاكتفاء بما دون
الامتثال الظني وقبح المؤاخذة على العمل بالظن والمطالبة باكثر منه فيجري الظن في حال الانسداد مجرى العلم في حال الانفتاح في عدم كونه من مجعولات الشارع
وكما ان وجوب الاطاعة وحرمة المعصية من الاحكام العقلية بعد صدور الاوامر والنواهي من الشارع وليس تكليف مستقل يستتبع ثوابا وعقابا
آخر مع كونها اخص من الموافقة والمخالفة الواقعية من وجه فكذا الحال في كيفية الاطاعة والمعصية والملازمة بين حكمي العقل والشرع بمعنى ترتبهما والتفرع
مسلمة وبمعنى الجعل موقوفة على قابلية المورد للجعل وفي حكم العقل باعتبار الظن حال الانسداد مبني على الاكتفاء بالانكشاف الظني ونسبته الى
جميع الظنون باعتبار اسبابها نسبة واحدة في حصول الاطاعة الظنية فلا يعقل التفرقة بينها في ذلك بالنظر الى حكم العقل نعم يمكن الترجيح باعتبار
قوة الظن وضعفه فان نسبة الظن الاقوى الى الاضعف كنسبة العلم الى الظن الا ان الترجيح بذلك يتوقف على تعيين القوة المعتبرة وهي مما لا تدخل
تحت ضابط معين يناط به الحجية دون غيره نعم يتصور ذلك على وجهين احدهما بلوغ الظن حد الاطمئنان وسكون النفس الذي قد يعبر عنه في العرف
بالعلم العادي فان له ضابطا يمكن اناطة الحجية به لكن ذلك موقوف على حصول الاكتفاء به في الخروج عن عهدة التكاليف الشرعية فان تم ذلك كانت
الحجية منوطة بالوصف المذكور لا اعم الحكم لجميع الظنون والآخر تقوي الظن بالواقع بالظن بالحجية كما هو المقصود من الترجيح في المقام وذلك مما يصلح
للظنون المتساوية في القوة والضعف وذلك مجرد فرض لا تحقق له لوضوح اختلاف الظنون بحسب القوة فربما يكون مشكوك الاعتبار ظنا قويا
يعادل في القوة مجموع الظنين المفروضين بادراك الواقع وبدله او يزيد عليه فيرجع الترجيح بذلك ايضا الى تعيين القوة المعتبرة التي لا ترجع الى ضابط معلوم
والجواب ان الحاصل من المقدمات المذكورة وان كان حكم العقل بالاكتفاء بالظن دون كشفه عن الطريق المنصوب الا ان الحكم بذلك ليس منوطا بمجرد
الانكشاف الظني حتى يتساوى نسبة الظنون بحسب اسبابها اليه وانما المناط في ذلك دفع الضرورة الملجئة الى العمل بالظن مع ما تحقق فيه من اصالة
الحرمة ومن المعلوم ان الحكم المستند الى الضرورة يتقدر بقدرها فاذا اندفعت بالاقتصار على مظنون الاعتبار لم يجر في حكم العقل العمل بغيرها قطعا فكل
مرتبة سابقة من المراتب المذكورة قد يتيقن بالنسبة الى ما بعدها وان امكن التأمل في بعضها وذلك ان العمل بما بعدها يستلزم في حكم العقل
العمل على ما قبلها من المراتب ولا عكس فاللازم في حكم العقل الاقتصار على القدر المتيقن في دفع الضرورة فلا يجوز التعدي عنه الى غيرها ودعوى ان ما
عدا مظنون الاعتبار قد يعادل في القوة مجموع الظنين المتعلقين بالواقع وبدله فلا يكون احدهما متيقنا بالنسبة الى الآخر فيلزم اشتراكهما في الحجية
نظرا الى عدم الترجيح بينهما في نظر العقل ويتعدى اذن الى سائر الظنون لما ذكرنا من ان القوة لا ترجع الى ضابط معين مدفوعة اولا بما تقدم من ثبوت الترجيح
بذلك مع قطع النظر عن تقوي احد الظنين بالآخر ويمنع لزوم التعدي عنهما الى سائر الظنون لامكان جعله معيارا للقوة المقصودة وان اختلف الظنان
ايضا في القوة والضعف لامكان اناطة الحكم اذن بوصف الاطمئنان وثالثا ان الطريق المظنون ح انما يعتبر حيث يكون ظنا بالواقع والمدعى حجية
الظن بالطريق سواء كان من قبيل الظن بالواقع او من غيره فلا يدل على المدعى والجواب ان المقصود من ذلك دفع القول بالظن المطلق لاثبات حجية مطلق
الظن بالطريق على ان الظن بالطريق وان يستلزم الظن بادراك الواقع او بدله المقرر في حكم الشارع ولا فرق بينهما في حكم نظر العقل فما لا يفيد الظن
بالواقع مما يظن حجيته راجح مما يفيد الظن بالواقع مما لا يظن حجيته اذ لا مناط للترجيح بتقوي احد الظنين بالآخر بملاحظة ان الاول يستلزم الظن بادراك
بدل الواقع او سقوطه والثاني انه لا يقتضي ظنا بادراك بدل الطريق او سقوط التكليف به فلا نعقل على ان الواجب في حكم العقل امتثال الاحكام الفعلية
دون الواقعية الشانية فينتقل من العلم بها الى الظن وهو انما يحصل من الظن بالطريق دون الواقع منها الرابع انه لا امارة تفيد الظن بحجية امارة خاصة
على الاطلاق فان اكثر ما اقيم على حجية الادلة من الامارات الظنية المبحوث عنها الخبر الصحيح ومعلوم عند المنصف ان شيئا مما ذكروه لحجيتها لا يوجب الظن
بها على الاطلاق كذا قيل وهو كما ترى الخامس انه لا دليل على اعتبار مطلق الظن في مسئلة تعيين هذا الظن المجمل وسيأتي في كلام المصنف قدس
سره فان قلت ان اقيم الدليل على حجية الظن مط فقد ثبت ما يدعيه الخصم وان لم يقم عليه دليل فلا وجه للحكم بمقتضى الدليل الظني من البناء على الحجية او
نفيها فانه رجوع الى الظن واشكال عليه ان كان في مقام الترجيح والاشكال عليه مما لا وجه له قبل قيام القاطع عليه بل نقول ان لم يكن الدليل الظني قائما
في المقام من الظنون المخصوصة لم يعقل الاتكال عليه من المستدل اذ المختار عنده عدم حجيته وان وجوده كعدمه وان كان من الظنون المخصوصة كان الاتكال عليه
في المقام اثبات حجية تلك الظنون بالادلة الظنية القائمة عليها لكون الاتكال في الحكم بحجيتها على مجرد الظن بل المثبت لحجيتها هو الدليل العقلي المذكور
قلت الحاصل من تلك الادلة الظنية هو ترجيح بعض تلك الظنون على البعض فيمنع ذلك من ارجاع القضية المهملة الى الكلية بل يقتصر في مفاد المهملة المذكورة
على تلك الجهة فالظن المفروض انما يبعث على صرف مفاد الدليل المذكور الى ذلك وعدم صرفه الى سائر الظنون نظرا الى حصول القوة بالنسبة اليها
لانضمام الظن بحجيتها الى الظن الحاصل منها بالواقع بخلاف غيرها حيث لا ظن بحجيتها في نفسها فاذا قطع العقل بحجية الظن بالقضية المهملة ثم وجد الحجية متيقنة
بالنسبة بالنظر الى الجميع فلا محالة يحكم بحجية الكل حسبما مر واما ان وجدها مختلفة وكان جملة منها اقرب الى الحجية من الباقي نظرا الى الظن بحجيتها مثلا دون
الباقي فلا محالة يقدم المظنون على المشكوك والموهوم والمشكوك على الموهوم في مقام الحيرة والجهالة فليس الدليل الظني المفروض مثبتا لحجية تلك
الظنون حتى يكون ذلك اتكالا على الظن في ثبوت مظنونه وانما هو قاض بقوة جانب الحجية في تلك الظنون حتى يكون ذلك اتكالا على الظن في ثبوت
مظنونه وانما هو قاض بقوة جانب الحجية في تلك الظنون فينصرف اليه ما قضى به الدليل المذكور من حجية الظن في الجملة فان قلت ان صرف مفاد الدليل

المذكور الى ذلك ان كان على سبيل اليقين تم ما ذكره ان كان ذلك ايضا على سبيل الظن كان ذلك ايضا اتكالا على الظن فانّ النتيجة تتبع اخسّ المقدمات و
الظن انه من قبيل الثاني لتقوّم الظن بقيام احتمال الخلاف فاذا فرض تحقق ذلك الاحتمال كان الظن المذكور كعدمه فيتساوى الظنون المفروضة بحسب الواقع
لا يتحقق ترجيح بينها حتى ينصرف الدليل المذكور الى الراجح منها والحاصل انه لا قطع ح بصرف الدليل المذكور الى خصوص تلك الظنون من جهة رجحها
على غيرها لاحتمال مخالفة الظن المفروض للواقع ومساواتها لغيرها من الظنون بحسب الواقع بل احتمال عدم حجيتها بخصوصها فلا قطع بحجيتها بالخصوص بوجه من
الوجوه حتى يكون الاتكال هنا على اليقين وغاية الامر حصول الظن بذلك فالمحذور على حاله قلت الاتكال في حجية تلك الظنون ليس على الظن الدالّ
على حجيتها بحسب الواقع ولا على الظن بترجيح تلك الظنون على غيرها بعد اثبات حجية الظن في الجملة بل التعويل فيها على القطع بترجيح تلك الظنون على غيرها
عنده ودوران الحجية بينها وبين غيرها وتوضيح ذلك ان قضية الدليل القاطع المذكور هو حجية الظن على سبيل الاهمال فيدور الامر بين القول بحجية الجميع
والبعض ثم الامر في البعض يدور بين البعض الظنون وغيره والتفصيل ان قضية حكم العقل في الدوران هنا بين حجية الكل والبعض هو الاقتصار على البعض
اخذا بالمتيقن ولذا قال علماء الميزان ان القضية المهملة في قوة الجزئية واعترف الجماعة بانه لو قام الدليل القاطع على حجية ظنون خاصة كافية للاستنباط
لم يصح التعدي عنها في الحجية الى غيرها من الظنون وانه لا يثبت بالقضية المهملة المذكورة ما يزيد عليها ولو لم يتعين البعض الخاص حجة في المقام ودارت
الحجية بين سائر الابعاض من غير تفاوت بينها في نظر العقل لزم الحكم بحجية الكل لبطلان ترجيح البعض من غير مرجح الى اخر ما مر واما لو كانت حجية البعض مما فيه
الكفاية مظنونة بخصوصه بخلاف الباقي كان ذلك اقرب الى الحجية من غيره مما لم يقم على حجيته دليل فيتعين عند العقل الاخذ به دون غيره فان الرجحان
ح ظني وجداني والترجيح من جهته ليس ترجيحا بمرجح ظني بل قطعي وان كان ظنا بحجية تلك الظنون فانّ كون المرجح ظنا لا يقتضي كون الترجيح ظنيا وهو ظ
والحاصل ان العقل بعد حكمه بحجية الظن في الجملة ودوران الامر عنده بين القول بحجية خصوص ما قام الدليل الظني على حجيته من الظنون والبناء على حجية ذلك
وغيره مما لم يقم دليل على حجيته من سائر الظنون لا يحكم الا بحجية الاول لترجيحه على غيره في نظر العقل قطعا فلا يحكم بحجية الجميع من غير قيام دليل على العموم
قوله يتوقف على ان مقدمات الانسداد اما ان يجعل كاشفة عن كون الظن في الجملة حجة علينا بحكم الشارع كما يشعر به قوله كان بعض الظنون اقرب الى
الحجية من الباقي واما ان يجعل منشأ الحكم العقل بتعيين اطاعته سبحانه حين الانسداد على وجه الظن كما يشعر به قوله نظرا الى حصول القوة لتلك الجملة
لانضمام الظن بحجيتها الى الظن بالواقع فعلى الاول اذا كان الظن المذكور مرددا بين الكل والبعض فيقتصر على البعض كما ذكره لانه المتيقن واما اذا تردد ذلك
البعض بين الابعاض فالمعيّن لاحد المحتملين او المحتملات لا يكون الا ما يقطع بحجيته كما انه اذا احتمل في الواقعة الوجوب والحرمة لا يمكن ترجيح احدهما بمجرد الظن
به الا بعد اثبات حجية ذلك الظن بل التحقيق ان المرجح لاحد الدليلين عند التعارض كالمعيّن لاحد الاحتمالين يتوقف على القطع باعتباره عقلا او نقلا
والا فاصالة عدم اعتبار الظن لا فرق في جريانها بين جعله دليلا او جعله مرجحا هذا مع ان الظن المفروض بما قام على حجية بعض الظنون ظن بالواقع من حيث
الخصوص لا على التعيين الثابت حجيته بدليل الانسداد فتأمل واما على الثاني فالعقل انما يحكم بوجوب الاطاعة على الوجه الاقرب الى الواقع فاذا فرضنا ان
مشكوك الاعتبار يحصل منه ظن بالواقع اقوى مما يحصل منه ظن بالواقع اقوى مما يحصل من الظن المظنون الاعتبار كان الاول اولى بالحجية في نظر العقل
ولذا قال صاحب المعالم ره ان العقل قاض بان الظن اذا كان له جهات متعددة يتفاوت بالقوة والضعف فالعدول عن القوي منها الى الضعيف
قبيح انتهى نعم لو كان قيام الظن على حجية بعضها دون بعض مما يوجب قوتها في نظر العقل لانها جامعة لادراك الواقع او بدله على سبيل الظن بخلافه تم
الترجيح به الى ما ذكرنا سابقا وذكرنا ما فيه وحاصل الكلام يرجع الى ان الظن بالاعتبار انما يكون صارفا للقضية الى ما قام عليه من الظنون اذا حصل القطع
بحجيته في تعيين الاحتمالات او صار موجبا لكون الاطاعة بمقتضاها اتم لجمعها بين الظن بالواقع والظن بالظن بالبدل والاول موقوف على حجية مطلق
الظن والثاني لا اطراد له لانه قد يعارضها قوة المشكوك الاعتبار انتهى وفيه اولا ان الاحتمال الاول وهو كشف العقل عن الجعل الشرعي مما لا اشارة
اليه في كلام المصنف طاب ثراه وليس في قوله كان بعض الظنون اقرب الى الحجية من الباقي اشعار بذلك لامتناع ضده كون العقل كاشفا عن الطريق المرضي
عند الشارع بالنسبة الى حال المكلف على حسب ما هو عليه من غير فرق في نظر العقل بين الطريق الشرعي والعقلي والعادي لاشتراكها فيما هو المقصود من تحصيل
البراءة وثانيا ان الحال في ذلك على تقدير الحكومة بل وعلى تقدير تسليم الطريق المجعول ايضا يرجع الى دوران الحجية بين الكل والبعض لان نصب الظن المشكوك
اعتباره من حيث هو كذلك يستلزم نصب المظنون ولا عكس وانما اعتبرنا في ذلك قيد الحيثية لامكان نصب المشكوك من حيث نفسه دون المظنون لكن
ذلك لا يجدي في مقام عمل المكلف في تلك الحال اذ ليس الحاصل عنده ح الا المشكوك والمظنون من حيث هما كذلك فلا يمكن نصب الاول للمكلف على الحال
التي هو عليها دون الثاني مع امكان العكس فتأمل وثالثا انه لو سلم دوران الحجية بين المتباينين فيمكن اجراء الدليل في تعيين الحجية منها نظرا الى بقاء التكليف
بمؤداه وانسداد باب العلم اليه فبعد ابطال الاصلين البراءة والاحتياط يتعين الرجوع في ذلك الى الظن فيكون المرجح اذن من المعلوم دون المظنون وقد تقدم
نظيره لك بما فيه من الايراد والجواب ورابعا ان ما ذكره من ان المرجح لاحد الدليلين يتوقف على الاخر على القطع باعتباره ان اريد توقفه على العلم بحجيته في
نفسه فممنوع وان اريد العلم باعتباره في مقام الترجيح فهو حاصل بالظن لحصول الرجحان الذي هو المناط في تقديم احد الدليلين بذلك على ما تقرر في
محله لكن المقام ليس من باب تعارض الدليلين بل من باب دوران الحجية بين الاحتمالين بل ليس من باب التعارض اصلا انما هو من باب الاقتصار في
مقام الضرورة على اقل ما تندفع به بل من باب دوران الحجية بين الكل والبعض المعين بما يخصه من المرجح الظني او الاحتمالي وخامسا ان ما ذكره من توقف المرجح
على القطع باعتبار المرجح يمكن تسليمه في المقام بدعوى كون الظن القائم على حجية بعض الظنون من المتيقن اعتباره بعد الانسداد كما اذا قام فرد متيقن
اعتباره من الاخبار الصحيحة على حجية بعض ما دونه فيكون متيقن الاعتبار دون غيره ويلحق به ح ما كان متيقنا بالاضافة اليه وسادسا ان ما ذكره
من حكم العقل بوجوب الاطاعة على الوجه الاقرب الى الواقع ممنوع كما مر بيانه في المقدمة الرابعة انما يحكم العقل بذلك على الوجه الاقرب الى البراءة وذلك

انّا نعلم

ان العلم بالاشتغال يقتضي تحصيل اليقين بالبراءة مع امكانه ثم الظن بها مع تعذره وان رجع الى اليقين ايضا بعد ملاحظة حكم العقل به ولا شك ان مشكوك
الاعتبار وان افاد الظن الاقوى بالواقع لكن البراءة معه مشكوكة فلا يحكم العقل به في مقابلة مظنون الاعتبار الا مع تعذره او عدم حصول الاكتفاء به
وكلام صاحب المعالم يشعر بتقديم الاقوى عند المعارضة ويدل على منع ترك الاقوى لاخبار الاضعف من حيث هما كذلك وهما خارجان عن محل الكلام في
ما بيناه ان قوة الظن المشكوك مما لا يناط به الحجية لما عرفت من عدم رجوعها الى ضابط معين بخلاف انضمام الظن بالاعتبار الى الظن بالواقع فان لم يعلم
معلوما لا مانع من ان اناطة الحجية به فقوة المشكوك لا تصلح للمعارضة لذلك والحاصل ان ما ذكر من توقف صرف القضية الى المظنون على حجية الظن
في ذلك او قوته وان كان مما يمكن التزامه في المقام بكلا وجهيه لكن المختار في هذا الباب ما مر غير مرة من لزوم الانتقال عن القطع بالبراءة الى الظن
بها الحاصل من احد الاسباب التي يظن باعتبارها شرعا في حق المكلف على حسب ما هو عليه الا ان ذلك امر غير ما بني عليه الاحتجاج المذكور وقد يجاب
ايضا تارة بان ما ذكر من ان المرجح يتوقف على القطع باعتباره يمكن الالتزام به في المقام الزاما على الخصم بان يقال لو كان مطلق الظن حجة لكان تعيين
الحجة من الظنون بتعيينها بالحجة المعلومة فلا يرجع الى غيره وهو وهم لمناقضته الفرض المذكور لما فرع عليه وانما المعتبر القطع باعتبار المرجح في مقام
الترجيح سواء كان حجة في حد ذاته او لم يكن بل فرض كونه حجة في نفسه لا يستلزم حجيته في مقام الترجيح فلا يستفاد من فرض حجية الظن صحة الترجيح به
لشمول دليل الحجية له ولغيره على حد سواء فبقي ان كان مطلق الظن حجة لم يصلح الترجيح بين افراده والا لم يمكن الترجيح بغير الحجة نعم يمكن التمسك بالظن
على فرض حجيته في المنع عن بعض الظنون كما يأتي تفصيل القول فيه انشاء الله وفي كلام المصنف طاب ثراه واخرى بالفرق بين المرجح والدليل اذ الاول مما
يراد به في مقام الميل الى احد الطرفين وسكون النفس اليه لئلا يكون بغير مرجح وان لم يحكم بتعيينه وجوبا والثاني مما يجب حصوله في مقام التصديق
بمقتضاه والحكم على حسبه وهو امر زائد على ما هو المقصود من مجرد الترجيح فليس المراد انه يجب العمل بالظن المظنون حجيته بعد الانسداد بل المراد انه بعد ما وجب
على المكلف العمل بالظن ولم يعلم اي ظن هو ان عمل بالظن المظنون حجيته لم يكن ترجيحا بلا مرجح فاي مانع من القول به ومنه انه ليس الكلام في المرجح للفعل
بل المطلوب المرجح للحكم بان الشارع اوجب بعد الانسداد العمل بهذا الظن دون غيره فلا يكون ذلك الا الدليل الملزم في حكم العقل المعين لذلك
ونحن قد بينا الوجه في اثبات الترجيح وقد تلخص مما ذكرناه ان الوجه الثابت في الترجيح بما ذكر امور ستة الاول ان مظنون الاعتبار هو القدر المتيقن
للقطع بان الشارع اذا اجاز العمل بمشكوك الاعتبار من حيث هو كذلك لزم جواز العمل بمظنون الاعتبار كذلك بخلاف العكس فيجب الاقتصار في دفع الضرر وتعطيل على
اقل ما يندفع به وهذا يرجع الى الوجه الخامس من الاقتصار على القدر المتيقن وكذا الحال في سائر المراتب السابقة الا ان مؤدى الوجه الاول لا يبتني على ملاحظة
الخصوصية المفروضة وهي طريق مخصوص في معرفة القدر المتيقن الثاني ان مظنون الاعتبار يقتضي الظن بالبراءة بخلاف المشكوك والموهوم واللازم في
حكم العقل بعد العلم بالاشتغال وتعذر العلم بالبراءة الظن بها فيرجع الترجيح بذلك الى الوجه الاول الثالث انه بعد اثبات حجية الظن في الجملة وتعذر
العلم بتعيينه وبقاء التكليف بالعمل به يتعين الرجوع في تعيين الحجة منه الى الظن في المسئلة الاصولية وهذا رجوع الى الوجه الثاني الرابع ان مظنون
الاعتبار من حيث تعاضد احد الظنين بالاخر اقوى من غيره فيقدم عليه للعلم بوجه مرجح الخامس ان العقل قاض بذلك بالترجيح على الاجمال وان لم
يتعين جهة او بقي انا لو جهة فحصول الظن بالبراءة في مظنون الاعتبار دون غيره وهذه جهة اخرى غير ما مر في الوجه الاول فان المقصود في المقام مجرد الترجيح
وهو حاصل بما ذكر والمقصود في الوجه الاول تعيين العمل بما يفيد الظن بالبراءة اولا وبالذات لا من حيث الترجيح بذلك بين الظنون واذا لم تعلم جهة معينة
والجهة لم يرجع ذلك الى الوجه الاول السادس ان يكون الظن بالحجية حاصلا من الطريق المعلوم اعتباره ولو في حال الانسداد بالخصوص فاذا لحصل الاكتفاء به
امتنع التعدي الى الظن المطلق وهو كلام يأتي في المقام ايراد اخر وهو ان طريق التعميم عند القوم لا ينحصر في ابطال الترجيح من غير مرجح حتى يدفعه ما ذكر
بل هناك وجهان اخران احدهما ان ما يظن باعتباره من الظنون المطلقة لا يكفي في استنباط الاحكام الشرعية ما لا يحصى منها في الاخبار المصححة بتزكية العدلين
واما العلم الاجمالي بمخالفة كثير من ظواهرها للمعاني المقصودة منها نظرا الى كثرة معارضتها بالظنون التي يشك في اعتبارها فيكون الحال فيها على حسب
هو الحال في ظواهر الكتاب والسنة المتواترة في عدم جواز العمل بها مع العلم الاجمالي بمخالفة كثير من ظواهرها للواقع وعدم وفاء القدر المتيقن منها بمعظم
الاحكام فيمتنع الرجوع الى الاصول فيما عدا ذلك فيتعين العمل بمشكوك الاعتبار فيما يكون مخصصا لعموم مظنون الاعتبار ومقيدا لمطلقاته وقرينة لمجازاته
فيلزم العمل بسائره مما لا يعارض مظنون الاعتبار لعدم القول بالفصل بل الاولوية القطعية ثم ان في ظواهر مشكوك الاعتبار موارد كثيرة يعلم اجمالا
بعدم ارادة المعاني الظاهرة منها ايضا لكثرة ما يعارضها من الظنون الموهومة الاعتبار فيتعين العمل بما يعارضها من ذلك ثم يسري الحكم الى ما سلم
عن معارضتها بالوجهين المذكورين الثاني انه بعد ما ثبت من دليل الانسداد وجوب العمل بالظن في الجملة فان كان هناك قدر متيقن كاف في استنباط
الفروع لم يجز التعدي عنه اما اذا دار الامر فيه بين امور متباينة مشتملة بعده الاشتغال بعد القطع بالمحمل المذكور الجمع بينها بالعمل بكل ظن حتى يحصل العلم
بالبراءة عن التكليف به والحال في المقام كذلك لعدم وفاء القدر المتيقن بمعظم الاحكام ولا يذهب عليك وهن كل من الوجهين المذكورين اما الاول فلانا
ندعي قيام الادلة القاطعة على اعتبار الظنون المخصوصة مما يقوم به الكفاية وما ابعد هذه الدعوى عن دعوى عدم قيام الادلة القطعية ايضا فنقول اذا فرضنا
عدم حصول القطع من تلك الادلة بذلك فلا اقل من حصول الظن ولو فرضنا عدم الاكتفاء بذلك ايضا فلا وجه للعدول عن مشكوك الاعتبار على ترتيب
المتقدم في حد تقريب الدليل فانها مراتب متكثرة لا ينتقل الى اللاحقة منها الا بعد تعذر السابقة ودعوى العلم الاجمالي بمخالفة جملة من ظواهر
ما في المرتبة السابقة للواقع بمعارضة المرتبة اللاحقة ممنوعة وعلى فرض تسليمها فكونها من قبيل المشتبه بالمحصور ممنوع ولو سلم فلا يجري في جميع تلك
المراتب المترتبة واما الثاني فلان الاحتياط بالعمل بكل ظن ان وافق الاحتياط في المسئلة الفرعية رجع اليه والا فقد الثاني عليه وقد عرفت الالزام به
في دليل الانسداد نعم في المقام وجه ثالث لتعميم الحكم المذكور وحاصله ان الثابت اولا وبالذات بعد اثبات بقاء التكليف بمعظم الاحكام وانسداد

باب العلم اليها ولزوم الاحتياط المنجز للعلم الاجمالي بامتثالها في جميع المشتبهات وانما يسقط ذلك بتعذره او لزوم العسر والحرج بالالتزام به فان تعين موارد
التعذر او الحرج اختص السقوط به وجرى الاحتياط في سائر المقامات وان تردد بين جميع المقامات فان تساوت النسبة اليها لزم الحكم بسقوط التكليف
في جميعها لامتناع التعيين بغير مرجح . بطلان التخيير والا فاللازم هو الحكم بسقوط الاحتياط في الاحتمالات الموهومة بالنظر الى الواقع والطريق معا ثم الموهومة
بالنظر الى احدهما خاصة فان بقي الحرج ايضا لزم الحكم بسقوطه في المشكوكة بالنظر الى الامرين جميعا فاذا الظن بالواقع او الطريق لزم الاحتياط بالعمل به ثم يلاحظ
الظن بحسب مراتبه المتقدمة فالحكم في ذلك على عكس الوجه السابق بما يلاحظ في العمل بالظن القدر المتيقن من الاقوى فالاقوى وعلى هذا الوجه انما
يلاحظ في ترك العمل بالظن القدر المتيقن من الاضعف فالاضعف لبناء الاول على الحجية والاصل عدمها فيقتصر على الاقل والثاني على مراعات الاحتياط
الموافق للاصل فيقتصر في الحكم بسقوطه على المتيقن وذلك ان ما دل على عدم وجوب الاحتياط انما يدل على سلب الموجبة الكلية فلا ينفي السالبة
الكلية فيكون العمل بالظن مبنيا على مراعات الاحتياط بالقدر الميسور للقطع بعدم لزوم الحرج بالاحتياط فيه فلا يحتاج في تعميم الحكم فيه الى دليل الحرج الموافق
للاصل والقاعدة فيجب تعميم الحكم لمشكوك الاعتبار وموهومه للقدر المتيقن وغيره والظن القوي والضعيف الى غير ذلك من اقسام الظنون لتيسر مراعات
الاحتياط في جميع مراتبها سواء تعلق الظن بالواقع او بالطريق او بهما معا الا ان ذلك خلاف مقصد القائل بحجية مطلق الظن وان كان ذلك غاية ما يفيده
الدليل الذي اقامه عليه فهو ايضا وجه من وجوه فساده واعتراض يتوجه عليه كما سيجيء تفصيل القول فيه انشاء الله تعالى وذلك لان العامل بالظن يجعله حجة شرعية
في مقام القضاء والافتاء والتصرف في الاموال والنفوس والفروج والدماء ونقض ما لا يجوز نقضه الا بحجة ودفع ما يحرم دفعه من غير دليل واثبات ما
لا يمكن اثباته الا ببرهان واين ذلك من الاحتياط الذي لا تاثير له في شيء من المذكورات فتوهم رجوع ذلك الى القول بحجية الظن وهم فاحش فلا تغفل وقد
تلخص من جميع ما مر ان الوجوه المتصورة في تعميم الحكم بالحجية لجميع الظنون امور ستة منها اجراء الدليل في كل مسئلة بانفرادها ومن المعلوم ان الحاصل
في كل مسئلة بانفرادها ليس الا ظن واحد لا اكثر فيه حتى يحتاج الى التعميم ومنها عدم حصول الكفاية بالعمل ببعض الظنون دون بعض ومنها توقف
العلم بالحجة المرددة بين الظنون على العمل بجميعها ومنها توقف البرائة اليقينية عن التكاليف المعلومة على الاجمال اللازمة بعد تعذر القطعية على العمل
بمطلق المظنة ومنها ان العقل في ذلك حاكم باعتبار الظن فلا يقبل الاهمال لا كاشف عن الجعل الشرعي على سبيل الاجمال ومنها بطلان الترجيح بلا
مرجح واذا بطل التعميم بالخمسة الاولى توقف على نفي المرجح فنحصل المرجح باحد الوجوه الستة السابقة امتنع التعميم وذلك ما اوردناه قال قدس سره
الرابع انه بعد قضاء المقدمات الثلث بحجية الظن على سبيل الاهمال ان اكتفينا بالمرجح الظني كما مر في الوجه السابق كان ما دل على حجية الدليل الظني
هو المتبع دون غيره حسب ما قرر في الوجه المتقدم وان سلمنا عدم العبرة به وتساوت الظنون مع الملاحظة المذكورة بالنسبة الى الحجية وعدمها
فاللازم مع حجية الجميع الا ما قام الدليل المعتبر على عدمه من الدليل المعتبر هو الدليل الظني لقيامه مقام العلم فاذا قضى الدليل الظني بكون الحجة هي
الظنون الخاصة دون غيرها تعين الاخذ بها دون ما سواها فانه بمنزلة الدليل القاطع الدال عليه كما لا قوله قد يورد على الاحتجاج المذكور بوجوه الاول
ان غاية ما يفيده الدليل الظني القائم على حجية الظنون الخاصة دون غيرها نصب الشارع للظنون الخاصة حجة في معرفة الاحكام دون غيرها من الظنون
المطلقة فيقتضي ذلك عدم كون الظن المطلق طريقا منصوبا في ذلك وهو مما لا ينكره القائلون بالظن المطلق فانهم لم يزعموا ان مطلق الظن مجعول من
الشارع في زمان الانسداد وانما ادعوا ان عدم حصول الكفاية بالطرق المنصوبة يقتضي في حكم العقل العمل بمطلق المظنة وهذا تسليم منهم لعدم كونه
من الطرق المنصوبة وكذا الشهرة المنعقدة على عدم حجية الشهرة وغيرها انما دلت على عدم قيام الدليل على اعتبارها وبقائها تحت الاصل والاحتجاج
المذكور مبني على الظن بتحريم العمل به ونهي الشارع عنه بخصوصه حتى يجري ذلك مجرى القياس والاستحسان وخروجه عن موضوع الحكم المذكور والجواب عنه
من وجهين احدهما ان الدليل الظني المذكور اذا دل على ان حكم المكلف في زمان الانسداد هو العمل بالظنون الخاصة دون غيرها فقد دل على نهي الشارع
عن التعدي عنها والعمل بغيرها والامارات الدليل الظني قائم على تحريم العمل بمطلق الظن من حيث هو وعلى نحو القياس وغيره فانه المستفاد من الاخبار
الكثيرة بل اكثر الادلة الناهية عن القياس وشبهه مبنية على عدم جواز الاكتفاء بمطلق الظن في الشريعة وشاملة لزمان الانفتاح والانسداد بل قد
عرفت دعوى افادتها للقطع بذلك فلا اقل من حصول الظن به الثاني ان ذلك لو تم فانما يتم لو كان الظن المانع من غير جنس الظن الممنوع كان يحصل
الظن من الاخبار بالمنع من الظن الحاصل من الاولوية وشبهها اما لو كانا معا من جنس مادة واحدة كان يقوم الشهرة مثلا على المنع من العمل بالشهرة
او كانا معا من جنس الظن المطلق فلا معنى للعمل ببعض افراده دون بعض فكيف يعمل به في المسئلة الاصولية دون الفرعية وهل هو الا تفكيك بين
المتساويين في الحكم وهو باطل الثالث انه على التقدير المذكور يلزم من حجية الظن المانع عدم حجيته ومن عدم حجيته حجيته لتعلق الظن المانع بالمنع عن
نوع الظن الممنوع والمفروض انه من افراده وهو محال فاذا امتنع شمول الحجية للظن المانع لمعارضته للدليل القاطع عاد الظن الممنوع سليما عن المانع
والجواب عن الوجه الرابع ايضا من وجهين احدهما ان الظن المانع من مطلق الظن من جنس الظنون الخاصة لحصوله من الكتاب والسنة وعمل الطائفة فاذا قام الدليل
بلزوم قصر العمل على الظنون المخصوصة والمنع من التعدي عنها الى الظنون المطلقة لزم العمل عليه ولم يلزم من ذلك شيء من المحذورين الامران المنع مثل
الحجية للظن الممنوع لان الذي يلزم من حجيته عدمها وما يلزم من وجوده عدمه باطل فيختص الحجية بالظنون المخصوصة لا يترتب عليها المحذور المذكور
وذلك لان الحجة اذن هو الظن بالبرائة ولا ظن بالبرائة من الظن المدفوع بنفسه لكن الوجه المذكور خارج عن مقصد المصنف طاب ثراه لانه عد الظن المانع دليلا
معتبرا على تحريم العمل بالممنوع وحاصل الوجه المذكور خروج المانع والممنوع جميعا عن الحجية نظرا الى لزوم المحذور المذكور لاشتماله على التناقض ولزوم
التفكيك بين المتساويين والترجيح من غير مرجح من الاقتصار على احدهما ومقصد المصنف طاب ثراه لا يبتني على ذلك فالصواب بناؤه على الوجه الاول واما
الوجه الثاني فهو المقصود من قولنا لو كان الظن المطلق حجة لاقتضى عدم كونه حجة ونظيره قولهم لو كانت الشهرة حجة لدلت على انها ليست بحجة ولو كان

الكتاب

الكتاب حجة لدل على عدم كونه حجة ولو كان خبر الواحد حجة لدل على انه ليس بحجة اذ ليس المقصود من تلك العبارات الاستدلال بها على نفي حجيتها فانه غير
معقول بل المقصود التنبيه على امتناع هذا الحكم الكلي وبطلان التفرقة بين افراده المتشابهة وترجيح بعضها على بعض من غير مرجح والا فلو فرضنا قيام
الدليل على حجية الممنوع امتنع بقاء الظن بخلافها الرابع ان الظن بعدم حجية الامارة الممنوعة لا يجوز ان يكون من باب الطريقية بل لا بد ان يكون من
جهة اشتمال الظن الممنوع على مفسدة غالبة على مصلحة ادراك الواقع وح فاذا ظن بعدم اعتبار الظن فقد ظن بادراك الواقع لكن مع الظن بترتب مفسدة
غالبة عليه ودار الامر بين المصلحة المظنونة والمفسدة المظنونة فلا بد من الرجوع الى الاقوى فاذا ظن بالشهرة نهي الشارع عن العمل بالاولوية فيلاحظ مرتبة
هذا الظن فكل اولوية في المسألة افادت ظنا اقوى من الظن الحاصل بالشهرة المفروضة يؤخذ بها وان كان الظن الحاصل منها اضعف يجب طرحه ومع
تساويهما في القوة يحكم بتساقطهما لعدم استقلال العقل بشيء منهما كذا قيل وح فيكون ذلك معنى الرجوع الى اقوى الظنين المفروضين والجواب
عنه ايضا من وجهين احدهما انه لا مانع ان يكون المنع المظنون عن الظن المفروض ملحوظا من باب الطريقية كما هو الظاهر من الطريق كيف والمنع عن ذلك من
الجهة المذكورة يقتضي كونه في عرض الواقع لانه يستلزم تقييد الواقع به ولا يخفى ما فيه غاية الامر انه يبقى في توجيه ذلك بعدم حصول الاصابة الغالبة
التي هي المناط في حكم العقل بحجية الظن في الظن المفروض في علم الله سبحانه فيبقى سائر الظنون على ظاهرها من غلبة الاصابة راجحة على الظن المفروض في حكم العقل
والامر انا لو سلمنا ان علة المنع من ذلك ترتب المفسدة على العمل به فلا شك ان مصلحة ادراك الواقع ح غير مطلوبة للامر فحاصل الظنين الظن بوجود مصلحة
غير مطلوبة للامر متضمنة لمفسدة غالبة عليه ولا شك ان العقل لا يحكم بحجية مثل ذلك سيما في مقابلة سائر الظنون التي لا تكون بتلك المثابة بل لا شبهة
في رجحانها على ذلك في نظر العقل ح ان كان الظن الممنوع في غاية القوة والمانع في غاية الضعف فلا معنى لترجيح احدهما على الاخر بالقوة والضعف لما مر
ان الظن المانع انما يكون على فرض اعتباره دليلا على عدم اعتبار الممنوع لان الامتثال بالممنوع ح مقطوع العدم وهذا المعنى موجود في الظن الممنوع
مثلا اذا فرض صيرورة الاولوية مقطوعة الاعتبار بمقتضى دخولها تحت دليل الانسداد لم يعقل بقاء الشهرة المانعة عنها على افادة الظن بالمنع ودعوى اتفاق
حصول الظن من الشهرة بعدم اعتبار الاولوية دليل على عدم حصول القطع من دليل الانسداد بحجية الاولوية والا لارتفع الظن بعدم حجيتها فينكشف ذلك عن دخول
الظن المانع تحت دليل الانسداد معارضة بانا لا نجد من انفسنا القطع بعدم تحقق الامتثال بسلوك الطريق الممنوع فلو كان الظن المانع داخلا لحصل
القطع بذلك ح حل ذلك ان الظن بعدم اعتبار الممنوع انما هو مع قطع النظر عن ملاحظة دليل الانسداد ولا يتم بقاء الظن بعد ملاحظته ثم ان الدليل العقلي عند
القطع بثبوت الحكم بالنسبة الى جميع افراد موضوعه فاذا لم نقطع في دخول فردين فاما ان يكشف عن فساد الدليل واما ان يجب طرحهما لعدم حصول القطع
من ذلك الدليل العقلي بشيء منهما واما ان يحصل القطع والظن بدخول احدهما فيقطع او يظن بخروج الاخر فلا معنى للتردد بينهما او حكومة احدهما على
الاخر فلا يكون ذلك من قبيل تعارض الاستصحابين الواردين كاستصحاب طهارة الماء على المورد وكاستصحاب نجاسة الثوب المغسول به لان مرجع تقديم الاستصحاب
الاول على الثاني الى تقديم المخصص على التخصيص لكون احدهما دليلا رافعا لليقين السابق بخلاف الاخر فالعمل بالاول تخصص وبالثاني تخصيص ومرجعه
الى العمل بوجوب العام تعبدا الى ان يحصل الدليل على التخصيص الا ان يقال ان القطع بحجية المانع عين القطع بعدم حجية الممنوع لان معنى حجية كل شيء وجوب الاخذ
بمؤداه لكن القطع بحجية الممنوع التي هي نقيض مؤدى المانع مستلزم للقطع بعدم حجية المانع فدخول المانع لا يستلزم خروج الممنوع وانما هو عين خروجه فلا
ترجيح ولا تخصيص بخلاف دخول الممنوع فانه يستلزم خروج المانع فيصير ترجيحا من غير مرجح كذا افاده بعض مشايخنا المحققين وهو وان بالغ في التدقيق و
التحقيق لتنقيحه الا انه بالاعراض عنه جدير اما اولا فلان بقاء الظن بمنع الشارع عن بعض الظنون لا ينافي القطع بحجيته في زمان الانسداد على حسب ما
ذكره كما لا ينافي القطع بعدم حجيته على حسب ما ذكرناه وكما ان اندراج الظن المانع تحت دليل الانسداد يوجب حصول القطع بحجيته لا يوجب خروجه عن موضوع
الظن وتبدله بالقطع لوضوح ان الظن بالحكم الشرعي لا يستلزم الظن بحجية ذلك الظن لامكان اجتماعه مع الوجوه الخمسة المتصورة نعم الظن بالمنع الفعلي المطلق
على حسب حال المكلف يتحد ذلك الا ان الكلام في تشخيص ما يجب البناء عليه من الظنين المفروضين انما هو كلام في هذا المعنى فهو عين محل الكلام في المقام
فمن قدم المانع قطع او ظن بعدم جواز العمل بالممنوع وكذا العكس فالكلام المذكور مبني على خلط المقام الاول بالثاني الا ان يقال انه مبني على تقدير
كون العقل في محل المسألة كاشفا عن الجعل الشرعي فيتحد المقامان وهو ايضا ممنوع لامكان ملاحظة اختلاف الرتبة والحيثية فيهما باختلاف الحكم الاولي
والثانوي كما لا يخفى واما ثانيا فلان الحال في الظن المانع والممنوع بحسب اندراجهما تحت الدليل المفروض هو الحال في الاستصحابين الواردين على المورد بحسب اندراجهما
تحت دليل الاستصحاب في كون اندراج الاول منهما موجبا للحصول التخصص بالنسبة الى الثاني واندراج الثاني موجبا لحصول التخصيص بالنسبة الى الاول
ومن المعلوم ان الدليل العقلي ابى عن جواز تخصيصه فما ذكر في وجه التفرقة بينهما لا محصل له واضعف منه ما دفعه اخيرا في توجيه الفرق بين الظنين
منه قال طاب ثراه فان قلت اذا قام الدليل القاطع على حجية بعض الظنون مما فيه الكفاية كانت القضية المهملة الثابتة بالدليل المذكور منطبقة عليه
فلا يسري الحكم منها الى غيرها حسب ما مر واما اذا قام الدليل الظني على حجيته كان لم يكن الحال فيها على ما ذكر ان قلنا بقيام الظن مقام العلم وتنزيله
منزلته فلا وجه ادن للاقتصار عليه اذ الدليل الدال على حجيته هو الدال على حجية الباقي غاية الامر ان يكون الدال على حجيته اقرب من الدليل القاطع العام و
الدليل الظني المفروض والدال على حجية غيره هو الثاني خاصة قلت الحال على ما ذكرت وليس المقصود في المقام تنزيل الدليل الظني القائم على خصوص
بعض الظنون منزلة الدليل القاطع الدال عليه في تطبيق القضية المهملة المذكورة عليه لوضوح الفرق بين الامرين بل المقصود ان قيام الدليل الظني على
عدم حجية غير الظنون الخاصة قاض بسقوطها عن الحجية فان تنزيل ذلك الدليل الظني منزلة القطعي قاض بعدم حجية غيرها من الظنون فان قلت انه يقع
المعارضة بين الظن المتعلق بالحكم والظن المتعلق بعدم حجية ذلك الظن لقضاء الاول بالظن باداء المكلف به القاضي بحصول الفراغ وقضاء الثاني
بالظن ببقاء الاشتغال فيتدافعان ولا بد من الرجوع الى اقوى الظنين المذكورين لا القول بسقوط الاول ذا ساقلت لا مصادمة بين الظنين المفروضين

اصلا نظرا الى اختلاف متعلقيهما مع انتفاء الملازمة بينهما ايضا لوضوح امكان حصول الظن بالواقع مع الظن بعدم حصول البراءة به في الشريعة والعلم
به كما هو الحال في القياس ونظائره بل لا اقتضاء فيه لذلك كما مرت الاشارة اليه وايضا اقصى ما يسلم في المقام ان يكون الظن باداء الواقع مقتضيا للظن
بحصول البراءة في الشريعة وهو لا يزاحم الدليل الظني القائم على خلافه حتى يندفع او يرجع الامر الى ملاحظة الترجيح بل مع حصول الثاني لا يحصل من الاول
الا مجرد الظن بالواقع من غير حصول الظن بالبراءة الشرعية فان قلت على هذا يقع المعارضة بين الدليل الظني المفروض والدليل القاطع المذكور الدال
على حجية مطلق الظنون لقضاء ذلك بعدم حجية الظن المفروض فهو دليل ظني خاص معارض لما يقتضيه القاعدة القطعية المذكورة ومن البين ان الظني
لا يقاوم القطعي فلا وجه لالتزام التخصيص فيها واخراج ذلك عن القاعدة من جهة قيام الدليل المفروض قلت لا تعارض في المقام بين الدليلين حتى
تكون الحجية لاحدهما فاحتيج لسقوطه في المقام بل نقول ان ما يقتضيه الدليل القاطع مقيد بعدم قيام الدليل على خلافه حسبما مر بيانه فاذا قام الدليل
عليه لم يعارضه ذلك مما يقتضيه الدليل المذكور بل ينتهي عنده الحكم المدلول عليه فالظن الذي قام الدليل المذكور على عدم حجيته خارج عن موضوع
الحكم المذكور وقد عرفت سابقا ان خروج الظنون التي قام الدليل المذكور القاطع على عدم حجيتها ليس من قبيل التخصيص ليلزم التخصيص في الادلة
العقلية فكذا ما بمنزلته من الدليل الظني اذا افاد عدم حجية بعض الظنون فلا مدافعة اصلا فان قلت ان قام هناك دليل على عدم حجية بعض الظنون
كان الحال فيه على ما ذكرت واما مع قيام الدليل الظني عليه فانما يصح كونه مخرجا عن موضوع القاعدة المقررة اذا كانت حجيته معلومة وهي انما تبتني على
القاعدة المذكورة وهي غير صالحة لتخصيص نفسها اذ نسبتها الى الظنين على نحو سواء فنقول ان مفاد الدليل المذكور حجية الظنين معا ولما كانا متعارضين
لا يمكن الجمع بينهما كان اللازم مراعاة اقويهما والاخذ به في المقام على ما هو شأن الادلة المتعارضة من غير ان يكون ترك احد الظنين مستندا الى القاعدة
المذكورة كما هو مبنى الجواب اذ لا يتصور تخصيصها لنفسها والحاصل ان المخرج عن حكم تلك القاعدة في الحقيقة هو الدليل الدال على حجية الظن المفروض
اذ الظن بنفسه لا ينهض حجة فاضحى تخصيص القاعدة الثابتة والمفروض ان الدليل عليها هي القاعدة المفروضة فلا يصح جعلها مخصصة لنفسها فقضى
الامر مراعاة اقوى الظنين المفروضين قلت الحجة عندنا هي كل واحد من الظنون الحاصلة وان كان المستند في حجيتها شيئا واحدا وح فالحكم بحجية كل واحد
منها مقيد بعدم قيام دليل على خلافه ومن البين ح كون الظن المتعلق بعدم حجية الظن المفروض دليلا قائما على عدم حجية ذلك الظن فلا بد من ترك العمل
به والحاصل ان العقل قد دل على حجية كل ظن حتى يقوم دليل شرعي على عدم حجيته فاذا تعلق ظن بالواقع وظن آخر بعدم حجية ذلك الظن كان الثاني
حجة على عدم جواز الرجوع الى الاول ومع ذلك من الاندراج تحت الدليل المذكور فليس ذلك مخصصا لتلك القاعدة اصلا فان قلت ان العقل كما
يحكم بحجية الظن الاول الى ان يقوم دليل على خلافه كذا يحكم بحجية الآخر كذلك وكما يجعل الثاني باعتبار كونه حجة دليلا على عدم حجية الاول
فليجعل الاول باعتبار حجيته دليلا على عدم حجية الثاني اذ لا يمكن الجمع بينهما في الحجية فاي مرجح للحكم بتقديم الثاني على الاول قلت نسبة الدليل المذكور الى
الظنين بانفسهما على نحو سواء لكن الظن الاول متعلق بحكم المسألة بالنظر الى الواقع والظن الثاني متعلق بعدم حجية الاول فان كان مؤدى الدليل
حجية الظن مطلقا لزم ترك احد الظنين ولا ريب ح في لزوم ترك الثاني فانه في الحقيقة معارض للدليل القاطع القائم على حجية الظن مطلقا لا لظن المفروض
وح لا ظن بحسب الحقيقة بعد ملاحظة الدليل القطعي المفروض واما ان كان مؤداه حجية الظن الا ما دل الدليل على عدم حجيته فلا مناص من الحكم بترك
الاخذ بالظن الاول اذ قضية الدليل المفروض حجية الظن الثاني فيكون دليلا على عدم حجية الاول ولا معارضة فيه للدليل القاضي بحجية الظن لكون
الحكم بالحجية هناك مقيدا بعدم قيام الدليل على خلافه ولا الظن الاول لاختلاف متعلقيهما ولو اريد الاخذ بمقتضى الظن الاول لم يمكن جعل ذلك
دليلا على عدم حجية الظن الثاني لوضوح عدم ارتباطه به وانما يعارضه ظاهرا بنفس الحكم بحجيته وقد عرفت انه لا معارضة بينهما بحسب الحقيقة ولا يصح ان
يجعل حجية الظن الاول دليلا على عدم حجية الثاني اذ الحجة في المقام هي نفس الظنين والدليل المذكور في المقام دال على حجيتهما وهو امر واحد بالنسبة
اليهما بانفسهما على نحو سواء كما عرفت وليست حجية الظن حجة في المقام بل الحجة نفس الظن وقد عرفت انه بعد ملاحظة الظنين وملاحظة حجيتهما على الوجه
المذكور ينهض الثاني دليلا على عدم حجية الاول دون العكس فيكون قضية الدليل القائم على حجية الظن المفروض الا ما قام الدليل على عدم حجيته بعد
ملاحظة الظنين المفروضين حجية الثاني وعدم حجية الاول من غير حصول تعارض بين الظنين حتى يؤخذ باقويهما بحسب ما اتضح مما قررناه فان قلت ان مقتضى
الدليل المذكور حجية الظن المتعلق بالفروع والظن المذكور انما يتعلق بالاصول حيث ان عدم حجية الظنون المفروضة من مسائل اصول الفقه فلا دلالة
فيه اذن على عدم حجيته فيندرج تلك الظنون ح تحت القاعدة المذكورة ويكون الدليل المذكور حجة قاطعة على حجيتها قلت اولا ان مفاد الدليل المذكور
حجية الظن فيما انسد فيه سبيل العلم مع العلم ببقاء التكليف فيه ولا اختصاص له بالفروع وان كان معقد البحث انما هو بالنسبة اليها والمفروض انسداد
سبيل العلم في هذه المسألة وعدم المناص عنه في العمل وثانيا ان مرجع الظن المذكور الى الظن في الفروع اذ مفاده عدم جواز العمل بمقتضى الظنون المفروضة
والافتاء الذي هو من جملة اعمال المكلف فتدا قول قوله حجية عندنا هي كل واحد من الظنون الحاصلة وان كان المستند في حجيتها شيئا واحدا الى قوله فاذا
تعلق ظن بالواقع وظن آخر بعدم حجية ذلك الظن كان الثاني حجة على عدم جواز الرجوع الى الاول قد عرفت ان هذا انما يتم مع اختلاف الظنين المفروضين
في الجنس اما مع اتحادهما في الجنس كما اذا كانا جميعا من قبيل الشهرة فلا اذ الثاني كما يقتضي عدم جواز الرجوع الى الاول كذا يقتضي المنع من العمل بنفسه
ايضا لكونهما معا من جنس واحد فحجية هذا الجنس يستلزم احد المحذورين التناقض او التفكيك بين المتساويين من غير مرجح وعدم شمول الثوالنفس
بعد القطع باتحاد المناط وتساوي الظنين لا يجدي شيئا فالصواب اخراج الظنين جميعا عن الحجية نظرا الى امتناع شمول الحجية لهما معا وانتفاء المرجح كما
لا ندراجهما جميعا تحت دليل احد جنس واحد على حسب ما مر بيانه والسر في ذلك انك قد عرفت مما ذكرناه في وجه خروج القياس وشبهه ان حكم العقل في
هذا الباب يتصور على وجهين احدهما ان يحكم العقل بحجية الظن بالحكم الفعلي الموجب للظن بالبراءة الفعلية على ما اختاره المصنف طاب ثراه وهذا مما لا يمكن

حصول

حصوله من الظن المدفوع بنفسه فيخرج عن مؤدّى الدليل بخلاف غيره من المانع والممنوع والامر ان يحكم بحجيّة الظن بالواقع من حيث غلبة الاصابة فيه وعدم ترتّب
المفسدة عليه ويكون منع الشارع عن بعض الظنون مبنيّاً على انتفاء احد الوصفين فيه وح فيكون حكم العقل بذلك ظاهريّاً مبنيّاً على عدم فهو تخلّف
الوصفين فيه فالظن بمنع الشارع فاضل بجهة تخلّف احد الوصفين فالمدفوع بنفسه لا يستجمع شرط الحجية بخلاف غيره ايضاً وذلك ما اردناه فلا تغفل
قوله فان كان مؤدّى الدليل حجيّة الظن مطلقاً لزم منه احد الظنين ولا ريب ان في لزوم ترك الثاني هذا واضح اذ بعد فرض حكم العقل بحجيّة كل ظن لا يمكن
منع الشارع عن بعض افراده في تلك الحال لامتناع المخالفة بين حكمي العقل والشرع على ما تقرّر في محلّه ففرض الظن بمنع الشارع عن بعض افراده في تلك
الحال فرض امر محال الا ان يفرض الظن بالمنع منه من حيث هو بحسب الواقع مع قطع النظر عن خصوصيّة الانسداد كما مرّ بيانه قوله واما اذا كان مؤدّاه حجيّة الظن
الا ما قام الدليل على عدم حجيّته الى آخره قد عرفت ان ذلك مبنيّ على اختلاف الجنس مثلاً اذا دلّ الخبر على المنع من الاخذ بالاولويّة الظنيّة كان الثاني من
الظنون التي قام الدليل على المنع منها بخلاف الاول اذ الاولويّة لا تقضي بالمنع منه نعم لو فرضنا ان الاولويّة ايضاً قاضية بالمنع من الاخذ بالظن الخبري امتنع
اندراجهما جميعاً تحت الحجيّة على نحو ما لو كانا من جنس واحد لا من حيث قيام كل منهما دليلاً على المنع من الآخر نظير ما ذكرناه في الجنس الواحد وكما يناتي ان يرجع
الظن المذكور الى الظن في الفروع فيندرج القائل بعدم حجيّة الظن في الاصول قائل بعدم حجيّة هذا القسم من الظن المتعلّق بالفروع وان لم يساعده الدليل
على ما مرّ بيانه وكان هذا وجه التأمّل المشار اليه في آخر الكلام قال طاب ثراه الخامس انه بعد البناء على حجيّة الظن في الجملة على سبيل القضية المهملة كما اقتضت
به المقدّمات الثلث المذكورة اذا دار الامر فيه بين حجيّة جميع الظنون والظنون الخاصّة من دون قيام مرجّح لاحد الوجهين لزم البناء على حجيّة الجميع لتساوي
الظنون اذن في نظر العقل وبطلان الترجيح من غير مرجّح قاض بالتعيين واما اذا كان البعض من تلك الظنون مقطوعاً بحجيّته على فرض حجيّة الظن في الجملة دون باقي
الامر تعيّن ذلك البعض للحكم بحجيّته دون الباقي فانه القدر اللازم من المقدّمات المذكورة دون ما عداه اذ حكم العقل بحجيّة الكل على ما ذكر ليس
من جهة انتفاء المرجّح بينها بحسب الواقع حتى يجب الحكم بحجيّة الجميع كذلك بل انما هو من جهة عدم علمه بالمرجّح فلا يصح له تعيين البعض للحكم بالحجيّة دون البعض
من دون ظهور مرجّح عنده فيتعيّن عليه الحكم بحجيّة الكل بعد القطع بعدم المناص عن الرجوع اليه في الجملة فنفس الحكم انما يجيء من جهة الجهل بالواقع و
لا يجري ذلك عنده دوران الامر بين الاخص والاعم على نحو ما هو المفروض في المقام لثبوت حجيّة الاخص ح على التقديرين فبعد ثبوت حجيّة الظن في الجملة لا
كلام اذن في حجيّة الاخص وانما التأمّل في الحكم بحجيّة الباقي وح فكيف يسوغ للعقل في مقام الجهل ان يحكم بجواز الرجوع الى الباقي مع الاكتفاء بتلك الظنون في
استعلام الاحكام والمفروض كون حجيّة الاخص ح مقطوعاً بها عند العقل وحجيّة الباقي مشكوكة بل الضرورة العقليّة اذن قاضية بترجيح الاخص والاقتصار
عليه في مقام الجهل حتى يتبيّن حجيّة غيره من الظنون انتهى فقد يورد على هذا الاحتجاج ايضاً بوجوه الاول ان ما ذكر من القدر المتيقّن ح من الظنون الخاصّة
للقطع التفصيلي بحجيّته ح والدليل المثبت مبنيّ على انتفائها بالقدر الكافي في استنباط الاحكام وجوابه ان المراد بالظن الخاص ما علم حجيّته من غير دليل
الانسداد والمقصود من القدر المتيقّن في المقام انه بعد دلالة العقل بمقتضى المقدّمات المعروفة على حجيّة الظن على سبيل القضية المهملة يدور الامر في ذلك
بين القول بحجيّة الكل والبعض المعيّن فاذا كان الباعث على حجيّته هو الضرورة الملجئة الى العمل به لزم الاقتصار على اقل ما تندفع به الثاني الرجوع الى القدر
المتيقّن انما يتصوّر على تقدير كون العقل في ذلك كاشفاً عن الطريق المنصوب في الشرع وقد عرفت فساد القول به من وجوه عديدة اما بعد دلالة العقل
على حجيّة الظن على سبيل الحكومة بمعنى قبح اكتفاء المكلّف بما دون الامتثال الظني وحسن اقتصاره على تركه وامتناع مطالبته باكثر منه وترتّب المؤاخذة عليه
فلا وجه للقول بالقدر المتيقّن اذ الحكم المذكور ليس مجعولاً للشارع حتى يحتمل التردد بين الكل والبعض بل لو ورد الامر في الشرع لكان للارشاد المحض
الا ترى انه لو قطع بعدم التفات الامر الى ذلك لكان الحكم فيه ثابتاً بنفسه كوجوب اطاعة الشارع وتحريم معصيته فالظن في ذلك نظير العلم لا يقصد منه
سوى الانكشاف ومن المعلوم ان العقل لا يفرق في باب الاطاعة الظنيّة بين اسباب الظن كما لا يفرق في الاطاعة العلميّة بين اسباب العلم الا ترى انه لو قطع
المكلّف بانتفاء الطريق المجعول لم يحتمل التفرقة بين القدر المتيقّن وغيره والجواب ان ما ذكر من عدم تصوّر القدر المتيقّن مع القطع بعدم تصرّف الشارع
في طرق الوصول الى احكامه مسلّم للقطع ح بتساوي الظنون المتعلّقة بالاحكام من جهة اسبابها انما يعقل التفرقة بين اقسام الظنون من جهة الشدّة والضعف
وقد عرفت ان اناطة الحكم بمقدار معيّن من القوّة مما لا يرجع الى ضابط معلوم لكن الفرض المذكور خارج عن محل الكلام لانه راجع الى انكار موضوع القدر المتيقّن
انما الكلام فيما لو كان هناك قدر متيقّن في الحجيّة وانما يتصوّر ذلك حيث يحتمل تصرّف الشارع في باب الطرق باحد الوجوه المتقدّمة في بيان الوجه الثالث
ولذا قلنا انه على بعض التقادير يرجع الى الوجه الخامس وح فنا … علينا ان الفرض هو القدر المتيقّن دون ما اختلفا فيه كيف وفرض القطع بعدم تصرّف الشارع
في هذا الباب مجرّد فرض لا تحقق له للقطع بعدم قيام الشاهد عليه من عقل ونقل بل وعدم دلالة امارة عليه بل الامارات شاهدة على خلافه كما هو
الحال في الموضوعات ح فلا يجوز في حكم العقل التجاوز عن القدر المتيقّن بعد انتفاء الضرورة فيما فاتها سقط بقدرها الثالث ان تيقّن البعض بالنسبة
الى الباقي لا يعدّ مرجّحاً لكونه معلوم الحجيّة تفصيلاً وغيره مشكوك الحجيّة منفي بالاصل لكنه لا يجدي شيئاً لقلّته وعدم كفايته لان القدر المتيقّن من
الامارات التي في ايدينا انما هو الخبر الذي زكّي جميع رواته بعدلين لم يعمل في تصحيح رجاله وتمييز مشتركاته بظن اضعف نوعاً من سائر الامارات ولم
يوهن بمعارضة شيء منها وكان معمولاً به عند الاصحاب كلّاً او جلّاً ومفيداً للظن الاطمئناني بالصدق اذ لا ريب انه كلما انتفى احد هذه القيود الخمسة
في خبر احتمل كون غيره حجّة دونه فلا يكون متيقّن الحجيّة على كل تقدير وعدم كفاية مثله لندرته ظاهر على انا نعلم اجمالاً بوجود معارضات ومخصّصات
ومقيّدات كثيرة لمثله في الامارات الاخر فيكون نظير ظواهر الكتاب في عدم جواز التمسّك بها مع قطع النظر عن غيرها وهذا الايراد بان اشتهر في كلام
المحقّق المصنّف طاب ثراه وقد فصّل القول في جوابه بما لا مزيد عليه حيث قال قدّس سرّه فان قلت ان الظنون الخاصّة لا يعبأ الهاصّ يؤخذ بها على مقتضى
اليقين المفروض لحصول الخلاف في خصوصيّاتها ودوران الامر بين الاخذ بالكل والبعض المبهم لا ينفع في المقام لوضوح عدم امكان الرجوع الى المبهم و ٩٨-

لم يعض منه لا دليلا على شيء من خصوص الظنون ليكون ترجيحا بالخصوص فيلزم الحكم بحجية الجميع لانتفاء المرجح عندنا قلت لا بد في حكم العقل ح من الاخذ
بالمظنون لوجوه مما اتفق عليه القائلون بالظنون الخاصة بان لا يحتمل الاقتصار على ما دونه بناء على القول المذكور وان اكتفى به في دفع الضرورة وبتركنا
ما وقع فيه الخلاف على القول المذكور فلا يثبت بالقضية المهملة الحاكمة بحجية الظن ح ما يزيد على ذلك وان لم يكتف بالقدر المعلوم ح لاستنباط الاحكام اخذ
بالاخص بعد الاخذ بمقتضى المقدمات المذكورة وجريا على مقتضى الدليل المذكور بعينه بالنسبة الى ما بعده فان لم يكتف ايضا بالاخص بعده تعين ما يكون
ذكرنا الى ان يندفع به الضرورة ويترك الباقي بعد ذلك هذا اذا كانت الظنون متداخلة واما اذا كانت متباينة بان كان ارباب الظنون الخاصة مختلفين في حجية
من غير ان يكون هناك ظن متفق عليه بينهم او كان ولم يكن وافيا بالاحكام كان اللازم الحكم بحجية تلك الظنون ح ولا ترجيح بينها فيجب الاخذ بجميعها من غير
ان يسري الى غيرها مما ينحط عن تلك المرتبة فالقدر الثابت من تلك المقدمات القاضية بحجية الظن قبل اداء البعض من ظنون عديدة كان قضية نفس
المقدمة الرابعة اعني عدم الترجيح بلا مرجح هو حجية جميع تلك الظنون ولا يتعدى الى غيرها من سائر الظنون فان قلت ان المرجح للاخذ بالبعض مما هو بينها وبطلان الترجيح
الاخذ بالمتيقن بعد اثبات حجية الظن في الجملة واذا دار ذلك البعض بين ظنون عديدة وقع الاختلاف فيها انتفى المرجح المذكور فلا قاضي لان يرجح
البعض بل يتساوى تلك الابعاض وغيرها من الظنون لوقوع الخلاف في الجميع قلت ان هناك درجتين لنسبة الحجية الى الظنون احدهما ان يحكم بحجية تلك
الابعاض الخاصة بعد العلم بحجية الظن في الجملة ودوران الحجية بين جميع تلك الابعاض وبعضها نظرا الى انتفاء الترجيح بين تلك الابعاض وعدم المناص عن
العمل وثانيهما ان يسري الى جميع الظنون منها ومن غيرها ومن البين ان العقل حين جهالته ودوران الامر عنده بين الوجهين انما ياخذ بالاخص فان المهملة
انما تكون كلية على قدر ما قام الدليل القاطع عليه دون ما يزيد عليه والحاصل انه بعد قيام الاحتمالين المذكورين اذا لم يقم دليل خاص على شيء منها
كان قضية حكم العقل في شان الجاهل بالحال هو الاقتصار على الاقل وعدم تسرية الحكم الى ما عدا تلك الظنون اخذا بالمتيقن على التقدير المفروض
ونظير ذلك ما اوضح ان العقل بعد علمه بحجية الظن في الجملة والتزامه بالظن المعين اذ لا يعقل العمل بالمبهم يتعين عليه الحكم بحجية المعين حيث لم يقم عنده
دليل خاص على تعيين ما هو الحجة من الظنون لا كلا ولا بعضا ودار الامر عند العقل بين حجية البعض المعين اعني الظنون المفروضة وحجية الكل ووقع
الخلاف بين العلماء في ذلك لم يجز له الحكم ح بحجية ما يزيد على ذلك فان الضرورة الملجئة [البعض] الى العمل يندفع به فلا داعي لضم غيره من الظنون اليه والحكم
بحجية الكل من دون ضرورة قاضية به وعدم قيام دليل خاص على التعيين لا يقضي بتسرية الحكم للجميع من جهة انتفاء المرجح ح لما عرفت من ان الحجية
احد الوجهين في مثل هذا المقام من اعظم المرجحات للحكم بالاخص ولا يجوز عند العقل حين جهله بالحال التعدي منه الى غيره قطعا وهو ظاهر فان
قلت ان تم ما ذكر من البيان فانما يتم لو لم يعارض الظن الخاص غيره من الظنون واما مع المعارضة ورجحان الظن الاخر فلا يتم ذلك اذ دوران الامر ح بين الاخذ
باحد الظنين يتوقف الرجحان على ثبوت المرجح بالدليل ولا يجري فيه الاخذ بالاخص ولا اتفاق على الاخذ بالظن الخاص ليتم الوجه المذكور فيتساوى الجميع
اذن في الحجية وقضية بطلان الترجيح بلا مرجح هو حجية الكل حسبما قررته ولا بد ح من الاخذ بالاقوى على ما يقتضيه قاعدة التعارض قلت لما لم يكن تلك
الظنون حجة مع الخلو عن المعارض حسبما ذكر فمع وجوده لا تكون حجة بالاولى فلا يعقل اذن معارضته لما هو حجة عندنا فان قلت انا نقلب ذلك ونقول
اذا حكم اذن بحجية الكل نظرا الى بطلان الترجيح بلا مرجح لزم القول بحجيته مع انتفاء المعارض بالاولى فيتعين الاخذ بذلك دون عكسه فان قضية الدليل
المذكور ثبوت الحجية في الصورة المفروضة بخلاف مقتضى الوجه الاخر من دفع الحجية في الصورة الاخرى فانه انما يقول به من جهة الاصل وانتفاء الدليل
على الحجية لعدم وفاء الدليل المذكور باثباته فيكون اثباتها هناك كما على نفيها فيثبت الحجية اذن في جميع الظنون قلت يمكن ان يوقع دفعه بان القائل
بحجية الظن مطلقا لا يمنع من حجية الخبر مثلا اذا عارضه الشهرة وكانت اقوى غاية الامر ترجيح جانب الشهرة ح لقوة الظن في جهتها فهي ح عنده اقوى
الحجتين يتعين العمل بها عند المعارضة وترك الاخرى لوجود المعارض الاقوى المانع من العمل بالحجة لا انه يسقطها عن الحجية بالمرة وفرق بين انتفاء الحجية
من اصلها او ثبوتها وحصول مانع عن العمل بها والوجه المذكور في الثاني انه مضاف لوجود المانع بخلاف الاول اذ لا حجية هناك حتى يلاحظ التعارض بينه
وبين غيره اذا تقرر ذلك فنقول انه على ما قررنا يكون بين القول بحجية الظنون الخاصة ومطلق الظن عموم مطلق كما هو احد الوجهين المتقدمين في اول
المسألة فكل من يقول بحجية الظنون الخاصة يقول بحجيته القائل بحجية مطلق الظن الا ان يقوم عنده دليل على خلافه دون العكس وبذلك يتم المطلوب اذ بعد من يقول بحجيته
تسليم حجية الخبر في الصورة المفروضة لا دليل على حجية الشهرة حتى يعارض بها تلك الحجة المسلمة فضلا من ترجيحها عليها فان الحكم بالترجيح فرع الحجية فاذا
كانت منتفية لعدم قيام الدليل عليها لم يعقل الترجيح ويتم ما قررناه فان الفريقين متفقان ح على حجية الخبر وجواز العمل به في نفسه لولا وجود المعارض
الاقوى الا ان القائل بحجية مطلق الظن يقول ح بوجود المعارض فلا يجوز عنده العمل بالخبر من تلك الجهة وانما يتم له تلك الدعوى على فرض ثبوته وقد عرفت انه
لا دليل عليه ح فيتعين العمل بالخبر هذا غاية ما يمكن تقريره في تصحيح هذا الوجه ولا يخ عن تامل قوله وجه التامل في ذلك ان ظاهر القول بحجية الظن المطلق
انا لمنة الحجية بنفس الظن الحاصل في المسألة المتعلق بنفس الحكم وح فلا يتصور تعارض الحجتين في ذلك لان الحاصل من مجموعهما اما الظن باحد الطرفين او
الشك فان كان الثاني لم يكن هناك حجة اصلا فيلزم الرجوع فيه الى الاصل العملي وان كان الاول اختصت الحجية بالامارة المفيدة للظن الفعلي وخرجت الاخرى
عن درجة الحجية بالكلية وح فان كان القائل بالظنون المخصوصة قائلا بانا لمنة الحجية بنفس الظن الحاصل من الامارات المخصوصة كانت النسبة بين القولين من قبيل
العموم المطلق فاذا دار الامر بين الامرين كان الاخذ هو القدر المتيقن فلا يرد عليه ما ذكر من الايراد ولا يحتاج الى الجواب المذكور واما اذا كان القائل بالظنون المخصوصة
قائلا بحجية الامارات المخصوصة التي من شانها افادة الظن وان لم يحصل بالفعل كما هو الظاهر من مذهب الجمهور فلا يكون هناك قدر متيقن عند المعارضة
ولو في اصل الحجية اذ القائل بالظن المطلق انما يقول بحجية الظن الفعلي الحاصل من اقوى الامارتين وخروج الاخرى عن الحجية بالكلية لا انه يقول بتقديم اقوى
الحجتين مع تسليم حجيتهما معا حتى يكون حجية احديهما من حيث هي مسلمة عند الفريقين وان لم يعمل بها لوجود الاقوى كما بني عليه الجواب المذكور وح فالنسبة

القولين من قبيل العامين من وجه فان يحصل الاكتفاء بمادة الاجتماع كان هو القدر المتيقن عنده ودار الامر بينهما وهو الظن الفعلي الحاصل من الامارات
المخصوصة والا لزم التمسك عنده الى مادة الافتراق وحيث لا ترجيح بينهما فيلزم القول بحجية الجميع لبطلان الترجيح من غير مرجح وحيث ان الاقوال في المسألة لا
تنحصر في الوجهين المذكورين بل تدور بين الوجوه الاربعة بل واكثر من ذلك فهناك مراتب ثلث لا يجوز الانتقال الى اللاحقة الا بعد تعذر السابقة
اولها القدر المتيقن المسلم بين الجميع ثم المتيقن بالاضافة الى غيره فان لم يحصل الاكتفاء به لزم القول بحجية الجميع فظهر ان الامارات المخصوصة مع معارضتها بالاقوى
منها من الظنون المطلقة بل والمساوي ايضا ليست من القسمين الاولين فيكون من القسم الثالث فلا يصح ترجيحها على غيرها بما ذكر انما يتوجه ذلك عند
فرض دوران الامر بين القول بحجية مطلق الامارات التي لها شانية افادة الظن والامارات المخصوصة ومن المعلوم عدم انحصار القول فيهما بل والشهرة على خلافه
الحاصل لان الخلاف بين القائلين بالظنون المطلقة على انه على تقدير دوران الامر بين القولين المذكورين يمكن ايضا منع كون الامارة الخاصة قدرا متيقنا عند معارضتها
بالاقوى اذ المراد بالمتيقن ما يجب العمل به على كلا القولين والمفروض انه على القول بمطلق الظن لا يجوز العمل به ومجرد ان يكون له شانية الاعتبار لا يكفي
في جواز العمل به بالفعل والمدار في المتيقن على الجواز الفعلي دون الشاني فالصواب في تقرير الوجه المذكور اثبات الاكتفاء بما هو القدر المتيقن بالاضافة
الى بعض الظنون المطلقة واماراتها من حيث اختصاص بعض الخصوصيات المتقدمة في اول الوجه الثالث بالنسبة الى ذلك البعض فلا يجوز التعدي عنه في
الحكم التابع للضرورة الى ذلك البعض ومما ذكر في الجواب عن الايراد الاول والثاني من ان دوران القدر المتيقن بين الظنون الخاصة يقتضي القول بحجيتها جميعا
نظرا الى انتفاء المرجح بينها دون الظنون المطلقة انما يتم لو كان كل واحد منها بخصوصه متيقنا بالاضافة الى الظنون المطلقة فيندرج في الوجه المذكور
وانما يكون كذلك اذا فرض اتفاق القائلين بالظن المطلق على العمل بكل واحد من تلك الظنون الخاصة وانما يتحقق ذلك في بعض تلك الظنون على بعض
الاحوال فلا يعم الحكم كما هو ظاهره قدس سره السادس انه قد دلت الاخبار القطعية والاجماع المعلوم من الشيعة على وجوب الرجوع الى الكتاب والسنة بل ذلك
مما اتفقت عليه الامة وان وقع الخلاف بين الخاصة والعامة في موضوع السنة وذلك مما لا ربط له بالمقام وح نقول ان امكن حصول العلم بالحكم الواقعي من
الرجوع اليهما في الغالب تعين الرجوع اليهما على ذلك الوجه وان لم يحصل ذلك بحسب الغالب فكان هناك طريق في كيفية الرجوع اليهما تعين الاخذ به وكان بمنزلة الوجه
الاول وان انسد سبيل العلم به ايضا وكان هناك طريق ظني في كيفية الرجوع اليهما لزم الانتقال اليه والاخذ بمقتضاه وان لم يفد الظن بالواقع تنزلا من العلم الى الظن
مع عدم المناص عن العمل والا لزم الاخذ بهما والرجوع اليهما على وجه يظن منهما بالحكم على اي وجه كان لما عرفت من وجوب الرجوع اليهما فينزل الى الظن حيث لا
يظهر ترجيح لبعض الظنون المتعلقة بذلك على بعض فيكون مطلق الظن المتعلق بهما حجة فيكون المتبع ح هو الرجوع اليهما على وجه يحصل الظن منهما والحاصل ان
هناك مرجعين لمعرفة الرجوع اليهما على وجه يعلم معه باداء التكليف من اول الامر اما لكون الرجوع اليهما مفيدا للعلم بالواقع او لقيام دليل دال على الرجوع اليهما على للعلم
وجه مخصوص سواء افادا اليقين بالواقع او الظن به او لم يفيدا شيئا منهما ثانيهما الرجوع اليهما على وجه يظن معه بذلك وذلك بعد انسداد سبيل العلم الى الاول
مع العلم ببقاء التكليف المذكور فينزل في حكم العقل الى الظن به فان سلم انسداد سبيل الوجه الاول على وجه يكتفى به في استعلام الاحكام كما يدعيه القائل
بحجية مطلق الظن فالمتبع في حكم العقل هو الوجه الثاني سواء حصل هناك ظن بالطريق او الواقع وان ترتب الوجهان على حسب ما مر من التفصيل وح فالواجب الاخذ
بمقتضى الظن المذكور بخصوصه في استنباط الاحكام من غير تعد الى سائر الظنون ان قلنا او دعلية ولا يخفى ان هذا الدليل بظاهره عبارة اخرى عن دليل
الانسداد الذي ذكروه لحجية الظن في الجملة او مط وذلك لان المراد بالسنة هو قول الحجة او فعله او تقريره فاذا وجب علينا الرجوع الى مدلول الكتاب و
السنة ولم يمكن من الرجوع الى ما علم انه مدلول الكتاب والسنة تعين الرجوع باعتراف المستدل الى ما يظن كونه مدلولا لاحدهما فاذا ظننا ان مؤدى الشهرة
او معقد الاجماع المنقول مدلول الكتاب او قول الحجة او فعله او تقريره وجب الاخذ به ولا اختصاص للحجية بما يظن كونه مدلولا لاحد هذه الثلثة من جهة حكاية
احدها التي تسمى خبرا وحديثا في الاصطلاح نعم يخرج عن مقتضى هذا الدليل الظن الحاصل بحكم الله من امارة لا يظن كونها مدلولا لاحد الثلثة كما اذا
ظن بالاولوية العقلية او الاستقراء ان الحكم كذا عند الله ولم يظن بصدوره عن الحجة او قطعنا بعدم صدوره عن الحجة اذ رب حكم واقعي لم يصدر عنهم ويكون
مخزونا عندهم لمصلحة من المصالح لكن هذا نادر جدا للعلم العادي بان هذه المسائل العامة البلوى قد صدر حكمها في الكتاب وبيان الحجة قولا او فعلا او تقريرا
فكلما ظن من امارة بحكم الله تع فقد ظن بصدور ذلك الحكم والحاصل ان مطلق الظن بحكم الله تع ظن بالكتاب والسنة ويدل على اعتباره ما دل على اعتبار
الكتاب والسنة الظنية وثانيا انا لو سلمنا ان المراد بالسنة الاخبار والاحاديث على خلاف الاصطلاح يرد عليه ان الامر بالعمل بالاخبار المحكية المفيدة للقطع
بصدورها ثابت بما دل على الرجوع الى قول الحجة وهو الاجماع والضرورة الثابتة من الدين والمذهب واما الرجوع الى الاخبار المحكية التي لا تفيد القطع بالصدور
عن الحجة فلم يثبت ذلك بالاجماع والضرورة من الدين التي ادعاهما المستدل فان غاية الامر دعوى اجماع الامامية عليه في الجملة كما ادعاه الشيخ والعلامة في مقابل
السيد واتباعه واما دعوى الضرورة من الدين والاخبار المتواترة كما ادعاها المستدل فلم يثبت في محلها وثالثا انه لو ادعى الضرورة على وجوب الرجوع الى تلك
الحكايات الغير العلمية لاجل لزوم الخروج عن الدين لو طرحت بالكلية يرد عليه انه ان اريد لزوم الخروج عن الدين من جهة العلم بمطابقة كثير منها للتكاليف الواقعية
التي يعلم بعدم جواز رفع اليد عنها عند الجهل بها تفصيلا فهذا يرجع الى دليل الانسداد الذي ذكروه لحجية الظن ومفاده ليس الا حجية كل امارة كاشفة عن
التكليف الواقعي وان اريد لزومه من جهة خصوص العلم الاجمالي بصدور اكثر هذه الاخبار حتى لا يثبت بها غير الخبر الظني من الظنون ليصير دليلا عقليا على
حجية خصوص الخبر فهذا الوجه يرجع الى الوجه الاول الذي قدمناه وقدمنا الجواب عنه انتهى واشير بذلك الى وجه ذكره المعترض انه اعتمد عليه سابقا ثم لما
عنه مركب من مقدمتين احديهما ان اكثر الاخبار المخالفة للاصل المجردة عن القرينة بل جلها الا ما شذ وندر صادرة عن الائمة عليهم السلام والاخرى ان
العقل يحكم بوجوب العمل بكل خبر مظنون الصدور واحتج على الاولى بالتتبع في احوال الرواة المذكورة في تراجمهم وبظهور اهتمام اصحابنا في تنقيح الاخبار في الازمنة
المتاخرة عن زمان مولينا الرضا عليه السلام الى كونها اساس الدين فان الناس لا يرضون بنقل ما لا يوثق به في التواريخ وغيرها مما لا يترتب على الكذب فيها اثر

دبى

دعوى ولا دعوى ضا المثلث بالكتب المؤلفة للرجوع من باب اتمامه في امور الدين فالكذب بالوضع انما كان قبل زمان مقابلة الحديث وتدوين علوم الحديث وعلم
الحديث والرجال بين اصحاب الائمة عليهم السلام مع ان العلم بوجود الكذب مما ينافي القطع بصدور الكل الذي ينسب الى بعض الاخباريين ولا ينافي المقصود من العلم بصدور
اكثرها او كثير منها بل هو بديهي وعلى الثاني بان تحصيل الواقع الذي يجب العلم به اذا امكن على وجه العلم تعين المصير الى الظن في تعيينه توصلا الى العمل بالاخبار
الصادرة بل ربما يدعى وجوب العمل بكل واحد منها مع عدم المعارض والعمل بمظنون الصدور او مظنون المطابقة للواقع من المتعارضين والجواب عنه اولا بان
وجوب العمل بالاخبار الصادرة انما هو لاجل امتثال احكام الله تعالى الواقعية المدلول عليها بتلك الاخبار وهذا العلم الاجمالي ليس مختصا بهذه الاخبار
بل نعلم اجمالا بصدور احكام كثيرة فاذا لم يجب الاحتياط بما تقرر في محله وجب الرجوع الى ما افاد الظن بصدور الحكم التكليفي عن الحجة جزما كان او شهرة او غيرهما وذلك
ان سائر الامارات المفيدة للظن بصدور الحكم الشرعي ليست خارجة عن اطراف العلم الاجمالي الحاصل في المجموع بحيث يكون العلم الاجمالي المذكور في المجموع مستندا
الى خصوص الاخبار والتالي فرضنا عزل طائفة من هذه الاخبار وضممنا الى الباقي مجموع الامارات الاخر كان العلم الاجمالي بحاله فهنا علم اجمالي حاصل في الاخبار
وعلم اجمالي حاصل بملاحظة مجموع الاخبار وسائر الامارات الباقية فالواجب مراعاة الثاني وعدم الاقتصار على مراعاة الاول فدعوى ان سائر الامارات لا مدخل
لها في العلم الاجمالي وان هنا علما اجماليا واحدا بثبوت الواقع بين الاخبار خلاف الانصاف وثانيا ان اللازم من ذلك هو العمل بالظن في مضمون تلك الاخبار
فكلما يفيد الظن بمضمون الخبر الواقعي ولو من جهة الشهرة يؤخذ به وكل خبر لم يحصل الظن بكون مضمونه حكم الله تعالى لا يؤخذ به ولو كان مظنون الصدور
فعند ذلك فوجوب العمل بالخبر الصادر انما هو باعتبار كون مضمونه حكم الله الذي يجب العمل به وثالثا ان مقتضى هذا الدليل وجوب العمل بالخبر المقتضي
للتكليف واما الاخبار النافية للتكليف فلا يجب العمل بها انما يجب الاذعان بمضمونها وان لم يعرف بعينها وكذلك لم يثبت به حجية الاخبار على وجه ينهض لصرف
الكتاب والسنة القطعية عن ظواهرهما والحاصل ان معنى حجية الخبر كونه دليلا متبعا في مخالفة الاصول العملية والاصول اللفظية مطلقا وهذا المعنى لا
يثبت بالدليل المذكور قلت واما ما اورده المحقق المذكور على المصنف ره ثانيا فالجواب انه ليس المقصود من وجوب الرجوع الى السنة لزوم العمل بالسنة
الواقعية ولا من وجوب الاخذ بالكتاب والسنة لزوم العمل بمدلولهما الواقعي اذ لا يخرج ذلك عن وجوب العمل بالاحكام الواقعية ولا يتجه على ذلك الاجماع
والاخبار القطعية لرجوعهما الى السنة الواقعية ولا يخالف مقتضاهما مقتضى لزوم العمل بالواقع وكيف يعقل التفرقة بين الظن بالسنة الواقعية والظن
بالحكم الواقعي المدلول عليه بسائر الامارات بل الظن بالحكم الواقعي من اي طريق حصل لا ينفك عن الظن بالسنة الواقعية للقطع بصدور دعامة الاحكام
وان بقيت مخزونة عند الامام عليه السلام كما هو معلوم بالضرورة من مذهبنا فلا وجه لما تصوره من التفصيل بينهما وانما المقصود اثبات وجوب الرجوع
الى الكتاب والسنة الموجودين في ايدينا بالفعل وهي الحاصلة في ضمن الاخبار المروية للقطع بموافقة اكثرها للواقع كما ذكر اذ الغرض اثبات ما يزيد على القدر
المتيقن منها على التفصيل لانه اقل قليل منها ويمكن ان يريد بالسنة نفس الاحاديث الموجودة والمقصود اثبات وجوب الرجوع اليهما من حيث الطريقية في
الجملة بمعنى لزوم استنباط الاحكام الشرعية منهما حتى على فرض انسداد باب العلم بتعيين ما هو الحجة والطريق منها وغاية الامر المناقشة في اطلاق السنة على
الاخبار المروية بخلاف الاصطلاح وهو امر هين بعد وضوح المقصود خصوصا مع شيوع اطلاق السنة على السنة المحكية اعني الحديث والرواية فانها
الموجودة في ايدي الاصحاب في ازمنة الغيبة بل وفي زمان الحضور بالنسبة الى الغائبين عن المجلس وفي سياق كلام المصنف ره التصريح بما هو المقصود من القطع
بوجوب الرجوع الى الكتب الاربعة وغيرها من الكتب المعتمدة وعدم الاكتفاء بالسنة المقطوعة والحاصل ان مدلول الكتاب والسنة الواقعيين عين الحكم الواقعي
وليس في المقام اثبات وجوب العمل بهما حتى يستلزم الانتقال عن العلم عند تعذره الى الظن بل انما المقصود اثبات التكليف بالرجوع الى ما في ايدينا من الكتاب تحقيق
والسنة زيادة على القدر المقطوع به منهما فيترتب على ذلك وجوب الرجوع الى المراتب الثلث على الترتيب الذي ذكره وعدم حصول الاضطرار في العمل بباب
الظنون المطلقة مما خرج عن ذلك فلا تغفل واما ما اورده ثانيا فحصلة المناقشة في الاستناد في تلك الدعوى المسلمة الى الضرورة والاخبار المتواترة وهذا
بعد تسليم اصل الدعوى اهون من سابقه على ان ادعاء التواتر والضرورة في تلك الدعوى ليس من ذلك البعيد بل هو عند التامل المنصف دعوى واضحة
وقد تكرر ذكرها في كلام جماعة وقد بينا الوجه في ذلك في محله بما لا مجال لاحد في انكاره واما ما اورده ثالثا فهو بكلا شقيه توجيه بما لا يرضى به صاحبه
الا ترى انه استدل على ذلك بالاجماع والاخبار وهل يستدل بهما في اثبات وجوب العمل بالتكاليف الشرعية او وجوب الاذعان بالاخبار الصادرة عن الحجة على
ان اصل الشقين المذكورين راجع الى الامر بان صدور الاخبار المخالفة للاصول المشتملة على التكاليف الشرعية راجع الى اثبات تلك التكاليف ووجوب العمل
بها عين وجوب العمل بتلك التكاليف وهذا كما ذكره رجوع الى دليل القائل بمطلق الظن فكيف يعقل نقرته المصنف ره لذلك بعينه في مقام رد القول به
وانما غرضه قدس سره اثبات الطريق الخاص له لمعرفة تلك الاحكام والتكاليف الشرعية في الجملة بالاجماع والضرورة لا اثبات وجوب العمل بالتكاليف الشرعية
التي اشتملت عليها الكتاب والسنة او تصديق المعصوم عليه السلام ووجوب اتباعه في اقواله وافعاله الصادرة عنه فالمقصود وجوب التمسك بهما والرجوع اليهما
والاحتجاج بهما في تشخيص الاحكام وتحقيق مسائل الحلال والحرام وهذا في الجملة امر ثابت من الرجوع الى الاخبار وكلمات علمائنا الابرار وطريقتهم المستمرة وسيرتهم الجارية
من لدن زمان الائمة عليهم السلام الى زماننا هذا بل هو امر متفق عليه بين كافة المسلمين وانما اختلفوا في موضوع السنة من حيث الاختلاف في موضوع الحجة وانه
هو النبي او مع الائمة عليهم السلام وذلك امر آخر فاذا ثبت على الاجمال وجوب الرجوع الى ما في ايدينا من الكتاب والسنة في زماننا هذا كما قبله في استنباط الاحكام
الشرعية مع ملاحظة الحال التي نحن عليها من حصول لنا العلم بما هو الحجة علينا من ذلك بذاته ولا ثبوت التكليف بذلك مع انسداد سبيل العلم بالقدر المعتبر
من الحجة بحكم الشارع وتعذر الاحتياط منه بالاقتصار على القدر المتيقن من ذلك والجمع بين الوجوه المحتملة فيه يقتضي الرجوع الى الظن بما هو الحجة والطريق من ذلك
فان تعذر ذلك ايضا رجعنا اليهما على وجه يحصل الظن منهما بالواقع وهذا لا يقتضي حجية مطلق الظن بالواقع بل ولا حجية الظن [illegible] منه ما خرج من مدلول الكتاب
والسنة ايضا ثم قد يقرر الدليل بالنسبة الى مجموع ما في ايدينا من الطرق والامارات بان يدعى علمنا اجمالا الا بالرجوع اليها والتمسك بها التعذر ماسواها

فاذا انسد

فاذا انسدّ باب العلم بما هو الحجة منها لزم الانتقال الى الظن في ذلك فمقتضاه حجية الظن بمطلق الطريق وذلك مما لا يأبى عنه المصنف لما بيناه بل هو الذي بنى عليه الوجوه السابقة لكنه عدل في المقام عن ذلك التقرير العام لوضوح الدليل من الاجماع والضرورة في خصوص الكتاب والسنة وانتفائهما في غير القطعي من سائر الامارات الموجودة بل لا دليل على وجوب الرجوع الى ما سوى الكتاب والسنة من سائر الامارات الظنية اصلا فلا يتعدى اليها ولو ح فقد بالتنصيص في الكتاب والسنة ايضا لعدم الدليل على وجوب الرجوع الى ما عدا القدر المتيقن منها ولو بالاضافة فيقتصر عليه ولا يتعدى الى غيره ايضا فلا تغفل وما ذكره المحقق المذكور في تقريب الوجه الاخير فالمقدمة الاولى منه مستغنية عن تكلف اثباتها بما فصله من احوال الرواة وغيرها فان العلم بوجود الاخبار الصادرة في مجموع كتب الاخبار غير لازم بل للتامل والتزم به واما الثانية فممنوعة جدا فان وجوب العمل بالخبر الصادر من حيث هو كان غير وجوب العمل بالمجهول منه الا من جهة استلزامه للعلم الاجمالي بالتكاليف الشرعية وان كانت مجهولة وهو ما قرره القائل بمطلق الظن في دليله المعروف في الباب اولا واوضح لا يحتاج الى تكلف اثباته بالتفصيل الذي ذكره في ذلك مما اشرنا اليه ضرورة وثالثا ما اورد عليه ثانيا ممنوع فانه انما ادعى العلم الاجمالي في هذه الاخبار الموجودة في ايدينا فالظن بغيرها كالظن بمطلق الحكم الشرعي خارج عن مقتضى تلك الا بملاحظة المناط الذي ذكره اولا وما ذكره ثالثا من عدم شموله للاخبار النافية للتكليف مدفوع بالاولوية القطعية مع عدم الحاجة اليه بالكلية ثم المنع منه في الاخبار الصادرة عن ظواهر الكتاب والسنة في مقام الاصول اللفظية فضلا عن الاصول العملية مما لا يرجع الى وجه مبين والله الهادي واعلم ان صاحب الوافية قد ذكر في المقام وجها يقرب مما مر حيث استدل على حجية الخبر الموجود في الكتب المعتمدة للشيعة كالكتب الاربعة بانا نقطع ببقاء التكليف الى يوم القيمة سيما بالاصول الضرورية كالصلوة والزكوة والصوم والحج والمتاجر والانكحة ونحوها مع ان جل اجزائها وشرائطها وموانعها انما يثبت بالخبر الغير القطعي بحيث نقطع بخروج حقائق هذه الامور عن كونها هذه الامور عند ترك العمل بخبر الواحد ومن انكر فانما ينكره باللسان وقلبه مطمئن بالايمان انتهى واورد عليه المحقق المذكور اولا بان العلم الاجمالي حاصل بوجود الاجزاء والشرائط بين جميع الاخبار لا خصوص الاخبار المشروطة بما ذكره ومجرد وجود العلم الاجمالي في تلك الطائفة لا يوجب خروج غيرها عن اطراف العلم الاجمالي والا امكن اخراج بعض هذه الطائفة الخاصة ودعوى العلم الاجمالي في الباقي كاخبار العدول مثلا فاللازم حينئذ اما الاحتياط والعمل بكل خبر دل على جزئية شيء او شرطيته واما العمل بكل خبر ظن صدوره مما دل على الجزئية او الشرطية الا ان يقال ان المظنون الصدور من الاخبار هو الجامع لما ذكر من الشروط وثانيا بان مقتضى هذا الدليل وجوب العمل بالاخبار الدالة على الشرائط والاجزاء دون الاخبار الدالة على عدمهما خصوصا اذا اقتضى الاصل الشرطية والجزئية انتهى ولا يذهب عليك انه ان ادعى ان الباعث على حصول العلم الاجمالي خصوص الاخبار المشروطة بما ذكره امكن تخصيص الحكم بالخبر المظنون الحاصل في تلك الاخبار والا لزم التعدي الى مطلق الشرائط والاجزاء المظنونين ولو من الشهرة وغيرها فالتعدي عن ذلك الى خصوص سائر الاخبار التي لم تعتبرها في حصول العلم المذكور لا وجه له فعلى الاول لا علم بالاجزاء والشرائط زيادة على ما اشتملت عليه تلك الاخبار وعلى الثاني يكون الاخبار المذكورة من اسباب العلم الاجمالي بوجود الاجزاء والشرائط المجهولة ومقتضاه وجوب الاخذ بها الا انها بالمشكوك منها ومع تعذره فبالمظنون او بما عدا الموهوم منها على الخلاف الوجهين في مقتضى دليل الانسداد فهو تقرير لذلك الدليل في خصوص الاجزاء والشرائط وذلك انه لم يدع ان الباعث على حصول العلم المذكور خصوص تلك الاخبار فلا وجه لتخصيص الظن حال الانسداد بالمتعلق بها ولا بالمتعلق بمطلق الخبر بل ولا بالمتعلق بالاجزاء والشرائط لعلمنا بسائر الاحكام ايضا على الاجمال فيرجع الامر الى دليل الانسداد فلا تغفل وههنا وجه اخر ذكره في الفصول وهو انه لا ريب في انا مكلفون بطاعة العترة الطاهرين والتمسك بهم في معرفة احكام الدين كما يدل عليه الامر بطاعة اولي الامر والتمسك بالثقلين وغيرهما وهما انما يتحققان باتباع اقوالهم فاذا تعذر العلم بها وبما يقوم مقامه تعين التعويل على الظن المستند الى نقل الاحاد لصدقهما بذلك بعد القطع ببقاء التكليف بهما في هذه الحالة على حسبها وعدم صدقهما على العمل بسائر الظنون وهذا التفصيل تحكم ظاهر فغاية الامر وجوب التمسك بالسنة الظنية ومطلق الظن بالحكم بلازم الظن بالسنة واما مقتضى وجوب طاعتهم عليهم السلام فلا يخالف مقتضى وجوب طاعته سبحانه في اقتضاء العمل بالظن المطلق في تلك الحالة على ان التفصيل في صدق المفهومين المذكورين لغة وعرفا على العمل بالظن بين حالتي الانفتاح والانسداد تحكم غاية الامر ان يكون شموله لصورة تعذر العلم قرينة على ارادة خلاف الظاهر منهما فعم الحالين بالجملة فلا شك في استنباط احكام الدين من المعصومين عليهم السلام فلا يزيد ما ذكر على مقتضى العلم ببقاء الدين ثم ان الاوامر المتعلقة بالامرين المذكورين مما يدل على الواقع منهما وانما تكون لزمان تعذر العلم بها اجمالا وتفصيلا دليلا على حجية الظن بها لا على صدقهما بذلك في تلك الحالة فالعمل بالظن بالطاعة والتمسك وتمسك بالظن بهما ايضا ان يكون معتبرا بدليل الانسداد فلا يخالف مقتضاه فلخص مما ذكرنا ان تقرير الدليل المذكور في كلام المتقدم يتصور على وجوه سبعة هذا احدها وثانيها انه يجب الرجوع الى ما هو قول الله تعالى وقول المعصومين عليهم السلام وفعلهم وتقريرهم بحسب الواقع ومقتضاه الرجوع بعد انسداد باب العلم بها الى الظن بها ومن المعلوم عندنا ان الظن بالحكم الواقعي من اي طريق حصل لا ينفك عن الظن بها للقطع بصدور جميع الاحكام عن صاحب الشرع عليه السلام وليس المقصود الرجوع الى نفس الالفاظ كيف وهو غير حاصل في اكثر الاخبار ايضا لغلبة النقل بالمعنى وقد عرفت ان هذا المعنى مما لا يستدل عليه بالاجماع والاخبار وليس بمقتضى للضرورة ولا حاصل من دليله الرجوع الى مطلق الظن وعلى تقديره فالتفرقة بين الظن الحاصل من الاولوية والاستقراء وغيرهما وغيره كما ذكره المعترض فاسدة اذ بقاء الحكم عندنا وعندهم لا يتأصل دون صدوره منهم ولو بالقاء بعضهم عليهم السلام الى بعض كما هو معلوم بالضرورة من مذهبنا وهذا القدر كاف في تحقق موضوع السنة في الواقع كما لا يخفى وثالثها انه يجب الرجوع الى الكتاب والسنة المنقولة لنا المعلومة على الاجمال في ضمن الاخبار وفي ضمن الاخبار الواردة الواصلة الينا ومقتضاه بعد انسداد باب العلم بها العمل بما يظن صدوره من الاخبار المشتملة على نقل السنة بعد تسليم سقوط الاحتياط وانتفاء القدر المتيقن وينزل وجوب العمل بالسنة المعلومة على الاجمال المشتبهة في الاخبار الموجودة لم يثبت على وجه الاطلاق حتى يثبت حجية الظن بها مطلقا لامكان ان يكون هناك طريق مخصوص للشارع في تحصيلها فيرجع الى مقتضى الوجه الاخير ورابعها ان يستعلم من وجود الاخبار المطابقة للواقع في كتب الاخبار وجود

العمل بها مطلقا فان امكن العلم بها على التفصيل وكذا اذا كان هناك قدر متيقن لا يعلم بمطابقته ما عداه للواقع ولو بالاضافة والا تعين الرجوع الى الظن بها ومنه ان وجود الخبر المطابق للواقع لا يدل على وجوب الاخذ به مع الاشتباه بغيره حتى يرجع الى الظن به انما الثابت بقاء التكاليف الشرعية فيرجع الى دليل الانسداد فهذا اوضح فسادا من سابقه اذ الوجه في الاول مستند الى الاجماع وغيره وفي هذا مستند الى مجرد العلم الاجمالي بمطابقته للواقع وقد علم انه لا يدل على ذلك بوجه من الوجوه وخامسها ان يستعلم من وجود التكاليف الواضحة في ضمن الاخبار وجوب العمل بها في الجملة وهذا اوضح فسادا من سابقه اذ المستند في هذا العلم خارج عن الاخبار بالكلية كيف وهذا العلم الاجمالي حاصل في كل واحد من كتب الفقه ايضا بل وعلى سابقه ايضا فكما لا يفيد حجية كتاب الفقه كذا الاخبار وسادسها ان ترك العمل باخبار الآحاد يقتضي خروج الماهيات الجعلية عن حقايقها المطلوبة فيثبت به حجيتها بخصوصها في الجملة ومع انتفاء المرجح فالجميع وهذا اوهن مما مر اذ لا تاثير لذلك في اختصاص الحجية بالاخبار الموجودة بالكلية كما في سابقه ويزيد عليه فساد تخصيصه بتشخيص تلك الماهيات وسابعها انا نقطع بحجية الكتاب والاخبار الموجودة بالنسبة الينا في الجملة وتعلق التكليف باستنباط الاحكام منها على سبيل الاجمال من غير استناد الى الوجوه السابقة بل من جهة قيام الاجماع والاخبار القطعية على ذلك فان تحقق القدر المتيقن لدينا في ذلك لزم الاقتصار عليه ومع القطع بتعلق التكليف بالعمل بما يزيد على ذلك يجب العمل بما يظن كونه طريقا معتبرا عند الشارع من ذلك فان تعذر ذلك رجعنا الى ما يفيد الظن بالواقع من ذلك من غير ان يتعدى الى الظن بمطلق الطريق في المرتبة الثانية ولا الى مطلق الظن بالواقع في المرتبة الثالثة وهذا مراد المصنف طاب ثراه في المقام وقد تكرر توضيحه في كلامه فمن العجيب مع ذلك بقاء الاشتباه في ذلك بحمله على احد الوجوه السابقة التي قد عرفت ما فيها والله الهادي قال قدس سره فان قلت انا نمنع وجوب الاخذ بالكتاب والسنة مطلقا ولو مع عدم افادتهما اليقين بالحكم ولم يقم عليه دليل قاطع وقيام الاجماع على جواز الرجوع اليهما من القائل بحجية مطلق الظن والظن المخصوص لا يفيد حجيتهما بالخصوص اذ القائل بحجية مطلق الظن لا يقول بحجيته من حيث الخصوصية وانما يقول من جهة اندراجه تحت مطلق الظن والقائل بحجية الظن الخاص لا يثبت بقوله الاجماع مع مخالفة الباقين ولم يقم دليل قاطع عليه حتى يثبت به ذلك القول بدلالة الاخبار القطعية عليه من ان مضي الامر لانها على ذلك حجة بالنسبة الى المشافهين بتلك الخطابات ومن بمنزلتهم ومع تسليم عدم نفاية الامر حجية الظن الخاص بالنسبة اليهم وقد يدفع بحصول العلم بالنسبة اليهم اذ لا يبعد نفي احتفافها بالقراين القاطعة ومع تسليم عدمه فغاية الامر حجية الظن الحاصل لنا للاحتياج الى ضم ظنون عديدة لم تكن محتاجا اليها ح ولا دليل على حجيتها عندنا الا الدليل على حجية مطلق الظن قلت المناقشة فيما ذكرناه واهية اذ انعقاد الاجماع على جواز الرجوع الى الكتاب والسنة بالنسبة الى ما ننا هذا وما قبله من الامور الواضحة الجلية بل مما يكاد يلحق بالضروريات الاولية وليس بناء الايراد على انكاره حيث لم يعترض له بالمنع والمنازعة ولذا نوقش فيه من جهة اختلاف المجمعين في المبنى فان منهم من يقول به من جهة كونه من جزئيات ما يفيد الظن لا لخصوصية فيها فلا يقوم اجماع على اعتبار الظن الحاصل منها بخصوصه وفيه انه بعد قيام الاجماع عليه لا عبرة بالخلاف المذكور فيما نحن بصدده اذ ليس المقصود دعوى الاجماع على وجوب الرجوع الى الكتاب والسنة باعتبار خصوصيتهما بل المدعى قيام الاجماع بالخصوص على وجوب الرجوع اليهما ليكون الظن الحاصل منهما حجة ثابتة بالخصوص ولا حاجة اذن في اثبات حجيتهما الى ملاحظة الدليل العقلي المذكور بل هو ثابت بالاجماع القطعي فيكون هو ظنا بالدليل وليس يعني بالظن الخاص الا ما يكون حجة ثابتة بالخصوص لا ما يكون حجة بحسب الواقع بملاحظة الخصوصية الحاصلة فيه لا من جهة عامة وهو واضح لا خفاء فيه فاذا ثبت حجية الظن الحاصل منهما في الجملة ووجوب العمل بها وعدم سقوطه ذلك عنه ولم يتعين عندنا طريق خاص في الاحتجاج بهما كان قضية حكم العقل حجية الظن المتعلق بها مطلقا حسب ما قررناه واما المناقشة في الاخبار الواردة في ذلك فان كان من حيث الاسناد فهو واه جدا وكذا من جهة الدلالة اذ من البين بعد ملاحظة فهم الاصحاب وعلمهم شمولها لهذا العصر ونحوه قطعا وليس جميع تلك الاخبار من قبيل الخطاب الشفاهي لبعض الحاضرين حتى يتوقف الشمول للباقين على قيام الاجماع ومع الغض عن ذلك ففيما ذكرناه من الاجماع المعلوم كفاية في المقام وكيف كان فان سلم عدم قيام الدليل القاطع من الشارع اولا على حجية الظن المتعلق بالكتاب والسنة على وجه يتم به نظام الاحكام حسب ما ندعيه كما سيأتي الاشارة اليه فقضية حكم العقل هو حجية الظن المتعلق بهما من اي وجه كان على ما يقتضيه الدليل المذكور والمقصود بالاحتجاج المذكور بيان هذا الاصل وبعد ثبوته لا وجه للرجوع الى شيء من ساير الظنون اذ لا ضرورة اليها ولم يقم عليها دليل خاص قول ندعي ان غاية ما يفيده الاجماع والاخبار المذكورة لعدم ان يكون الامر بالرجوع الى الكتاب والسنة مبنيا على خصوصية فيهما ملحوظة للشارع في ذلك كما اعترف به ومجرد الاحتمال لا يكفي في صرف القضية المهملة الثابتة بدليل الانسداد الى خصوص الظن الحاصل من الكتاب والسنة لاصالة عدم الخصوصية بل وعدم جعل الشارع بالكلية لامكان الاكتفاء الى مقتضى العقل والعادة في مطلق الطرق بالكلية فمع احتمال ان يكون الرجوع الى الكتاب والسنة من تلك الجهة لا يمكن اثبات الخصوصية الا ان يكون الظن الحاصل من ذلك قدرا متيقنا بالنسبة الى غيره فيرجع الى الاحتجاج السابق ولا يكون دليلا آخر وراء ذلك مع امكان نظر قيام المنع فيه اذ مع معارضة ظاهر الكتاب والسنة لساير الامارات الظنية كالاجماع المنقول والشهرة والاستقراء وغيرها لا يتعين اعتبار الاول ولا يدل على اعتباره ح اجماع ولا رواية وعدم حصول الاكتفاء بالقدر المتيقن منها لا يقتضي الرجوع الى مطلق الظن المتعلق بها انما يقتضي لزوم تحصيل الواقع بمطلق الظن لمساواة الظن الحاصل منها لساير الامارات لعدم حصول الوفاق ح على الاول فان القائل بالظن المطلق ح يأبى عن الرجوع اليه ويقدم الاقوى من ساير الامارات عليه فاين الاجماع ح على اعتباره نعم لو كان هناك قدر متيقن باحد الاعتبارات السابقة اقتصرنا عليه سواء تعلق بالكتاب والسنة او بغيرهما حسبما مر في الوجه السابق والجواب ان هذا انما يتم لو كان للتكليف بالرجوع الى الكتاب والسنة قدر متيقن لا يعلم ببقائه زيادة على ذلك ح فاذا لم يحصل الاكتفاء به لزم الرجوع الى مطلق الظن سواء تعلق بها او لم يتعلق اما اذا ثبت بقاء التكليف بالرجوع اليهما زيادة على ذلك ولم يمكن الاحتياط بالجمع بين الوجوه المحتملة تعين الرجوع الى الظن بما تعلق ذلك التكليف المجمل به وهو الظن بالطريق المتعلق بهما واذا ثبت بقائه بما يزيد على ذلك بعض لزم الرجوع الى ما يفيد الظن بالواقع من ذلك دون غيره فيثبت بذلك حجية بعض الظنون بالدليل الخاص بل اذ لا يجري هذا الدليل في ساير الظنون ولا نعني بالظن الخاص الا ذلك فيصير ح قدرا متيقنا بالنسبة الى ساير الظنون بالاعتبار المذكور ولا يوجب رجوعه الى الاحتجاج السابق لعدم بنائه على ملاحظة الوجه المذكور اصلا فيها لا يكون متيقنا بالملاحظة

المذكورة

المذكورة في الوجه السابق كما ذكر الا ان يقال بوجود القدر المتيقن من التكليف بالرجوع الى الكتاب والسنة ولو بالاضافة مع عدم حصول الاكتفاء به في امتثال التكاليف
الواقعية المعلومة على الاجمال فلا بد من الرجوع الى مطلق الظن وانتفاء المتيقن الحقيقي لا يكون مع وجود المتيقن الاضافي وهذا ما اورده المصنف ثانيا حيث
قال قدس سره فان قلت ان القدر المسلم وجوب الرجوع الى الكتاب والسنة في الجملة ولا يقضون للحجية الظن الحاصل منهما مطلقا بل القدر الثابت من ذلك
هو ما قام الاجماع عليه فيقتصر من الكتاب على نصوصه ومن السنة على الخبر الصحيح الذي يتعدد مزكي رجاله فلا يعم سائر وجوه الظن الحاصل من الكتاب
والسنة وح نقول انه لا يكفي الظن المذكور في استنباط الاحكام فيتوقف الامر على الرجوع الى الظن المجرد ويؤل الامر ايضا الى وجوب الرجوع الى كل ظن لانتفاء المرجح على
حسب ما مر فلا يتم التقريب المذكور قلت بناء على اختيار الوجه المذكور لا نسلم قيام الدليل القاطع على حجية خصوص شيء من الاخبار كيف ومن البين ان غاية
التوثيقات الواردة من علماء الرجال ليس من قبيل الشهادة حتى يقوم تعديل معدلين منهم مقام العلم ومع ذلك فقيام الدليل القاطع على قيام شهادة
الشاهد بن مقام العلم في المقام محل منع ومع الغض عنه فحجية خبر الثقة مطلقا مما لم يقم عليه دليل قطعي واذا لم يقم دليل قاطع على حجية خصوص شيء من الاخبار
كان الحال على نهج واحد كان الامر دائرا مدار الظن حسب ما قررناه ولو فرض قيام دليل قاطع على حجية بعض اقسامه فهو اقل قليل منها ومن البين انه لا يكتفى
به في الخروج عن عهدة ذلك التكليف من المعلوم كون التكليف بالرجوع الى الكتاب والسنة في يومنا هذا زائدا على القدر المفروض وبملاحظة ذلك يتم التقريب
المذكور والفرق في ذلك بين نصوص الكتاب وظواهره ان كان الملحوظ فيه حصول القطع من الاول دون الثاني فهو فاسد اذ دعوى حصول القطع من النصوص
مطلقا غير ظاهرة حسب ما قرر في محله وان كان المقصود دعوى القطع بحجيتها دون الظواهر نظرا الى حصول الاتفاق على حجية النصوص دون غيرها ففيه انه
انه لا فرق في ذلك بين الامرين لقيام الاتفاق في المقامين وليس الحال في مفاد الفاظ الكتاب الا كالفاظ السنة والتفصيل المذكور وان ذهب اليه
شذوذ الا انه موهون جدا حسب ما قرر الكلام فيه في محله كيف والرجوع الى الكتاب والسنة والتمسك بهما وما بمعناهما مما ورد في الروايات يعم الامرين كما يعلم
الحال فيه من ملاحظة نظائر تلك العبارات في سائر المقامات قوله هذا لا يدفع المتيقن الاضافي فان المتيقن الحقيقي عند المنكرين للظنون المخصوصة وان كان قليلا
لا يكتفى بالاقتصار عليه في سقوط التكليف المذكور ولكن الخبر الصحيح بالنسبة الى الموثق قدر متيقن وهما بالنسبة الى الضعيف المنجبر كذلك وكذلك الحال في
اقسامها فلا يمكن الرجوع الى مطلق الظن المتعلق بها فالجواب عن ذلك ان المتيقن الاضافي من ذلك كاف في استنباط الاحكام فلا يلزم من الاقتصار عليه
خروج من الدين فغاية الامر عدم العمل بسائر الظنون المتعلقة بالسنة ايضا لا ثبوت العمل بمطلق الظن بالواقع وليس الغرض اثبات الاول انما المقصود نفي
الثاني وهو حاصل مما ذكر ايضا بل نفي الاول ايضا الصق بمقصودنا من اثباته كما لا يخفى قوله الطالب تراه فان قلت ان قضية ما ذكر من وجوب الرجوع الى
الكتاب والسنة هو الرجوع الى ما علم كونه كتابا او سنة وان كان الاخذ منهما على سبيل الظن تحقيقا للموضوع كما هو قضية الاصل فلا عبرة بالكتاب
الواصل الينا على سبيل الظن حسب ما اشاروا اليه في بحث الكتاب وكذا ينبغي الا يعتبر من السنة الا ما ينقل الينا على وجه اليقين من التواتر والمحفوف
بقرينة القطع وح فلا يتم ما قرر في الاحتجاج لظهور عدم الوفاء المقطوع به منهما بالاحكام وان كان استنباط الحكم منهما على سبيل الظن فلا بد ايضا من الرجوع
الى مطلق الظن قلت لا ريب ان السنة المقطوع بها اقل قليل مما يدل على وجوب الرجوع الى السنة في زماننا هذا يفيد اكثر من ذلك للقطع بوجوب
رجوعنا اليوم في تفاصيل الاحكام الى الكتب الاربعة وغيرها من الكتب المعتمدة في الجملة باجماع الفرقة واتفاق القائل بحجية مطلق الظن والظنون الخاصة
فلا وجه للاقتصار على السنة المقطوعة وبذلك يتم التقريب المذكور قوله صدر الكلام يوهم ارادة السنة الواقعية من الاحتجاج كما فهمه المعترض السابق
او رد عليه باستلزام الظن المطلق للظن بالسنة الا ان آخر الكلام صريح في النقض كما مر التنبيه عليه فالموضوع هو مطلق الاخبار الموجودة او خصوص المنقولة
منها في الكتب المعتمدة كما عرفت حسب ما ذكر في الكتاب الواصل الينا على سبيل الظن لا يخلو من غرابة للاجماع على عدم حصول الزيادة في القرآن وامتناع اختراع ما
يشاكله في البيان الا ان يراد بذلك ما اضاف اليه بعض الاخبارية من حصول التحريف والنقص المغير للمعنى وان ثبت في محله فساد القول به واعترض عليه تارة
بان وجوب الرجوع في الجملة الى الكتب الاربعة وغيرها الثابت باجماع الفرقة لا ينفع مع اختلاف المجمعين في القدر الذي يجب الاخذ منها الا ان يقتصر على
القدر المتفق عليه ولا يحتاج اثبات حجيته الى اثبات حجية ما يظن كونها سنة وتارة بان القدر المعلوم من اجماع الشيعة بل الامة والاخبار القطعية وجوب
الرجوع الى الكتاب والسنة الواقعية افادت القطع او الظن بالحكم الواقعي او لم يفد شيئا منها وح فلو بني على التعدي عن السنة القطعية الى الظنية دخلت
الشهرة واخواتها لان مضامينها ايضا سنة ظنية ودعوى لزوم الاقتصار على قسم خاص من السنة الظنية وهي الظن بالسنة الثابت من حكاية الرواية
التي تسمى في الاصطلاح حديثا ورواية لانه القدر المتيقن دون مطلق الظن بالسنة رجوع عن هذا الطريق الى بعض الطرق السابقة المعلومة حالها ولغرض
بان وجوب الرجوع الى الكتاب والسنة ليس لذاته بل لاجل ثبوت التكليف بالاحكام الواقعية الموقوف معرفتها على الرجوع الى الكتاب والسنة فهذا بعينه دليل
المثبت على مطلق الظن قلت ولا المتكلم يرتاب بعد ما عرفت مما اسلفناه في الجواب عن الاعتراض المذكور اما الاول فان ما يدعيه من اختلاف المجمعين في القدر
الذي يجب اخذه مانع من حصول العلم الاجمالي بوجوب الرجوع الى الكتاب والسنة في الجملة فجوابه الحوالة على الوجدان وذلك لان الاختلاف في ذلك انما حصل بعد
الاتفاق على الحكم الثابت على الاجمال وليس الاتفاق على ذلك مستفادا من الاقوال المختلفة من باب الاتفاق بل هو مقتضى ضرورة المذهب المستندة الى
نحو حديث الثقلين المقطوع به عند الفريقين وغيره مما لا يحصى واما الاكتفاء بالقدر المتفق عليه فخارج عن مفروض المسئلة اذ الكلام انما هو على تقدير عدمه
وان اراد بان العلم الاجمالي الجامع للاختلاف المذكور لا يكفي في الزام العقل العمل على حسبه فظاهر الفساد اذ بعد القطع بتعلق التكليف بالرجوع الى الكتاب فعلا
على وجه يترتب استحقاق العقوبة على تركه لتعرضه لامتثاله لا مجال للشك في الزام العقل بالعمل بمقتضاه بقدر الامكان والتعرض لامتثاله على اي حال كان لعدم الفرق
بين العلم الاجمالي والتفصيلي في ذلك واما الثاني فلان السنة الواقعية كالحكم الواقعي في ان مقتضاهما حكم شأني لا تنجز له الا بعد وجود الطريق الموصل اليه
انما المقصود قيام القاطع على الوجوب عندنا من الاخبار الحاكية عن السنة من حيث كونه طريقا الى معرفة السنة الواقعية ولو على وجه الظن فانه الذي الغاه

في

على
تعلق التكليف الفعلي بالرجوع اليه واجتمعت الطائفة عليه دون ما لو لم يعلم بذلك لعدم اتصافه بالطريقية الفعلية كنفس الواقع ومقتضى ذلك حجية الظن بما هو المعتبر من هذا الموجود عند الاصحاب عند تعذر العلم به دون مطلق الظن بالسنة وهو ظاهر واما الثالث فلانا لا ندعي ان وجوب الرجوع الى ذلك وجوب نفسي ثابت من حيث انه في المقام انما هو توصلي غيري ثابت لاجل استنباط الاحكام لكنا لا نقول بكون وجوب ذلك تبعيا ناشئا من مجرد توقف امتثال الاحكام الواقعية عليه ولا ندعي القطع بكونه اصليا ثابتا بالجعل الشرعي المخصوص فيه انما المقصود ثبوت القدر المشترك بين هذين الوجهين وهو تعلق التكليف الفعلي بذلك على الاجمال فانه بعد ثبوته ولو اجمالا لاجل حكم العقل بلزوم التعرض لامتثاله فاذا تعذر العلم بمتعلقه لزم الانتقال الى الظن به فيكون ذلك دليلا مخصوصا على اعتباره ويصير ذلك قدرا متيقنا بالنسبة الى غيره على حسب ما مر بيانه فلا تغفل فان قلت يكفي في نفي الجعل المخصوص الرجوع الى اصالة العدم فانه امر حادث مجهول وقد استقرت طريقة العقلاء في مثله على البناء على العدم والاقتصار على المتيقن هو الوجه الثاني من توقف اداء الواقع عليه فيرجع الى دليل مطلق الظن لوضوح ان تقريرها على الوجه المخصوص لا يوجب الاختصاص به كما ان تقريره في باب العبادات لا يمنع من جريانه في باب المعاملات قلت لما كان المنع من العمل بالظن اصلا ثابتا بالادلة الاربعة لزم الاقتصار في الخروج عنه على القدر المتيقن الحاصل بمجرد الاحتمال وان كان مدفوعا بالاصل فاذا احتملت الخصوصية في الرجوع الى الكتاب والسنة على الوجه المذكور امتنع التعويل على سائر الظنون لكن على هذا الجواب يتجه الايراد على ذلك بوجهين احدهما ان ذلك يرجع الى الاقتصار على المتيقن المذكور في بعض الوجوه السابقة لما عرفت من انه يتصور على وجوه عديدة يندرج هذا الوجه في بعضها فلا يكون دليلا مستقلا ثانيهما جريان الاحتمال المذكور واذا حصل بعينه في بعض الطرق الخارجة عن الكتاب والسنة كالاجماع المنقول لزم مشاركته لهما في الحجية لاستواء نسبة القدر المتيقن اليهما واتحاد المناط فيهما فالوجه في الجواب ان يقال ان الاقتصار على المتيقن يتصور على وجهين احدهما ان يكون ذلك من جهة اختصاص بعض الظنون ببعض الاحتمالات المرجحة وهو ما ذكر في الوجه السابق والاخر ان يكون ذلك من جهة قيام الدليل الخاص فيه فلا يتعدى الى غيره فان الدليل العام مبني على انتفاء الظنون الخاصة الثابتة بالادلة المخصوصة بقدر الكفاية فاذا ثبت حجية الظنون المتعلقة بالكتاب والسنة بالعلم الاجمالي بوجوب الرجوع اليهما في الجملة بطل الدليل العام ولا يكفي مجرد اصالة عدم الاختصاص في المقام انما يمنع منه القطع بعدم الاختصاص او معارضة احتماله باحتمال الاختصاص بطرق اخرى كما هو الحال فيما ذكر من المثال من تقرير الدليل في باب العبادات او المعاملات ومن المعلوم انتفاء كل من الامرين في المقام ثم نقول بحجية ما عدا ذلك من الطرق المظنونة نظرا الى ما عرفت من جريان الدليل المتقدم في كل مسألة بانفرادها فيما عدا ذلك غير ما بني عليه الدليل العام اذ الملحوظ فيه نوع الاحكام وبالجملة فاحتمال الاختصاص وعدم المعارضة ماخوذان في كل من الوجهين المذكورين لكن يختلف تقرير الدليل باختلافهما فانه مع البناء على الوجه السابق لزم التعدي الى كل طريق حصل فيه الاحتمال المذكور بخلاف الوجه المذكور ودعوى جريانه في غير الكتاب والسنة يتوقف على اثبات وجوب الرجوع الى غير القطعي من غيرهما وهو مع ان يتوقف اختصاص هذا الوجه بهما يتوقف على احتمال اختصاص الحجية في الواقع بهما دون غيرهما من غير عكس وقد عرفت ان ذلك احد وجوه القدر المتيقن بالاعتبار السابق ايضا فلم يبق الا اختلاف التقرير وهو كاف في تعدد الدليل فلا تغفل قال قدس سره فان قلت لما كان محصل الوجه المذكور ارجاع الامر بعد القطع ببقاء التكليف بالرجوع الى الكتاب والسنة وانسداد سبيل تحصيل العلم منهما وعدم قيام دليل على تعيين طريق خاص من الطرق الظنية في الرجوع اليهما الى مطلق الظن الحاصل منهما كان هذا الوجه بعينه هو ما قرروه لحجية مطلق الظن فان هذا التكليف جزئي من جزئيات الاحكام التي انسد سبيل العلم بها وقضية العقل في الجميع هو الرجوع الى الظن بعد العلم ببقاء التكليف حسبما مر فلا اختصاص له بالظن المذكور بل يندرج على ما عرفت تحت القاعدة الكلية التي ادعوها قلت لا حاجة في الرجوع الى الظن في المقام الى ملاحظة الدليل العام بل العلم ببقاء التكليف بالرجوع الى الكتاب والسنة في الجملة بعد انسداد سبيل العلم بالتفصيل حسبما فرض يقضي بحكم العقل بتعين الرجوع الى الظن في ذلك فيكون الظن المذكور قائما مقام العلم قطعا ومعه فلا حاجة الى الرجوع الى غيره من الظنون وينطبق عليه ما دل عليه العقل من حجية الظن في الجملة فان قلت ان الوجه المذكور دال على الانتقال من العلم الى الظن في المقام كما يجري فيما ذكر كذا يجري في التكاليف عند انسداد باب العلم بها وكما لا يكون اعتباره في كل منها منفردا قاضيا بتعدد الدليل وخروجه عن الاندراج تحت الاصل المذكور فكذا هنا قلت ليس المقصود بالظن الخاص الا ما قام الدليل الخاص على حجيته مع قطع النظر عن قيام الدليل على حجية مطلق الظن وذلك حاصل بالنسبة الى الظن الحاصل من الرجوع الى الكتاب والسنة لقيام الاجماع على وجوب الرجوع اليهما مع عدم حصول العلم منهما بالواقع وعدم ثبوت طريق خاص في الرجوع اليهما كما هو المفروض اذ مؤداه ح حجية الظن الحاصل منهما مطلقا ولا ربط لذلك بالقول بحجيتها من جهة انسداد باب العلم بالحكم المستفاد منهما واختصاص الامر في الوصول اليه بالرجوع الى الظن حسبما قرره في الاحتجاج فلا وجه لاندراج ذلك في مصاديق الاصل المذكور بل لما عرفت من وضوح خلافه فان قلت ان المراد من القول باندراجه تحت الاصل المذكور ان جهة حجية الظن المستفاد منهما مطلقا هو العلم ببقاء التكليف بالرجوع اليهما وانسداد سبيل العلم بالطريق الذي يجب الاخذ به بالرجوع اليهما فجهة حجية هذا الظن في المقام هي بعينها جهة حجية مطلق الظن في سائر الاحكام فلا يكون لخصوصيته مدخلية في ذلك قلت كون الدليل المذكور على ذلك الدليل العام لا يقضي بكون ذلك من جزئيات ذلك الدليل وكون الاخذ به من جهة الاندراج تحت الاصل العام ليكون المناط في حجيته هي الجهة العامة موله ومع الغض عن ذلك نقول ان كون الطريق بعد القطع ببقاء التكليف وانسداد سبيل العلم به وعدم ثبوت طريق اخر هو الظن بذلك امر واضح في نظر العقل لا مجال لانكاره فاذا لوحظ ذلك بالنسبة الى نفس الاحكام قضى بحجية الظن المتعلق بها من اي طريق كان ان لم يثبت هناك طريق خاص واذا لوحظ بالنسبة الى الطريق المقرر لاستنباط الاحكام كالرجوع الى الكتاب والسنة بعد ثبوت مطلوبية الاخذ بذلك الطريق بعد انسداد سبيل العلم بتفصيل ما هو الحجة منه قضى ذلك بحجية الظن المتعلق به مطلقا ان لم يثبت هناك خصوصية لبعض الوجوه ح نقول انه اذا لوحظ هذان الامران قضى العقل بتقديم الثاني على الاول فانه اذا ثبت بذلك حجية الظن بحجية بعض الطرق لاستنباط الاحكام اذا كان كافيا في الاستنباط قضى بانتفاء ما دل على حجية الظن في الجملة الى ذلك فان ما يثبت منه هو حجية جميع الظنون المتعلقة بالواقع الا اذا ثبت هناك طريق خاص للاستنباط والمفروض هنا ثبوت الطريق المذكور فلا يثبت من ملاحظة الوجه الاول

ما يزيد

ما يزيد على ذلك فان حجية الظن على خلاف الاصل وانما يقتصر فيه على القدر الثابت حيث لا يكون ترجيح بين الظنون يحكم بحجية الكل لعدم التمايز عن الاخذ به عند
ظهور الترجيح بين الظنون وبعد ثبوت هذا الوجه الخاص والاكتفاء به في الاستنباط لا يحكم العقل قطعا بعد ملاحظة الوجه الاول بحجية ما عدا ذلك من الظنون
اقول شرح هذا الكلام ظاهر لمن تدبره ولعمري لقد اوضح المقصد على وجه لا يبقى لاعتراض المعترض عليه مجال فان الخطاب تراه التسابع انه لا شك في كون المجتهد
بعد انسداد سبيل العلم مكلفا بالافتاء وانه لا يسقط عنه التكليف المذكور من جهة انسداد سبيل العلم ومن البين ان الافتاء فعل كساير الافعال يجب بحكم الشرع
على بعض الوجوه ويحرم على اخرى فان قام عنده دليل علمي على تمييز الواجب منه عن الحرام فلا كلام في تعين الاخذ به ووجوب الافتاء بذلك الطريق المعلوم دون
الافتاء على الوجه الاخر وان انسد سبيل العلم بذلك ايضا تعين الرجوع في التمييز الى الظن ضرورة بقاء التكليف المذكور وكون الظن هو الاقرب الى الواقع فاذا
دار امره بين الافتاء بمطلق الظن او بمقتضى الظنيات الخاصة وكان المظنون عنده بعد استفراغ الوسع هو الاخذ بمقتضى الظنيات الخاصة دون مطلق
الظن لم يجز له ترك الفتوى مع حصول الاول ولا الاقدام عليه بمجرد قيام الثاني اذ هو ترك للظن ونزول الى الوهم من دون باعث عليه فان قلت ان الظن بثبوت
الحكم في الواقع في معنى الظن بثبوت الحكم في شاننا وهو مفاد الظن بتعلق التكليف بنا في الظاهر فكيف يقع الانفكاك بين الظن بالحكم والظن بتعلق التكليف بنا
في الظاهر المرجح للحكم والافتاء قلت ان اقصى ما يفيده الظن بالحكم هو الظن بثبوت الحكم في نفس الامر وهو لا يستلزم الظن بجواز الافتاء او وجوبه بمجرد ذلك
ضرورة جواز الانفكاك بين الامرين حسبما مر بيانه في الوجوه السابقة الا ترى انه يجوز قيام الدليل القاطع او المفيد للظن على عدم جواز الافتاء ح من
دون ان يعارض ذلك الظن المتعلق بنفس الحكم ولذا يبقى الظن بالواقع مع حصول القطع او الظن بعدم جواز الافتاء بمقتضاه ودعوى ان قضية الظن بثبوت
الحكم في الواقع هو حصول الظن بتعلق التكليف بنا في الظاهر والظن بجواز الافتاء بمقتضاه الا ان يقوم دليل قاطع او مفيد للظن بخلافه فيرتفع عنا لبيانه كيف
وضرورة الوجدان قاضية بانتفاء الملازمة بين الامرين ولو مع انتفاء الدليل المفروض نظرا الى احتمال ان يكون الشارع قد منع من الاخذ به نعم لو لم يقم
هذا الاحتمال كان الظن بالحكم مستلزما للظن بتعلق التكليف في الظاهر فان قلت ان مجرد قيام الاحتمال لا ينافي حصول الظن سيما بعد انسداد سبيل العلم بالواقع
وحكم العقل بالرجوع الى الظن قلت الكلام ح في مقتضى حكم العقل فان ما يقتضيه العقل توقف الافتاء على قيام الدليل القاطع على جوازه وبعد
انسداد سبيله ينتقل الى الظن به ومجرد الظن بالواقع لا يقتضيه مع عدم قيام الدليل الظني على جواز الافتاء بقيام ظنيات مخصوصة لزم الاخذ بمقتضاها واذا
لم يقم على جواز الافتاء بحصول ظنون اخرى لم يجز الافتاء بها نعم ان لم يقم دليل ظني على الرجوع الى بعض الطرق مما يكتفي به في استنباط القدر اللازم من الاحكام
او على جواز الرجوع الى بعضها وكانت الظنون متساوية من حيث المدرك في نظر العقل كان مقتضى الدليل المذكور القطع بوجوب العمل بالجميع وجواز الافتاء
بكل منها لوجوب الافتاء ح وانتفاء المرجح بينها واما مع قيام الدليل الظني على احد الامرين المذكورين او كليهما فلا ريب في عدم جواز الرجوع الى مطلق الظن
بالواقع والحاصل ان الواجب اولا بعد انسداد سبيل العلم بالطريق المجوز للافتاء هو الاخذ بمقتضى الدليل القاضي بالظن بجواز الافتاء سواء افاد الظن بالواقع
ام لا ومع انسداد سبيل الظن به يؤخذ بمقتضى الظن بالواقع ويتساوى الظنون ح في الحجية ويكون ما قررناه دليلا قاطعا على جواز الافتاء بمقتضاها اقول قد
يورد عليه تارة بانه لا دليل على وجوب الافتاء عند فقد ما يوجب القطع بالحكم وليس في حكم العقل والنقل ما يفيد ذلك بل هما متطابقان على المنع من الافتاء
ح ودعوى الاجماع على وجوبه ح ممنوعة كيف والاخباريون مطبقون على وجوب التوقف ح واخرى بان محل الكلام في المقام انما هو في تعيين الطريق المعتبر
الذي يستند الافتاء اليه انه هل هو الظن بالواقع او بالطريق فلا بد من النظر في الدليل القائم على ذلك ليجب الافتاء على حسبه فوجوب الافتاء يتفرع
عليه لان الدليل على ذلك يتفرع على وجوب الافتاء انما المدار في ذلك على مقتضى الدليل الجاري في الاحكام مع قطع النظر عن وجوب الافتاء والجواب عن
الاول انه ليس المقصود من وجوب الافتاء بمقتضى الادلة الاجتهادية بل هو غير مختص بموارد ثبوتها والحكم بالتوقف فيما عداها بل المراد ما يعم الافتاء بمقتضى الادلة
الاجتهادية والاصول العملية وهذا امر ثابت في كل مسئلة للزوم بناء المجتهد في عمل نفسه ومقلديه على وجه معين لامتناع التوقف والتحير في مقام العمل
وبنائه على الوجه المبهم غاية الامر الحكم بلزوم التوقف والاحتياط كما يراه الاخباري وهو لا ينافي ما قصدناه فانه ايضا وجه معين في مقام العمل فاذا ثبت
ذلك وجب الافتاء على حسبه اذ لا سبيل للمقلد الى تمييز موارد الاحتياط في الواجب عن غيرها الا بالرجوع الى المجتهد نعم قد لا يجب الافتاء لعدم وجوب العمل او
لعدم وجود المستفتي ولعدم حاجته اليه او لوجود المانع عنه ومع ذلك فالحكم المذكور ثابت بالنسبة الى عمل نفسه قبل افتائه للغير على وجه لو اراد الافتاء
لزم افتائه على حسبه وهذا القدر كاف في المقصد واما تعبير المصنف ره بوجوب الافتاء فلوضوحه وصراحته في المقصد ويمكن التعبير بوجوب القضاء ايضا في موارده
عند عدم امكان ابقاء القضية على حالها نظرا الى لزوم حسم مادة النزاع فانه ايضا ثابت في اغلب موارد الاختلاف فلا بد من بنائه على وجه معين ولو بالزام
الخصمين بالاحتياط لكنه اخص من موارد وجوب الافتاء كما انه اخص من لزوم استنباط الحكم من الطريق المعتبر اجتهاديا كان او عمليا فيمكن تقرير الدليل باحد
الوجوه الثلثة وعن الثاني ان تعيين طريق الافتاء او القضاء او البناء مع قطع النظر عن وجوبها وتعينها فلا كلام والا فوجوبها مع انسداد باب العلم بطريقها
يقتضي العمل بالطريق المظنون منها من اي طريق كان من دليل او اصل وتقليد واحتياط وقرعة وغيرها وذلك لانا نتكلم على هذا التقدير ومتى حصل
الطريق المظنون في ذلك كان ما يخالفه موهوما لا محالة وان كان ظنيا بالواقع فالظن بوجوب البناء على ذلك الطريق بخصوصه يستلزم الظن بتحريم البناء على
غيره وترتب استحقاق العقوبة عليه فالعدول عنه الى ساير الطرق المتصورة في المسئلة المفروضة ترجيح للمرجوح على الراجح ورجوع عن المظنون الى الموهوم
ووقوع في الضرر المخوف وقد اطبق العقلاء على المنع عنها والحكم بقبحها وكيف يرضى العقل بسلوك طريق في ذلك يظن معه الضرر المذكور وان كان
من مسمى الظن بالواقع فان العمل به مع الشك في اعتباره موجب للخوف للوقوع في الضرر المترتب عليه عند عدم اعتباره ومع الظن بلزوم البناء على
غيره موجب للظن بترتب الضرر عليه ودعوى ان الضرر والعقوبة انما يترتب على ذلك عند العلم بمنع الشارع عنه مدفوعة بان المفروض الظن بمنع الشارع
عن ذلك والشك فيه على حسب ما عليه المكلف في تلك الحال فالمنع المظنون او المحتمل فعلي تنجيزي لا شاني تعليقي كما هو شان الاحكام الواقعية وهذا

هو الفارق بين الظن بالواقع والظن بالطريق فلا يستريب ذو مسكة في لزوم التحرز عنه بخلاف الطريق المظنون اعتباره في تلك الحال فانه غاية الممكن في اداء التكليف
المتعلق بالقضاء والافتاء وسقوط الواقع عنه في مقام العمل سواء كان ذلك من الطرق المتعلقة بالجعل والمعتبرة عند العقل والعقلاء في تحصيل الامن
من ترتب الضرر والعقاب عليه بسلوكه نعم لو فرضنا انحصار الوجه في اعتبار الطريق المفروض في نظر الشارع في غلبة اصابته للواقع لم يمكن التفرقة بينه وبين الظن
بالواقع ان لم يكن اولى لاشتراكهما في نوع الظن فلا يختلف غلبة الاصابة باختلافهما بل يزيد عليه احتمال عدم الاصابة في نفس الطريق مضافا الى احتمال عدم
الاصابة في الظن المتعلق به الحاصل في الظن بالواقع ايضا فيكون اولى بالاعتبار لكنه مجرد فرض لا تحقق له كما يرشد اليه ملاحظة الطرق المقررة للموضوعات
التي يغلب فيها عدم الاصابة غلبة تامة بل يقل معها الاصابة جدا والحال ان احراز المصالح الواقعية كما يتوقف على اصابة الحكم كذا يتوقف على اصابة الموضوع
فعلم من ذلك انها لا تستقل بالمطلوبية الفعلية كما مر تفصيل القول فيه في المقدمة الرابعة التي بنى المصنف ره عليها الوجوه المذكورة فتحصيل الاستدلال
المذكور على الوجه الذي يعم موارد وجوب الافتاء والقضاء ان يقال انه لا شك في وجوب استنباط الاحكام الشرعية واقعية كانت او علمية من الطرق المرضية
لصاحب الشريعة وانه لا يسقط عنا التكليف بذلك بتعذر تحصيل العلم بالواقع والطريق نظرا الى امتناع التخيير في مقام العمل وتعذر البناء على الوجه
المبهم وح فلا يستريب العاقل في لزوم الاستناد الى الطريق المعلوم في ذلك و الانتقال عند تعذره الى الطريق المظنون دون مجرد الظن بالواقع وانما
يكون ذلك بعد استفراغ غاية الوسع وبذل منتهى الجهد في جميع ما يتعلق باستكشاف حكم المسألة في الظاهر بقدر الطاقة لاستناده الى الضرورة المقررة
على ذلك بخلاف الطرق المنصوبة من قبل الشارع فان اعتبارها ثابت على الاطلاق الا ان يزاحم بذلك علم اجمالي ونحوه وانما الطريق المقصود في المقام هو
الطريق الفعلي المرضي للشارع ولو مع القطع بانتفاء المجعول كما اذا حصلت الشبهة فيما يعتبره العقل في تلك الحال فيجب الانتقال عن العلم بذلك عند تعذره
الى الظن به كالطريق المجعول من غير فرق فالمنع من نصب الطريق لا يؤثر في ذلك بوجه من الوجوه ولا يذهب عليك ان حقيقة هذا الدليل وان
كانت راجعة الى الدليل الاول وان كانت راجعة الى الدليل الاول الا ان اختلاف الطريق وتباين التقرير كاف في تعدد الدليل كما ذكر في الوجه السابع
وقد اشرنا سابقا الى ان هذا المسلك هو الذي سلكه الاصحاب في فتاويهم حيث يعبرون عنها بالاظهر والاقرب والاشبه والاصح والاولى والظاهر
والوجه والقوي ونحوها لوضوح انه لا يراد من تلك العبارات بيان الحكم المظنون بحسب الواقع ونفس الامر لكثرة التعبير بنحو ذلك في فتاويهم المستندة
الى الاصول العملية التي لا نظر لها الى الواقع بالكلية والى الاصول اللفظية والقواعد الفقهية التي قد لا تفيد الظن الفعلي بالواقع فليس المراد منها الا
بيان ما هو الاوفق بالادلة الظاهرية التي يجب البناء عليها في مقام العمل فتدبر قال طاب ثراه ثم انه لا يذهب عليك ان ما قررناه بالنسبة الى جواز الافتاء
وعدمه يجري بعينه لو قررته بالنسبة الى العمل بالظن بالواقع وتركه فنقول ان الاخذ بالظن والعمل به حين انسداد سبيل العلم بالواقع يتوقف على قيام الدليل
القاطع عليه فان قام دليل قاطع عليه من اول الامر فذاك ومع انسداد سبيله ينتقل بحكم العقل الى الدليل الظني القاضي بالعمل به والجري على مقتضاه
ومع انسداد سبيله يؤخذ بما يظن منه ثبوت الحكم في الواقع فيتساوى الظنون باجمعها من حيث المدرك لا ترجيح لاحدها ح ولا ريب اذن في حجية الجميع
اين ذلك من القول به قبل حصول الانسداد المذكور فالخلط الواقع من الجماعة القائلين باصالة حجية الظن بعد انسداد سبيل العلم بالواقع انما وقع
من جهة عدم التمييز بين المرتبتين المذكورتين وعدم اعطاء التامل حقه فيما يقتضيه العقل من الامرين المفروضين ولا ريب في حصول الترتيب بين الصورتين
وذلك بحمد الله واضح لا سترة عليه اقول قد يورد على هذا التقرير ان توقف الاخذ بالظن على قيام القاطع عليه مسلم فانه قد تطابقت عليه الادلة الاربعة وانما
عرض للقائل بالظن المطلق ان دليل الانسداد دليل قاطع دل عليه فلا ينتقل عنه الى غيره فيرجع الكلام الى المناقشة في الدليل المذكور باحد الوجوه السابقة
فلا يفيد الوجه المذكور امرا زائدا على ذلك فنقول ان المقصد من التقرير المذكور فرض قيام الدليل القاطع على ذلك ولو مع قطع النظر عن انسداد باب العلم بحجيته
وهذا معنى قوله ره من اول الامر فالغرض ان انسداد باب العلم بالواقع يقتضي العمل بالظن في الجملة لكن لا بد في تعيين الحجة منه من قيام القاطع عليه من خارج
فان تعذر ذلك قام الظن به مقامه فان تعذر ذلك لزم تعميم الحكم وهو رجوع الى بعض الطرق السابقة ولو قرر ذلك على وجه يعم الظن وغيره كان اقرب الى
مقصوده فيقال ان انسداد باب العلم بالواقع يستلزم العمل بغيره من سائر الطرق الممكنة فان امكن تعيين الحجة منها بالدليل القاطع فذاك والا لزم تعيينه
بالامارة الظنية ان وجدت او الظن بالواقع ولو تعذر فان تعذر ذلك فمطلق الظن بالواقع لكن المقصد هنا تقرير الدليل على طبق ما ذكره في مسألة وجوب الافتاء
فنقول لا شك في وجوب العمل بالظن في زمان الانسداد في الجملة ولم يسقط عنا التكليف بالعمل به بواسطة الجهل بتعيين الحجة منه فان قام القاطع على حجية قسم
مخصوص منه بقدر الكفاية فذاك ومع تعذره يرجع الى الدليل الظني الدال على حجيته وجواز العمل عليه كذلك فاذا انسد ذلك ايضا حصل الانتقال الى مطلق
الظن وهذا ايضا وان رجع في الحقيقة الى بعض ما مر الا انه تقرير آخر فتدبر قال قدس سره ثانيا ان الدليل القاطع قائم على حجية الظنون الخاصة والمدارك
المخصوصة وقد دل على ان هناك طرقا خاصا مقررا من صاحب الشريعة لاستنباط الاحكام الشرعية لا يجوز التعدي عنه في الحكم والافتاء ما دام التمكن منه حاصلا
وما ذكروه من اعتبار القطع في الاصول لا بد من حمله على ادلة هذه المسائل ونحوها من مسائل الاصول ان ارادوا بذلك ما يتم اصول الفقه فكيف يلتزم
بانسداد سبيل العلم منها والطريق عندنا هو الرجوع الى الكتاب والسنة حسب ما دلت النصوص المستفيضة بل المتواترة على اخذ الاحكام منهما والرجوع اليهما
والتمسك بهما وهناك اخبار كثيرة متجاوزة عن حد التواتر دالة على حجية الكتاب كما ان اخبارا متواترة دالة على حجية الاخبار المأثورة على حسب ما فصل القول فيه في محله ويدل
عليه ايضا جريان الطريقة المألوفة من لدن زمان الائمة عليهم السلام على العمل بالامرين بين الشيعة واخذ الاحكام منهما دون سائر الوجوه حسب ما تراه العامة
الضالة والامر في رجوعهم الى الاخبار اوضح من الشمس في رابعة النهار فان عليها مدار المذهب ولا زال عمل الشيعة من ازمنة الائمة عليهم السلام على الاخبار
المأثورة بتوسط من يوثق به من الرواة ومع قيام القرينة الباعثة على الاعتماد عليها والظن بصدقها وان كان راويها مخالفا لاهل الحق كالسكوني واضرابه
حسب ما نشاهده من طريقتهم ويؤيده حكاية الشيخ اتفاق العصابة على العمل باخبار جماعة من اشباههم كالسكوني وابن دراج والطاطريين وبني فضال واضرابهم

ويشير

وشبهه ما نقله الاجماع المحكي عن الجماعة المحصورين ومنهم من اسند العقيدة ومن البين ان الصحيح في اصطلاح القدماء هو المعمول به عندهم وقد ذكر الصدوق ان كل
ما صححه شيخنا محمد بن الحسن بن الوليد فهو صحيح وظاهر ان العادة ان مجرد تصحيحه لا يقتضي القطع بصدق الرواية فلا يزيد على حصول الاعتماد عليها من اجله فيما ذكر
ذلك وغيره مما يقف عليه المتتبع في كتب الرجال وغيرها مما ليس هنا موضع ذكره لا يبقى ريب وشبهة في كون الطريقة المستقيمة الجارية بينهم الكاشفة عن تقرير
الائمة عليهم السلام او قولهم على كون المدار في حجية الاخبار على حصول الوثوق والاعتماد بصدق قائله وحصول الظن الغالب بصدوره عنهم عليهم السلام
وبالجملة نعم تفصيل القول فيه في محله فظهر ان الظن الخاص الذي نقول بالعمل به وجعله الشرع طريقا الى معرفة احكامه هو الظن الحاصل من الرجوع الى الكتاب
والسنة ولا نقول بحجية ظن سوى ذلك نعم هناك قواعد مستنبطة من السنة واصول مقررة في الاخبار المأثورة يستفاد منها الاحكام حسبما نصوا عليهم
السلام عليه في الروايات من ان علينا القاء الاصول وعليكم بالتفريع فتلك ايضا مندرجة في السنة واما العقل والاجماع فهما يفيدان القطع وليسا
من الادلة الظنية والمنقول بخبر الواحد انما نقول بحجيته لما دل من السنة على حجية قول الثقة والاعتماد عليه في الشريعة فهو ايضا مستفاد من السنة ماخوذ منها
فان قلت ان حجية الكتاب قد وقع الخلاف فيها من جماعة من الاخبارية مطلقا ومن اخرين منهم بالنسبة الى ظواهره فغاية الامر تحصيل الظن الاجتهادي بحجيته مطلقا
ولا وجه لدعوى القطع فيها مع شيوع خلافهم والخلاف في حجية اخبار الاحاد معروف حتى ان السيد ادعى اجماعنا على عدم حجيتها بل جعله مما يقرب كونه من
ضروريات مذهبنا كالمنع من العمل بالقياس عندنا ومع الغض عنه فالخلاف في تفاصيلها متداول بين الاصحاب حتى المتاخرين منهم فان منهم من يقتصر
على العمل بالصحيح ومنهم من يقول بحجية الحسان ايضا ومنهم من يقول بحجية الموثق ايضا الى غير ذلك من الاراء المتفرقة ومع هذه المعركة العظمى من فحول العلماء كيف
يعقل دعوى القطع فيها هذا بالنسبة الى اصل الحجية واما بالنسبة الى الدلالة فالامر اظهر لوضوح ابتناء الامر فيها على الظن تارة من جهة ثبوت معاني الالفاظ
وتحصيل الاوضاع الحاصلة لها من مفردات الخطابات كوضع الفاظ العموم للعموم ووضع الامر للوجوب والنهي للتحريم مثلا الى غير ذلك من المباحث الكثيرة
المتعلقة بالاوضاع سواء كانت شخصية او نوعية وكثير من اوضاع الالفاظ ماخوذة من نقل الاحاد وتارة من جهة عدم التصرف في استعمال تلك الالفاظ بارادة
خلاف حقايقها او طرو الاضمار او التخصيص والتقييد عليها الى غير ذلك مما يتخيل من قيام الاجماع على حجية الظنون المتعلقة بمباحث الالفاظ على اطلاقه وانما
المسلم منه ما تعلق باستعمال المستعمل وارادة ظواهرها وعدم الخروج عن مقتضى اوضاعها بعد ثبوت الوضع الى ان يقوم القرينة على خلافه وليس ذلك بتمام
الاطلاق بل المسلم منه خصوص صورتين لا يتعداهما لاختصاص الدليل بهما احدهما بالنسبة الى المخاطب بذلك الخطاب اذ عليه بناء اللغات وعليه يجري المخاطبات
والمحاورات الدائرة بين الناس في جميع الالسنة من لدن زمان ادم عليه السلام الى يومنا هذا كيف ولولا ذلك لكان نظم اللغات لغوا اذ ليس مفادها غالبا الا
الظن واما غيره من الغائبين عن ذلك الكلام سواء كان في ذلك العصر والاعصار المتاخرة فلا يفيد الدليل المذكور حجية الظن في فهم مراد المتكلم لعدم وقوع المخاطبة اياه
وعدم كونه مقصودا بالافادة من العبارة فلابد له من تحصيل فهم المخاطب فان امكن تحصيله على وجه اليقين فذاك والا كان الاعتماد على الظن به موقوفا على اثبات
حجية الظن اذ لا دليل عليه بالخصوص يفيد القطع بحجيته والدليل المتقدم لا يجري بالنسبة اليه فينحصر الامر في الاعتماد عليه في الاندراج تحت تلك الاصل ثانيهما
ان يكون الكلام موضوعا لافهام من يصل اليه مطلقا او لافهام من يصل اليه من صنف خاص فيكون مقصود المتكلم افادته والاستفادة منه صح فلا فرق بين من وقعت
المخاطبة معه من الحاضرين الذين القي اليهم الكلام والغائبين المعدودين ممن يأتي في الاعصار الاتية الذين قصد استفادتهم من تلك الكلام وان لم يكونوا
مخاطبين بذلك الخطاب على وجه الحقيقة وذلك كتصنيفات المصنفين فان الظن الحاصل لهم من ذلك الكلام حجة بالنسبة الى الجميع في الوقوف على مراد المتكلم وقد جرت
المستمرة من اهل العرف فاصبنه بذلك بحيث لا مجال لانكاره وعليه يبتني في العادة فهم الكتب المصنفة والرسائل الواردة ونحوها وشيء من الامرين
المذكورين لا ينفعنا في المقام اما الاول فظاهر لعدم وقوع المخاطبة معنا في شيء من الخطابات الواردة في الشريعة نعم لو قيل بعموم الخطاب للمشافهين بما امكن
بل الا ان القول المذكور ضعيف حسبما بين في محله واما الثاني فلعدم قيام دليل عليه كيف والمقصود في المقام حصول القطع بالحجية ولا يتم ذلك الا مع قيام
القاطع على كون تلك الخطابات من هذا القبيل بل الظن بخلافه بالنسبة الى الاخبار فان الخطابات الصادقية عليه السلام لزرارة ومحمد بن مسلم مثلا لا يشمل
غيره ولا يريد بحسب ظاهر المخاطبة الا تفهيمه وان كان غيره مشاركا له في الحكم معه فان مجرد المشاركة لا يقتضي ارادة تفهيمه بذلك الخطاب حتى يكون الكلام الوارد منه
بمنزلة كلام المصنفين وخطاباتهم المقصود منه افهام الجميع هذا الوجه وان لم يكن بعيدا بالنسبة الى الكتاب فان الظاهر كونه موضوعا لافهام الامة واستفادتهم منه
بالتدبر فيه والتامل في معانيه الى يوم القيامة على ما هو الظاهر من وضع الكتب ويستفاد من بعض الاخبار ايضا الا انه لم يقم عليه دليل قاطع ولا يخرج ايضا عن دائرة
الظن المطلق ولا دليل على حجية ذلك الظن بالخصوص فلا فائدة في ادراج خطاباته تحت القسم المذكور الا مع اقامة الدليل القاطع عليه لابد منه كما هو الواقع
فظهر بما ذكرنا انه ليس شيء من الظنون الحاصلة عندنا مما قام الدليل على حجيته على سبيل السلب الكلي ولا يتم القول بحجية شيء منها الا بالدليل العام القائم
بحجية ظن المجتهد مطلقا هذا كله بالنسبة الى السند والدلالة ثم بعد ذلك ملاحظة التعارض الحاصل بينها فانه لا يحصل دليل على حال التعارض الا مع
علاج التعارض بين الادلة من الامور الظنية في الاغلب والاخبار الواردة فيه مع كونها ظنية متعارضة ايضا والمستفاد المقصود منها الا بالظن فهو ظن في ظن
قلت اما المناقشة في قطعية حجية الكتاب من جهة وقوع الخلاف فيها فهو واهن شيء لوضوح ان مجرد وقوع الخلاف في مسئلة لا يقضي بكونها ظنية كيف والغالب
للمطالب الكلامية مما وقع الخلاف فيها من جماعة من العقلاء ومع ذلك فالحكم فيها من القطعيات وليس المدار في حجية الكتاب منحصرا في الاجماع حتى ينافيه
من جهة وجود الخلاف وعلى فرض انحصاره فيه فالمطلوب فيه ووجود الخلاف فيه من الجماعة مسبوق بالاجماع بل قد يدعى قيام الضرورة عليه وقد بلغت تلك
المسئلة في الوضوح مبلغا لا يلتفت معه الى الخلاف المذكور ولا الى الشبهة الواردة فيها واما السنة المروية والاخبار الواردة عن النبي والائمة عليهم
السلام فانما يمكن المناقشة في بادي الرأي في كون حجيتها اجماعية نظرا الى شيوع الخلاف فيها بينهم من قديم الزمان الا ان الذي يقتضيه التحقيق وقد قررناه في الرجوع اليها
والاخذ بها هي التي استفاضت عليه الشيعة من لدن زمان الائمة بحيث يحصل القطع من التامل فيها كون ذلك ناشيا عن اجماع وان خالف فيه من خالف فانه مجرد

وجوه الخلل من جهة بعض المشتبهات والتباس الامر على المخالف لا ينبغي ان يكون المسئلة المبتنية على ان الاخبار مما توهموا من ملاحظة ذلك كون الاخبار المأثورة عن الائمة
عليهم السلام قطعية الصدور معلومة الورود عنهم عليهم السلام بحسب الواقع وهو خطاء في مقابلة التوهم المذكور الا انهم خلطوا بين معلوم الحجية ومعلوم
الصدور والذي ثبت من ملاحظة طريقة السلف وعلمائهم الكاشف عن تقرير الائمة او نصهم بحجيتهم هو القطع بالحجية وتقرير صاحب الشرع ذلك طريقا موصلا الى الاحكام
كافيا في الاثبات موضوعا لا العلم بالصدور واذ ليس شيء من الوجوه المذكورة مفيدا له وقد فصل القول فيه في محله واما ما ذكر من المناقشة في حجية الظواهر
المتعلقة بالالفاظ فهو من شيء دعا اليه السيرة المستمرة من اهل اللغات على ذلك ظاهرا فكما ان المخاطب يحمل الكلام على ظاهر معناه حتى يتبين الخروج عنه كذا غيره حسب ما
يوظف من ملاحظة طريقة الناس في فهم ما يسمعونه من الاقوال المحكية والخطابات المنقولة وقد صنف منه كتب التواريخ وغيرها ولا يتوقف احد في فهمها وعملها
على الظواهر منها اقول هذا الوجه هو الاصل في هذا الباب عليه عمل الفرقة الامامية من قديم الدهر الى يومنا هذا وانما غلبت الشبهة على شرذمة منهم لا يقدح
مخالفتهم في الاجماع ولا شك انه مع البناء على حجية الطرق المذكورة لا يتحقق الحاجة الى التمسك بمطلق الظن في شيء من المسائل انما يجب الرجوع فيما
لا دليل عليه من تلك الطرق الى القواعد الشرعية والاصول العملية التي لا يخرج منها شيء من المسائل ولا يلزم من ذلك خروج من الدين بل ولا مخالفة في ذلك
للمعلوم اجمالا اصلا نعم قد يتفق في بعض المسائل دوران الامر بين المحذورين فلا يمكن الرجوع الى الاصلين البراءة والاحتياط فان ثبت فيها التخيير مطلقا فذاك
والا فلا محيص في مثله عن العمل بمطلق الظن فيما يجب بناء العمل عليه في الظاهر على طريقة المصنف قدس سره كما مر وذلك خارج عن محل الكلام انما الكلام في لزوم
اثبات معظم الاحكام وهو في غير ما دل القاطع عليه من العقل والاجماع المحقق ما ذكر من الكتاب والسنة وغاية ما يتصور من المناقشة في ذلك وجوه ثلثة اشار اليها
المصنف ره الاول المناقشة في الاسناد اما الكتاب فالوجه فيه ما اشتهر بين الاخباريين من وقوع التحريف والنقصان فيه فيقوم احتمال الخلل المعنوي بسببه
في كل مقام يتمسك به وهو اوهن المناقشات في هذا الباب اما اولا فلمنافاته لجميع ما جاء عن ائمة الهدى عليهم السلام في التمسك بالايات مع وضوح
انعقاد الاجماع عليه للقطع بان المراد من ذلك هذا الموجود بين الدفتين دون المحفوظ عند الائمة عليهم السلام الا ترى ان احدا من العلماء لم يناقش في ذلك
بما ذكر حتى ان الاخباريين لم يناقشوا في ذلك الامر من حيث السند الا بالنظر الى اختصاص علم الكتاب بهم عليهم السلام فلا اقل من ان يكون المناقشة في ذلك من
حيث السند خرقا للاجماع المركب واما ثانيا فلان التمسك بالقرآن انما يثبت على الوجه الذي يجب قراءته عليه ولا شك في ثبوت ذلك في القراءات المشهورة
على الشروط المقررة بالنص والاجماع فيثبت وجوب التمسك به على ذلك وانكار الملازمة بين جواز القراءة والحكم بالصحة على وجه يترتب عليه الاستناد اليه
الفاسد للقطع بان تجويز القراءة بما يقرؤه الناس انما وقع من حيث الحكم بمطابقته لما انزل الله وباعتبار كونه قرآنا يترتب عليه آثاره ويتحقق به امتثال
التكاليف المتعلقة به كما لا يخفى واما ثالثا فلان وقوع الزيادة مجمع على بطلانه وقد صرح جماعة من المحققين بنقل الاجماع عليه وبذلك يرتفع الشك
في تواتر القراءة المختصة ببعض القراء فلا شك في تواتر القدر المتفق عليه بين الجميع وذلك امر معلوم من ملاحظة طريقتهم والنظر في اسانيدهم واما رابعا فلم يبق
الا احتمال النقصان المغير للمعنى وهو ايضا ممنوع وقد اتفق المحققون على خلافه وما يتراءى من ظواهر عدة من الاخبار من وقوع التحريف والنقصان المذكورين مدفوع
بمعارضتها باقوى منها ثم ان الاحتمال المذكور على فرض تسليمه مدفوع بالاصل لان احتمال انضمام الاية الى الزيادة المغيرة للمعنى كاحتمال انضمامها الى سائر القرائن
الحالية والمقالية الصارفة لها عن معانيها الظاهرة وقد جرت طريقة كافة العقلاء على عدم الاعتناء بمثل ذلك الا ترى انه اذا وصل الى العبد حكم من سيده فلم
يمتثل معتذرا باحتمال انضمامه الى زيادة تغيره معنا او قرينة اخرى في ذلك عد عاصيا عندهم مستحقا للعقاب وانما يحكمون بالبناء على الامر الثابت من ذلك
حتى يثبت الصارف عنه ولولا ذلك لزم سد باب التمسك بالعبارات المحكية مطلقا وهو باطل بالضرورة وبالجملة فالشك المذكور راجع الى الشك في المراد
دون الاسناد فالشبهة فيه شبهة في مقابلة الضرورة واما الاخبار فالوجه فيها احد امور منها مخالفة السيد واتباعه في مطلق اخبار الاحاد حتى ادعى السيد ره
قيام الضرورة عليه على نحو القياس وشبهته في ذلك ان يكون غرضه من ذلك مجرد خبر الواحد دون الخبر الموجب للعلم العادي المقتضي لسكون النفس الذي فسر هو ره
العلم به ويعامل معه في العادات معاملة اليقين في الامور المتعلقة بالدين والدنيا وهو المقرون بقرينة وثاقة الراوي وتحرزه عن الكذب وعمل الاصحاب ونحو
ذلك بعد الغاء الاحتمالات الضعيفة التي لا يعتد بها في العرف والعادة كاحتمال السهو والنسيان والتقية وامثالها مما لا يستند الى شاهد ولا امارة ولما
ما ذكره السيد ره من وجود الطرق القطعية للاحكام الشرعية فلا شك ان غرضه من ذلك القطع باعتبارها ولزوم العمل عليها دون القطع باصابة الواقع الا
ترى انه يتمسك في المسائل الفرعية بالظواهر والاصول اللفظية والقواعد الشرعية والاصول العملية كدليل الاحتياط والبراءة اكثر من ان يحصى مع عدم افادة شيء
منها القطع بالواقع بالضرورة ولو سلم مخالفة السيد ره واتباعه فلا شك في استنادها الى شبهة حصلت لهم في ذلك منعتهم من اعتقاد الضرورة كما ذكره العلامة
وغيره والا فانعقاد الاجماع على خلافه من قديم الزمان الى الان حتى في سائر الملل والاديان مما لا يتطرق اليه شائبة الاشكال وقد انقرض المخالف وسبقه الاجماع و
لحقه بل الاعتبار الصحيح قاض بالعلم به مع قطع النظر عن الشواهد النقلية وذلك للقطع بان الاحكام الشرعية على كثرتها وتشعب مسائلها وعدم انتهاء فروعها و
تجدد الحاجة الى جزئياتها واشتراك عامة اهل الامصار والاعصار المتباعدة حتى النساء والضعفاء والمرضى واهل البوادي والقرى في الحاجة اليها لا تكاد تبلغ
عامة المكلفين بطريق التواتر او الاحتفاف بقرائن اليقين فلا يستريب ذو مسكة في استمرار الطريقة على الاكتفاء في وصولها وايصالها بتوسط الثقات المعتمدين
من المفتين والرواة في جميع الشرائع وخصوصا في هذه الشريعة السهلة المبنية على غاية اليسر والسهولة المنفية عنها اقسام الحرج والمشقة مع ان الشواهد
النقلية في ذلك اكثر من ان يحصى كيف ولو بني الامر على هذا التضييق وابطال هذا الركن الوثيق لتكثرت به الاخبار واشتهر اشتهار الشمس في رابعة النهار
ونادى به رؤساء الدين في خطبهم ومواعظهم وذلك لاستمرار طريقة العقلاء على الاعتماد على اخبار الثقات واعتقاد دوران استحقاق الثواب والعقاب وصدق
الاطاعة والعصيان مدارها فالالتزام بتحصيل اليقين في كل جزئي من جزئيات الدين بالنسبة الى كل واحد من احاد المكلفين خروج عن السيرة المعروفة
ومنافات للطريقة المألوفة ووقوع في غاية الحرج والمشقة ونهاية العسر والشدة فلا يسوغ لصاحب الشريعة المبلغ لعامة التكاليف الشرعية المتصدي لبيانها

جزئيات الاحكام الخفية المتعلقة بالوقايع النادرة اهمال الامر في ذلك مع عموم البلوى به وشدة الحاجة اليه فضلا عن تقريرهم على ما علم من طريقتهم وابقائهم
على ما عهد من سيرتهم مع انه لم يصل الينا في ذلك نص ولا خبر ولا يوجد منه عين ولا اثر بل الاخبار المتواترة شاهدة على خلاف ذلك وطريقة المسلمين جارية
على ضد ذلك ولذا لم يقع السؤال في شيء من الاخبار عن جواز ذلك مع غاية حرصهم على السؤال عن جزئيات الاحكام وليس ذلك الا لكونه امرا مركوزا في اذهانهم لا يعتريه
شائبة الشك والشبهة عندهم وانما اكثروا السؤال عن وثاقة عدة من الرواة وعن علاج المتعارضات نظرا الى كون اصل الحكم عندهم من المسلمات الا ترى ان الشيعة
بعد زمن المشايخ الثلثة انما كان معولهم في معظم احكام الشريعة على الكتب الاربعة ونحوها وعمل من قبلهم على الاصول الاربعمائة مع ان اكثرها اخبار احاد
لا يفيد اليقين وقول بعض الاخباريين بقطعيتها ضلال مبين وقد جرت طريقتهم على نحو ذلك في مدة تزيد على مائتي عام وائمة الهدى عليهم السلام
بين اظهرهم وكان اقصى همهم التفتيش عن عدالة الراوي فاذا اصابوا ذلك لم يتوقفوا الا لعارض او مانع فيرجعون في ذلك الى الامام عليه السلام وقد
اطال الشيخ في العدة كلامه في بيان الوجوه الدالة على ذلك فليرجع الى كتابه فانه بلغ في ذلك الغاية حتى قال ان من ادعى القرائن في جميع المسائل التي استعمل
الاصحاب فيها اخبار الاحاد كان معولا على ما يعلم ضرورة خلافه مدافعا لما يعلم من نفسه ضده ونقيضه وقد اشتهر الاجماع الذي نقله شيخنا الكشي على
تصحيح ما يصح عن جماعة معروفين من اصحابنا وتلقوه بالقبول مع وضوح عدم كونهم معصومين عن الخطاء والسهو ونحوهما من العادات البشرية وحكى
النجاشي وغيره ان اصحابنا يسكنون الى مراسيل ابن ابي عمير قال الشهيد قبلت الاصحاب مراسيل ابن ابي عمير وصفوان والبزنطي لانهم لا يرسلون الا عن ثقة
وحكى الشيخ في العدة عمل الطائفة باخبار عدة من الفرق فصلهم هناك تفصيلا وصرح المحقق بان الاقتصار على سليم السند طعن في علماء الشيعة وقدح
في المذهب اذ لا مصنف الا وقد يعمل بخبر المجروح كما يعمل بخبر العدل وحكى ابن ادريس في رسالة المضايقة نقلا عن ابني بابويه والاشعريين كسعد بن
عبد الله وسعد بن سعد ومحمد بن علي بن محبوب والقميين اجمع كعلي بن ابراهيم ومحمد بن الحسن بن الوليد وغيرهما ذكروا انه لا يحل رد الخبر الموثوق برواته وحكى
الشهيد وابن الشيخ ان الاصحاب كانوا يتمسكون بما يجدونه في شرايع علي بن بابويه عند اعواز النصوص تنزيلا لفتاويه منزلة رواياته وبالغ ابن طاوس في الطعن والتعجب من
السيد انه كيف اشتبه عليه ان الشيعة يعمل باخبار الاحاد قال ومن اطلع على التواريخ والاخبار وشاهد عمل ذوي الاعتبار وجد المسلمين والمرتضى وعلماء
الشيعة الماضين عاملين باخبار الاحاد بغير شبهة عند العارفين وصرح المجلسي بتواتر الاخبار وعمل الشيعة في جميع الاعصار على اخبار الاحاد وان عمل اصحاب الائمة
عليهم السلام بها متواتر في المعنى وقد تكرر نقل هذا الاجماع والتواتر في كلام كثير من المتاخرين ومن تتبع كتب الرجال والحكايات المنقولة في هذا الباب
في كتاب الكشي وغيره لم يختلجه فيما ذكر شك ولا ارتياب بل الغرض من تدوين هذا العلم انما هو ذلك الا ترى الى قولهم فلان مقبول الحديث وصحيح
الحديث وثقة في الحديث ومعتمد الكتاب او يسكن الى روايته او يعمل بما ينفرد به وفلان ضعيف في الحديث ومتهم في حديثه ومتروك العمل بما يختص بروايته
او منكر الحديث ويعرف وينكر او يعتمد المراسيل ويروي عن المجاهيل الى غير ذلك من العبارات الكاشفة عن اطباق الاصحاب على العمل باخبار الثقات ولذا
استثنى ابن الوليد من كتاب نوادر الحكمة روايات اشخاص معينة وتلقاه بالقبول من بعده وكيف يدعي حصول القطع من رواية الواحد والاثنين والثلاثة مع
انفتاح ابواب الخطاء والسهو والنسيان ونحوها على فرض احراز العدالة الواقعية ولو جرت اخبار الاحاد مجرى القياس والاستحسان في الشريعة لشاركتهما في لزوم
الاعراض عنها ولما وقع الاهتمام الشديد من الاصحاب في حفظها ونقلها وضبطها بل لزمهم الاهتمام ببيان الاخبار القطعية وذكر الوجه في قطعيتها وتفصيل
القول في القرائن المنضمة اليها حتى يسوغ العمل عليها لاختصاصها بالمجتهد دون غيره كيف ملئوا كتبهم واصولهم الموضوعة لعمل المكلفين من اخبار الاحاد
بمجرد ثبوت الوثاقة لهم وسكون النفس بنقلهم وما ذلك الا لاجل العمل الا ترى ان قوما من الثقات قد اعرضوا عن روايات من لا يوثق به من الرواة حتى
تركوا نقلها وايرادها كما نقل ان احمد بن محمد لم يرو عن ابن محبوب على جلالة قدره من اجل ان اصحابنا يتهمونه في روايته عن ابي حمزة وابعد البرقي وغيره عن قم
لروايته عن الضعفاء وذكر النجاشي انه راى احمد بن محمد بن عياش وسمع منه شيئا كثيرا قال ورايت شيوخنا يضعفونه فلم ارو عنه وتجنبته وعن ايوب بن
نوح انه قال لا اروي لكم عن محمد بن سنان شيئا فانه قال قبل موته كلما احدثكم به لم يكن لي سماع ولا رواية وانما وجدته وحكى النجاشي ان علي بن فضال لم يرو عن
ابيه شيئا وقال كنت اقابله وسني ثمانية عشر سنة بكتبه ولا افهم اذ ذاك الروايات ولا استحل ان ارويها عنه ومن تامل في طريقة المسلمين في زمن النبي ص
وما بعده وجد عمل الصحابة والتابعين باخبار الاحاد والاستدلال بها من غير نكير في وقايع كثيرة حكاها الفريقان في كتبهم وقد حكى العلامة بعضها قائلا ان الاخبار
بذلك كثيرة وان لم يكن كل واحد منها متواترا لكن القدر المشترك بينها وهو العمل بمقتضى الخبر متواتر وما اجاب به السيد ره من انهم انما عملوا بخبر الواحد المتامرون
الذين يحتشم التصريح بخلافهم فامساك النكير عليهم لا يدل على الرضا بعملهم مدفوع بان العمل به شايع في الخاصة مع ان ذلك ليس باعظم من مسئلة الخلافة
التي انكرها عليهم من انكر مع ما عرفت ان العمل بخبر الثقة امر قد استقر عليه طريقة العقلاء كما في الاوامر الجارية بين الموالي والعبيد فيحكم مطاع ومطيع فيعد
الاخذ به عندهم طاعة ومخالفته معصية فيعد وان صدق الاطاعة والعصيان مدار ذلك كيف لا يمكن الرجوع الى الاصول المعول عليها عندهم عند عدم
الدليل وقد اعترف السيد ره بذلك في عدة من المقامات الا انه ذكر ان هذه مقامات ثبت فيها التعبد باخبار الاحاد من طرق علمية من اجماع او غيره
فكيف يقاس على ذلك رواية الاخبار في الاحكام وفيه ان سيرة المسلمين مستمرة على العمل بالخبر في تلك الموارد مع عدم اطلاعهم على كون ذلك اجماعا بل
لكونه مركوزا في اذهانهم فلا يفرق بين المقامات الا فيما ثبت فيه الطرق المخصوصة من البينات بشروطها المقررة على حسب اختلاف المقامات الا ترى ان المقلدين
لا يتوقفون في العمل بما يخبرهم الثقة عن المجتهد والزوجة لا تتوقف فيما تحكيه زوجها في مسائل حيضها مثلا الى ان يسالوا المجتهد عن جواز العمل بذلك ودعوى
حصول القطع في جميع الموارد مخالفة للوجدان على ان السيد ره انما منع من ذلك لزعمه عدم الحاجة الى خبر الواحد كما قال فان قلت اذا سددتم طريق العمل باخبار
الاحاد فعلى اي شيء تعولون في الفقه كله فاجاب بان معظم الفقه يعلم بالضرورة والاجماع والاخبار العلمية ومن المعلوم ان هذا الوجه لو صح فانما يصح
في امثال زمانه دون ما بعده فيكون في مثل هذا الزمان موافقا ومن تتبع كتب الاستدلال وشاهد سيرة العلماء في جميع ابواب الفقه ازداد فيما ذكرناه

بعينها ومنها ما ورد في علاج تعارض الاخبار اوضح شاهد على قبول احاديث الثقات ومنها الاخبار في عدة من الروايات ارجاع آحاد الاصحاب في احكام دينهم الى آحاد الرواة فروى الكشي ان شعيب العقرقوفي قال لابي عبد الله عليه السلام ربما احتجنا الى ان نسأل عن الشيء فمن نسأل قال عليك بالاسدي يعني ابا بصير وان الفيض بن المختار دخل عليه فقال عليه السلام اذا اردت حديثنا فعليك بهذا الجالس يعني زرارة وان ابن ابي يعفور قال له ليس كل ساعة القاك ولا يمكن القدوم ويجيء الرجل من اصحابنا فيسألني وليس عندي كل ما يسألني عنه قال فما يمنعك عن محمد بن مسلم فانه قد سمع من ابي وكان عنده وجيها وعن يونس بن يعقوب قال كنا عنده عليه السلام فقال اما لكم من مفزع اما لكم من مستراح تستريحون اليه ما يمنعكم من الحرث بن المغيرة وعن علي بن المسيب انه قال للرضا عليه السلام شقتي بعيدة ولست اصل اليك في كل وقت فممن آخذ معالم ديني قال من زكريا بن آدم المأمون على الدين والدنيا وعن عبد العزيز بن المهتدي انه قال له شقتي بعيدة ولست اصل اليك في كل وقت فآخذ معالم ديني عن يونس مولى آل يقطين قال نعم وفي حديث آخر يونس بن عبد الرحمن ثقة آخذ عنه ما احتاج اليه من معالم ديني فقال عليه السلام نعم وفي آخر انه قيل له اني لا القاك في كل وقت فعمن آخذ معالم ديني فقال خذ من يونس وعن مسلم ان ابا عبد الله عليه السلام قال له ائت ابان بن تغلب فانه قد سمع مني حديثا كثيرا فما روى لك عني فاروه عني ورواه النجاشي عن سليم وروي عن ابان بن عثمان انه عليه السلام قال له ان ابان بن تغلب روى عني ثلاثين الف حديث فاروها عنه وروى الصدوق انه عليه السلام قال له ان ابان بن تغلب قد روى عني رواية كثيرة فما رواه لك فاروه عني وروى الكليني عن احمد بن اسحق انه سأل ابا الحسن عليه السلام وقال من اعامل وعمن آخذ وقول من اقبل فقال العمري ثقتي فما ادى اليك عني فعني يؤدي وما قال لك عني فعني يقول فاسمع له واطع فانه الثقة المأمون وسأل ابا محمد عليه السلام عن مثل ذلك فقال العمري وابنه ثقتان فما اديا اليك عني فعني يؤديان الى آخره ومنها ما ورد في حق النجباء الاربعة من قوله عليه السلام اربعة نجباء امناء الله على حلاله وحرامه وانه لولاهم لاندرست آثار النبوة وفي حق السفراء الاربعة ووكلاء الناحية المقدسة وسائر الثقات مما يقف عليه المتتبع كفاية في الباب اتزعم ان هؤلاء كانوا معصومين عن الخطاء والسهو والنسيان وغيرها من العادات البشرية كلا بل ليس المعصوم الا من عصمه الله ومن تتبع في اخبار هؤلاء وقف على ما في بعضها من الخطاء و الاستقراء والتعليل في ظهور المناط في تلك الاخبار يشهد بان اناطة الحكم بالوثاقة والامانة وفي توقيع الحجة روحي وروح العالمين له الفداء واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا فانهم حجتي عليكم وفي آخر لا عذر لاحد من موالينا في التشكيك فيما يرويه عنا ثقاتنا وروى الكشي ان ابا الحسن الثالث عليه السلام كتب الى ابني حاتم حين سأله كل منهما عمن آخذ معالم ديني فهمت ما ذكرتما فاعتمدا في دينكما على كل مسن في حبنا وكل كثير القدم في امرنا فانهم كافوكما ان شاء الله تعالى وان ابا الحسن الاول كتب الى علي بن سويد وهو في السجن اما ما ذكرت يا علي ممن تأخذ معالم دينك من غير شيعتنا فانك ان تعديتهم اخذت دينك عن الخائنين وفي تفسير القرى المباركة والقرى الظاهرة في الآية الشريفة في عدة من الاخبار نحن القرى التي بارك الله فيها والقرى الظاهرة الرسل والنقلة عنا الى شيعتنا وفقهاء شيعتنا وروى الكشي ان ابا عبد الله عليه السلام قال لولا زرارة ونظراؤه لظننت ان احاديث ابي ستذهب وفي حديث آخر لاندرست احاديث ابي وفي النبوي المتواتر بالمعنى من حفظ على امتي اربعين حديثا بعثه الله فقيها عالما وفي آخر اعرفوا منازل الرجال منا بقدر روايتهم عنا وفي المستفيض حديث واحد في حلال وحرام تأخذه عن صادق خير لك من الدنيا وما فيها من ذهب وفضة وفي بعضها بأخذه صادق عن صادق وفي الحديث رحم الله امرءا احيا امرنا قيل وكيف يحيي امركم قال يتعلم علومنا ويعلمها الناس وفي تفسير ومن يتق الله الآية هؤلاء قوم من شيعتنا ضعفاء وليس عندهم ما يتحملون به الينا فيحمل قوم فوقهم وينفقون اموالهم ويتعبون ابدانهم حتى يدخلوا علينا ويسمعوا حديثنا فينقلوا اليهم فاولئك الذين يجعل الله لهم مخرجا وفي تفسير قوله تعالى ومنهم اميون لا يعلمون الكتاب الا اماني الآية المروي في الاحتجاج قال رجل للصادق عليه السلام هل عوام اليهود الا كعوامنا يقلدون علماءهم فاجاب عليه السلام بكلام طويل فيه فاما من كان من الفقهاء صائنا لنفسه حافظا لدينه مخالفا على هواه مطيعا لامر مولاه فللعوام ان يقلدوه الى آخر الحديث وفي النبوي قال عليه السلام اللهم ارحم خلفائي ثلثا قيل من خلفاؤك قال الذين يأتون من بعدي يروون حديثي وسنتي وفي آخر الرواية لحديثنا يشد به قلوب شيعتنا افضل من الف عابد وامثال هذه الاخبار مما ورد في مذاكرة الحديث والحث عليه وما اشبه ذلك اكثر من ان يحصى

فان قلت من المعلوم ان الاجماع المنقول واخبار الآحاد لا يصلح لاثبات حجية اخبار الآحاد فلا بد من دعوى القطع بالاجماع والسنة بالنقل المتواتر او الاحتفاف بالقرائن القاطعة وهي ممنوعة اذ من المشهور في السنة قدماء الاصحاب ان اخبار الآحاد لا تفيد علما ولا عملا وصرح السيد والقاضي وابن زهرة والطبرسي وابن ادريس بالمنع وربما نسب الى الشيخين والمحقق بل الى ابن بابويه بل في الوافية انه لم يجد القول بالحجية صريحا ممن تقدم على العلامة ونص السيد في مواضع كثيرة على دعوى الاجماع على المنع ونص في مجمع البيان على انه لا يجوز العمل بالظن عند الامامية الا في شهادة العدلين وقيم المتلفات واروش الجنايات بل اشتهر المنع بين اصحابنا حتى نسبه الحاجبي والعضدي وغيرهما من العامة الى الرافضة واشد من بالغ في اثبات حجية خبر الواحد بالوجوه الكثيرة ونقل الاجماع عليه الشيخ في العدة وقد انكر جماعة من الاصحاب دلالة كلامه على الحجية اولهم المحقق في المعارج فقال ان الظاهر وان كان مطلقا فعند التحقيق يتبين انه لا يعمل بالخبر مطلقا بل بهذه الاخبار التي رويت عن الائمة عليهم السلام ودونها الاصحاب لا ان كل خبر يرويه عدل امامي يجب العمل به هذا هو الذي يتبين لي من كلامه ويدعي اجماع الاصحاب على العمل بهذه الاخبار حتى لو رواها غير الامامي وكان الخبر سليما عن المعارض واشتهر نقله في هذه الكتب الدائرة بين الاصحاب عمل به وقال في المعالم والانصاف انه لم يتضح من حال الشيخ ومتابعيه مخالفتهم للسيد اذ كانت اخبار الآحاد يومئذ قريبة العهد بزمان لقاء المعصوم عليه السلام واستفادة الاحكام منهم وكانت القرائن المعاضدة لها متيسرة كما اشار اليه السيد ولم يعلم انهم اعتمدوا على الخبر المجرد ليظهر مخالفتهم لرأيه فيه وتفطن المحقق من كلام الشيخ لما قلناه ثم قال وما فهمه المحقق من كلام الشيخ هو الذي ينبغي ان يعتمد عليه لا ما نسبه العلامة اليه وقال المحدث الاسترابادي ان الشيخ لا يجيز العمل الا بالخبر المقطوع بصدوره عنهم وذلك هو مراد المرتضى فصارت المناقشة لفظية لا كما توهمه العلامة ومن تبعه وقال بعض المحدثين بعد ذكر كلام المعالم ولعمري ان من احسن النظر وفهم طريقة الشيخ والسيد من كلام المحقق كما هو حقه والذي يظهر منه انه لم يعتمد الاصول للشيخ وانما تم ذلك مما نقله المحقق ولو

وانا اصدع بالحق اكثر من هذا وكرر له من تحقيق ما نبه عليه فضلاء المتاخرين كوالده وغيره وفيما ذكره كفاية لمن طلب الحق وعرفه وقد تقدم كلام الشيخ
وهو صريح فيما فهمه المحقق وموافق لما يقوله السيد فليراجع والذي اوقع العلامة في هذا الوهم ما ذكره الشيخ في العدة من انه يجوز العمل بخبر العدل
الامامي ولم يتامل بقية الكلام كما تامله المحقق ليعلم انه انما يعمل بهذه الاخبار التي دونها الاصحاب واجمعوا على جواز العمل بها وذلك مما يوجب العلم
بصحتها لا ان كل خبر يرويه عدل امامي يجب العمل به والا فكيف يظن باكابر الفرقة الناجية واصحاب الائمة عليهم السلام مع قدرتهم على اخذ اصول الدين
وفروعه منهم عليهم السلام بطريق اليقين ان يعولوا فيها على اخبار الاحاد المجردة مع ان مذهب العلامة وغيره انه لا بد في اصول الدين من الدليل القطعي
وللعلامة وغيره كثير من هذه الغفلات لالفة اذهانهم باصول العامة ومن تتبع كتب القدماء وعرف احوالهم قطع بان الاخباريين من اصحابنا لم يكونوا
يعولون في عقايدهم الا على الاخبار المتواترة او الاحاد المحفوفة بالقراين المفيدة للعلم واما خبر الواحد فيوجب عندهم الاحتياط دون القضاء والافتاء انتهى
وقد صرح السيد ره في بعض تحقيقاته بان اكثر اخبارنا المروية في كتبنا معلومة مقطوع على صحتها اما بالتواتر او بامارة وعلامة تدل على صحتها وصدق
رواتها فهي موجبة للعلم مفيدة للقطع وان وجدناها في الكتب مودعة بسند مخصوص من طريق الاحاد انتهى وقال المحقق افرط الحشوية في العمل بخبر الواحد
فانقادوا لكل خبر الى ان قال والتوسط اصوب فما قبله الاصحاب ودلت القراين على صحته عمل به وما اعرض عنه الاصحاب او شذ يجب اطراحه انتهى هذا
حال الاجماع في هذه المسألة واما الاخبار فمعارضة بما دل من الكتاب والسنة المتواترة على النهي عن العمل بما وراء العلم حتى التعليل في اية النبأ كما ذكره
الطبرسي ره فانها دالة على عدم جواز العمل بخبر الواحد على عكس ما فهمه الجمهور وباخبار كثيرة كما روي عن بصائر الدرجات ومستطرفات السرائر عن ابي الحسن
الثالث عليه السلام عن العلم المنقول عن ابائه عليهم السلام قد اختلفوا علينا فيه فكيف العمل به على اختلافه فكتب ع بخطه ما علمتم انه قولنا فالزموه وما
لم تعلموه فردوه الينا والنبوي ما جاءكم عني لا يوافق القرآن فلم اقله وعن ابي جعفر وابي عبد الله ع لا تصدق علينا الا ما وافق كتاب الله وسنة
نبيه ص وقوله ع اذا جاءكم حديث عنا فوجدتم عليه شاهدا او شاهدين من كتاب الله فخذوا به والا فقفوا عنده ثم ردوه الينا حتى يتبين لكم وعن ابن
ابي يعفور قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن اختلاف الحديث يرويه من نثق به ومن لا نثق به قال اذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهدا من كتاب الله تع
او من قول رسول الله ص فخذوا به والا فالذي جاءكم اولى به وعنه عليه السلام انه قال لمحمد بن مسلم ما جاءك من رواية من بر او فاجر يخالف كتاب الله فلا
تاخذ به وقوله عليه السلام ما جاءكم عنا فان وجدتموه موافقا للقرآن فخذوا به وان لم تجدوه موافقا فردوه وان اشتبه الامر عليكم فقفوا عنده وردوه
الينا وقول الصادق ع كل شيء مردود الى كتاب الله وكل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف وعنه عليه السلام في الصحيح لا تقبلوا علينا حديثا الا ما
وافق الكتاب والسنة او تجدون معه شاهدا من احاديثنا المتقدمة فان المغيرة بن سعيد لعنه الله دس في كتب اصحاب ابي احاديث لم يحدث بها ابي فاتقوا الله
ولا تقبلوا علينا ما خالف قول ربنا وسنة نبينا وروي ان بعضهم قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ما هذا الذي بين شيعتكم قال واي الاختلاف قلت
اني اجلس في حلقهم بالكوفة واكاد اشك في اختلافهم في حديثهم حتى ارجع الى المفضل فيوقفني في ذلك على ما تستريح به نفسي قال اجل كما ذكرت
ان الناس قد ولعوا بالكذب علينا كان الله تعالى افترض عليهم ولا يريد منهم غيره اني احدث احدهم بحديث فلا يخرج من عندي حتى يأوله على غير تأويله
وذلك انهم لا يطلبون بحديثنا وبحبنا ما عند الله وكل يحب ان يدعى رأسا وقريب منها رواية اخرى وما حكي ان ابن ابي العوجاء قال عند قتله قد دسست
في كتبكم اربعة الاف حديث وقد ورد في الاخبار كثرت علي الكذابة وستكثر بعدي الا فمن كذب علي فليتبوأ مقعده من النار ولكل رجل منا من
يكذب عليه وانا اهل بيت صديقون لا نخلو من كذاب يكذب علينا ونحو ذلك وروي انه عرض يونس بن عبد الرحمن على ابي الحسن الرضا ع كتب جماعة
من اصحاب الصادقين عليهما السلام فانكر منها احاديث كثيرة ان يكون من احاديث ابي عبد الله عليه السلام وقال ان ابا الخطاب كذب على ابي عبد الله ع
وكذلك اصحاب ابي الخطاب يدسون هذه الاحاديث الى يومنا هذا في كتب اصحاب ابي عبد الله عليه السلام وعن هشام بن الحكم انه سمع ابا عبد الله ع يقول
كان المغيرة بن سعيد يتعمد الكذب على ابي ويأخذ كتب اصحابه وكان اصحابه المستترون باصحاب ابي يأخذون الكتب من اصحاب ابي فيدفعونها الى المغيرة
لعنه الله عليه فكان يدس فيها الكفر والزندقة ويسندها الى ابي عبد الله ع الى غير ذلك من الاخبار المتضمنة لرد ما لا شاهد له من الكتاب والسنة نظرا
الى احتمال كونه من الكذب فاذا كان الامر في الاخبار بهذه المثابة فاين يحصل من الاخبار التي ذكرتم القطع بحجية الخبر المجرد من القرينة والشاهد فلم يبق الا اثبات
حجية الخبر بالخبر وهو دور ظاهر قلت ما اظنك تستريب بعد ما شرحناه في افادته للقطع بما ادعيناه واين ما ذكرناه من الشبهات التي ذكرتم مما لا يخفى
ضعفها على من له ادنى بصيرة في الاقوال والاخبار اما الشبهة في الاجماع بمخالفة الجماعة المذكورة وكلما تم المعروف فهي موهونة جدا لانهم شرذمة قليلون
وكلامهم مؤول او مستند الى شبهة منعتهم من اعتقاد الضرورة كما مر عن العلامة وانعقد الاجماع قبلهم وبعدهم على خلاف ذلك واما توهم المخالفة
من كلام الشيخ مع تصريحاته الاكيدة المكررة مرة بعد اولى وكرة بعد اخرى فمخالف للضرورة الظاهرة على من احاط خبرا بكتبه وكلماته واطلع على موارد
استدلالاته في الفروع ونظر في جميع ما افاده في هذا المقام في كتاب العدة فانه قل ما يتفق لاحد كشف عن حقيقة مطلب اكثر مما افاده طاب ثراه في هذه
المسألة او شرح مقصوده اكثر مما شرحه وليت شعري اذا لم يحصل من هذه التصريحات الاكيدة القطع بمذهبه فبأي شيء يحصل العلم من شيء من العبارات
ولا اظن مثل هذا يشتبه على مثل المحقق انما غرضه ره ان خبر العدل بمجرده ليس بحجة تعبدا فانه انما نفى الايجاب الكلي في قوله لا ان كل خبر يرويه عدل امامي
يجب العمل به وهو كذلك فكثيرا ما طرح اخبار العدول بل لا بد من بقاء الوثوق وهذا معنى اشتراط وجوده في كتب الاصحاب وقبولهم له لا القطع بان وجوده في
الكتب لا يفيد القطع فان اكثر ما في الكتب اخبار احاد خالية عن القراين ودعوى استبداد انضمامها الى القراين دعوى خالية عن البرهان مخالفة للوجدان انما
هي شبهة حصلت له في ذلك مع امكان حمله على العلم العرفي كما مر والا فعمل الشيخ والمحقق ره باخبار الاحاد من اوضح الواضحات كما يظهر على المتأمل في كتبهما
واستدلالاتهما وقد صرح المحقق في المنع من تخصيص الكتاب بها بان الدليل على حجية خبر الواحد الاجماع على استعماله فيما لا يوجد فيه دلالة وقد تكرر في

كما يظهر لمن تتبع كتب الاصحاب فالاستدلال بنقل الاجماع على العمل باخبار جماعة من الثقات والموثقين وامثال ذلك في كتبها كغيرها كثيرة فالشبهة في اعتقادها في ذلك شبهة في الامور

البديهية وكان صاحب المعالم لم يلاحظ العدة كما نقله المحدث المشار اليه واشار في الحاشية ولو لاحظ لاستبان له مطلبه كما ذكره المحدث المذكور ولا

لم يعقل التفرقة بين اصول الدين وفروعه في ذلك فكيف نسب العمل باخبار الآحاد في الاول الى غفلة بعض اصحاب الحديث فان قال في العدة فان قيل ما

انكرتم ان يكون الذين اشرتم اليهم لم يعملوا بهذه الاخبار بمجردها بل انما عملوا بها لقرائن اقترنت بها دلتهم على صحتها لاجلها عملوا بها واذا جاز ذلك

لم يمكن الاعتماد على عملهم بها قيل لهم القرائن التي تقترن بالخبر وتدل على صحته اشياء مخصوصة نذكرها فيما بعد من الكتاب والسنة والاجماع ونحن نعلم انه

ليس في جميع المسائل التي استعملوا فيها اخبار الآحاد لانها اكثر من ان يحصى لحرم ما افاده وتوهم ان ما ذكره من انتفاء الاجماع الى آخر ما ذكره على

العمل بتلك الاخبار كاف في ثبوت القرينة العلمية وهم فاحش فان غرضه الاجماع على عدم رد تلك الاخبار بكونها اخبار آحاد لا الاجماع على العمل بكل خبر منها كيف

وقد عرفت انكاره للقرائن حتى لنفس المجمعين ثم دعوى تمكن اصحاب الائمة عليهم السلام من اخذ جميع الاحكام بطريق اليقين ممنوعة سيما بعد ملاحظة انتشارهم

في البلاد المتباعدة وحصول الاختلاف بينهم في المسائل المتعلقة بالاصول والفروع اكثر من ان يحصى ولذا شكى غير واحد منهم ذلك فاجابوا تارة بانهم

عليهم السلام قد القوا الخلاف حفظا لدمائهم واخرى بان ذلك من جهة الكذابين والجاهلين كما في بعض الاخبار في ذلك واستثنا القميين لكثير من

رجال نوادر الحكمة معروف الى غير ذلك مما لا يخفى واما استبعاد مخالفة الشيخ للسيد بتلك المثابة مع عدم الاشارة الى قوله في ذلك فليس في محله

ولعل الداعي للشيخ الى المبالغة في اثبات دعوته بما لا نظير له في سائر مطالبه ليس الا المخالفة للسيد ودعواه الاجماع والضرورة على خلافه ومبالغته

في انكاره في مواضع كثيرة من مصنفاته واجوبة مسائله ولو كان لخلاف بينهما لفظيا لما احتاج الى تكلف اقامة الادلة على مدعاه ضرورة ان حجية

الخبر المقطوع به لا يفتقر الى شاهد وما ذكره من الاجماع على العمل بالروايات التي دونها الاصحاب لا يقتضي تقييد الحجية بهذا القيد انما استدل به على حجية

مطلق خبر الثقة الامامي انه لم يأخذ في عنوان مختاره قيد الاخير وظني ان المحقق ايضا لا يعتبر قيد الاخير ولذا اعتبر العدالة او الوثاقة في الراوي وان وهم كلامه

ذلك لا لاشتراط قبول الاصحاب للخبر ان كان لحصول القرينة العلمية فهو مما استقر عليه عمله في جميع ابواب الفقه للقطع بعدم وجودها في اكثر الاخبار

التي استدل بها وقد انكر على من اقتصر على سليم السند لمخالفته الاجماع وان كان لحصول القرينة الظنية فبعد ثبوت وثاقة الراوي لا معنى له اذ لا فائدة

باشتراطه تعبدا فلم يبق الا الاحتراز به عن الخبر الشاذ والذي اعرض الاصحاب عنه كما ذكره في مقابلة المقبول وذلك لقلة الواسطة بين المعمول به والمعرض

عنه في المسائل المعنونة فكانه انما حمل كلام الشيخ على هذا المعنى وعليه عمل الاصحاب هذا هو الذي تبين لي من كلامه واما ما ذكره السيد من ان

اصحابنا شددوا النكير على العامل باخبار الآحاد وقالوا انها لا توجب علما ولا عملا فقد اجاب الشيخ بانهم انما منعوا من الاخبار التي رواها المخالفون

في المسائل التي روى اصحابنا خلافه وانكره صاحب المعالم في حاشيته حتى قال انه لا يعقل صرفه الى ذلك لان اشتراط العدالة عندهم وانتفائها في غيرهم

كاف في الاضراب عنها فلا وجه للمبالغة في نفي العمل بخبره وعنه واجيب بانه يمكن ان يكون اظهارها هذا المذهب في مقام لا يمكنهم التصريح بفسق الراوي

فاحتالوا في ذلك بهذا الكلام ولذا نقض الشيخ انكار الشيوخ للعمل بالخبر المجرد بصورة المناظرة مع خصومهم وهذه تكلف في امتناع حجية الاصحاب خبر الواحد

من حيث هو خبر واحد ليس بحجة في مقابلة الحشوية الذين قد انقادوا لكل خبر ومنه عمل الاعتماد على اخبار الثقات من حيث تحقق الوثاقة في رواتها وانضمام

القرائن المفيدة للوثوق اليها ومن لاحظ الوجوه التي ذكرها الشيخ في العدة واطلع على طريقة الاصحاب لم يبق له في ذلك شك ولا ارتياب وقد اهملنا ذكر كلام

الشيخ بطوله مع كثرة ما فيه من الفوائد حوالة على كتابه فليرجع اليه وقد عرفت السيد ره في بعض كلماته بان شيوخ هذه الطائفة عولوا في كتبهم في احكام

الشريعة على الاخبار التي رووها عن ثقاتهم وجعلوها العمدة والحجة في الاحكام حتى رووا عن ائمتهم فيما يجيء مختلفا من الاخبار عند عدم الترجيح ان يؤخذ

منه ما هو ابعد من قول العامة الا انه اجاب بانه ليس ينبغي ان يرجع عن الامور المعلومة المشهورة المقطوع عليها بما هو مشتبه وملتبس مجمل وقد كان عليه

قدس سره ان يعكس القضية فلا يرجع عن العمل المستمر بين الطائفة بالاخبار بما هو مشتبه مجمل من قولهم خبر الواحد لا يفيد علما ولا عملا فان الامر قد بلغ

في الوضوح حدا لا يدانيه كثير من الواضحات بل ليس الصحيح عند قدماء الاصحاب الا ما افاد الوثوق وسكون النفس كما ذكره شيخنا البهائي وغيره فالقرائن

القطعية فيما ذكرناه كفاية انتهى نعم هنا وقد ذكر بعض المتأخرين ان هذه الكلمة اعني خبر الواحد على ما يستفاد من تتبع كلماتهم ويستعمل في ثلثة معان احدها

الشاذ النادر الذي لم يعمل به احد او ندر من يعمل به ويقابله ما عمل به كثير وثانى الثانى ما يقابل المأخوذ عن الثقات المحفوظ في الاصول المعمول عليها عند

جميع خواص الطائفة فيشمل الاول ومقابله الثالث ما يقابل المتواتر القطعي الصدور وهذا يشمل الاولين وما يقابلهما ثم ذكر ان ما نقل اجماع الشيعة

على انكاره هو الاول وما انفرد السيد ره برده هو الثاني واما الثالث فلم يتحقق من احد نفيه على الاطلاق انتهى وهو قريب الى الصواب واما الشبهة في

الاخبار التي ادعينا تواترها وقال الكثير من المتأخرين بمعارضتها بالكتاب والسنة الدالين على المنع من العمل بغير العلم وبالاخبار المتقدمة فضعيف

من سابقتها اذ لو سلمنا اطلاقها فيجب تقييدها بتلك الاخبار الدالة على حجية خبر الثقة لكنه تم ايضا لا نسلم انها الى غيرها يعامل معه معاملة العلم

في مجاري العادات بل نقول ان ما دل على حجية ذلك الخبر خارج عن موضوع المنع من العمل بما لا يعلم وبه خلاف ما دل على العمل بالمعلوم لان منا تلك الادلة

انما هو المنع عن العمل من غير بصيرة والحكم بالشيء من غير دليل فاذا ثبت الدليل كان العمل بذلك مستندا اليه والعامل به عاملا على بصيرة الا ترى

ان في تلك الادلة اشارة الى ما هو مركوز في العقول من قبح الحكم بالشيء من غير دليل ولذا احتج به على الكفار فلا ربط لذلك بما نحن فيه على ان العمدة

من تلك الاخبار اخبار العرض على الكتاب ولا يمكن دعوى تواترها في المعنى وما سوى تلك اخبار آحاد تدفع نفسها فكيف تصلح لمعارضة الاخبار

المتواترة وما ورد من اخبار العرض في باب التعارض والترجيح به بين المتعارضين لا يرتبط بما نحن فيه والباقي على قسمين احدهما المنع من العمل بما يخالف

الكتاب والسنة والآخر المنع من العمل بما لا يوافقهما فان اريد من عدم الموافقة المخالفة كما هو الظاهر نظرا الى شيوع التعبير بعنها رجع الى الاول والا لزم

والتواتر ودليل العقل

حصر الحجة

حصر الحجة في غير القطعيات في دلالة الكتاب فانما يوجد ذلك في اقل قليل من المسائل والاول لا يدل على المنع من الخبر الذي لا يوجد في الكتاب والسنة ما يدل
على حكم مورده وما يوجد فيهما من حكم الاصول العملية لا يعد موافقة ولا مخالفة اذ لا نظر لها الى الواقع بالكلية وانما الملحوظ فيها حكم المجهول من حيث
الجهالة ثم المخالفة اما للنص او للعموم والاطلاق وغيرهما من الظواهر اما الاول فلا شك في تقديم نص الكتاب دعا به الاعراب يكون خبر الواحد نصا
في المطلوب فينبغي قطعية الاول حجة الا مع احتمال النسخ فيرجع ايضا الى الظن من اصالة عدمه واما الثاني فيرجع الى المسئلة المعروفة من جواز نسخ الكتاب او تخصيصه
وتقييده والخروج عن ظاهره باخبار الاحاد والوجه الرجوع فيه الى حكم التعادل والترجيح بعد ملاحظة جميع الجهات المرجحة للجانبين والظاهر ان ذلك غير مقصود من
الاخبار المشتملة على ان ما يخالف الكتاب باطل او زخرف وليس من حديثي ولا تقبلوه علينا فانا ان حدثنا حدثنا بموافقة القران والسنة ونحو ذلك مما
يرضى العامل بتخصيص مثال ذلك بالاخبار القطعية المخالفة لعمومات الكتاب والسنة وظواهرهما مع ان اكثرها مخصصة او مقيدة بامور كثيرة بل لا
تحصى كثرة فيقال ان المخالف لها في تلك الموارد الكثيرة ليس بباطل ولا زخرف بل مقبول صادر عنهم عليهم السلام دون ما عداها بل ليس مساق
تلك الاخبار ومورده الا المخالفة الواقعية وبطلانها من ضروريات المذهب فالمراد من امثال تلك الاخبار هو المراد من توافق الثقلين وعدم مخالفة
احدهما للاخر وعدم افتراقه عنه ومثال ذلك مما ورد في الاخبار المتواترة وقامت عليه الضرورة كيف ولو اريد المخالفة لعموماتهما او اطلاقاتهما لقل
ما يوجد مسئلة خرجت عن دلالتهما مع ورود الاخبار في بيان حكم الخارج عن دلالتهما ولكثرة وقوعها في احكامنا على التفصيل او الاجمال مع ظهور الاخبار
في امتناعها فالتمسك بها في المنع من الخروج عن ظواهر الكتاب باخبار الاحاد ليس على ما ينبغي لوقوعها مفسرة للكتاب ومبينا لما هو المراد منه واقعا
فلا يعد مخالفة وقد جرت طريقة الاصحاب الى يومنا هذا على العمل بها وتكثرت فتاويهم على حسب ذلك من غير تامل ويشبه ان يكون الاخبار المشار اليها واردة
في رد الاخبار المشتملة على الغلو والجبر والتفويض ونحوها من العقائد الباطلة والفروع الفاسدة المخالفة للكتاب والسنة وهي كثيرة في الكتب القديمة قد
طرحها علماؤنا في اصولهم المعتبرة حتى تركوا روايتها بل قدحوا في روايات من اكثر منها واعرضوا عن الكتب المشتملة عليها ولو اشتمل بعضها على شيء منها استثنوا
ذلك من احاديثها فكان شيئا من تلك الاخبار المجعولة قد وصل الى النبي والائمة عليهم السلام فانكروا ذلك ومنعوا شيعتهم من قبولها وامروهم بردها في
امثال ما اشرنا اليه من الاخبار وجملة منها انما وردت في مقام الترجيح بين الاخبار المتعارضة فيكتفى فيه بمجرد موافقة بعضها لظاهر الكتاب والسنة من عموم
او اطلاق او غيرهما وجملة اخرى منها انما جاءت في المنع من العمل بالاخبار الضعيفة او الشاذة المتروكة على ما جرت عليه طريقة الحشوية وامثالهم ممن لا
يبالي عن اخذ الحديث فيما ورد حتى صار ذلك طعنا فيهم وقدحا في كتبهم ورواياتهم بل اخرج القميون جماعة زعموا ان هذه طريقتهم ومنعوا الناس
من الرجوع اليهم واعرضوا عن عامة احاديثهم حتى لم يستحلوا روايتها واين ذلك من روايات الثقات الاجلاء الذين هم امناء الله على حلاله وحرامه وبلغ
الامر في تثبتهم في الاخبار الى اقصى الغايات ويشهد بما ذكرناه ما مر من التعليل الوارد في عدة من تلك الاخبار بوجود الكذابة ودس الغلاة والزنادقة
واين ذلك من الاخبار المأخوذة يدا بيد عن الثقات المتصلة الى الائمة الهداة عليهم السلام وكيف يشترط في قبول مثلها وجدان شاهد او شاهدين
على مضمونها من الكتاب والسنة بعد الوثوق بكون مضمونها هو السنة بل القطع بكون اكثرها كذلك فيكون الكتاب مشتملا عليه ايضا ولو بحسب بطونه
بناء على ما ثبت عندنا من اشتماله على جميع الاحكام وبالجملة فما ذكر من الاخبار قاصر عن معارضة الاخبار المتواترة في المعنى لو سلم الاشارة اليها
من وجوه كثيرة بمعنى انه لا يصلح مانعا من حصول القطع منها ولا قادحا في ثبوت مضمونها سيما مع ملاحظة استمرار عمل الشيعة عليها وهم بمرئى من
ائمتنا عليهم السلام ومسمع منهم فكيف بمن بعدهم من الاصحاب مع انقطاع يدهم عنهم عليهم السلام ومنها ان القدر الثابت من الاخبار المتواترة
وعمل الاصحاب انما هو حجية الخبر الذي نص الامام عليه السلام على عدالة راويه كما ورد في حق عدة من اصحاب الائمة عليهم السلام فيما مر من الاخبار
او ثبت ذلك شرعا بالمعاشرة التامة او شهادة العدلين بر على ما هو الظاهر في اثبات الموضوعات في ذلك عند حصول المعاشرة لهما معه بطريق
شاهد الاصل لا كشاهد الفرع ثم يحكى تلك الرواية عدلان لان لنا نظرا الى اصالة اشتراط التعدد في الشاهد بالمشافهة لا بالوجادة او الاجازة و
نحوهما وذلك مما لا يتفق العلم بحصوله في اخبارنا الا نادرا لاستناد التعديل وانتهائه الى قول اهل الرجال مع عدم ملاقاتهم للراوي غالبا وانما استند
تزكيتهم غالبا الى حكايات السابقين والى القرائن الخارجية والامارات الظنية واكثرهم انما يعتمدون على الظنون الرجالية وكثيرا ما يشترك الراوي بين
اشخاص متعددة لا يمكن تعيينه الا بامارات ظنية قد خالف الزمان وبعد العهد واختفت القرائن وتكثرت الاختلالات الحادثة ودس الملاحدة
والزنادقة في كتب اصحاب الائمة عليهم السلام فكيف يدعى القطع بحجية ما في ايدينا من الاخبار بملاحظة الاخبار السابقة التي موردها ما ذكرناه و
دعوى اجماع الاصحاب على ذلك ممنوعة لامكان رجوعهم اليها في ازمنة الغيبة من حيث انسداد باب العلم وحجية الظن فان الاخبار المأثورة من اعظم الاسباب
الموجبة لحصول المظنة فلا يفيد المدعى والجواب ان ثبوت العدالة في حق الوسائط بيننا وبين اصحاب الاصول على كثرتهم مما لا يعتريه شائبة الريب بل
الاصول المعروفة مأخوذة يدا بيد على وجه التواتر عن اربابها وعلى الوجه المفيد للعلم واما الوسائط بينهم وبين الائمة عليهم السلام فكثير منهم
ممن ثبت عدالته باحد الطرق المثبتة لها او بالقرائن المفيدة للعلم بها واخذ الروايات غالبا بالمشافهة عن الرواة فهي مصونة عن الاختلال
المنقول عن الرواة وظاهر النقل ايضا ذلك نعم الاقتصار على ما ذكر يدفع بما يأتي انشاء الله ومما يدل على جواز العمل بالاصول المعتبرة والكتب المعتمدة
عليها اخبار كثيرة منها ما رواه الكليني في الصحيح عن عبد الله بن سنان قال قلت لابي عبد الله عليه السلام يجيء القوم فيستمعون مني حديثكم فاضجر ولا
اقوى قال فاقرأ عليهم من اوله حديثا ومن وسطه حديثا ومن اخره حديثا فظاهره قرائة الكتاب في اثبات الاعتماد على تمامه بعد قرائة الاحاديث
الثلثة واجازة الباقي فيدل على الاكتفاء بالاجازة ومنها ما رواه عن احمد بن عمر الحلال قال قلت لابي الحسن الرضا عليه السلام الرجل من اصحابنا
يعطيني الكتاب ولا يقول اروه عني يجوز لي ان ارويه عنه قال فقال اذا علمت ان الكتاب له فاروه عنه وهذا يدل على الاكتفاء بالوجادة ومنها ما رواه

عن حسين الاحمسي عن ابي عبد الله عليه السلام قال القلب يتكل على الكتابة ومنها ما رواه عن ابي بصير قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول اكتبوا فانكم لا تحفظون حتى تكتبوا ومنها ما رواه في الموثق عن عبيد بن زرارة قال قال ابو عبد الله عليه السلام احتفظوا بكتبكم فانكم سوف تحتاجون اليها ومنها ما رواه عن المفضل بن عمر قال قال لي ابو عبد الله عليه السلام اكتب وبث علمك في اخوانك فان مت فاورث كتبك بنيك فانه يأتي على الناس زمان هرج لا يأنسون فيه الا بكتبكم وفي نسخة الا بكتبهم وهذا الحديث صريح في اعتبار هذه الكتب التي في ايدي الاصحاب اذا علم انتسابها الى الثقات ومنها ما رواه عن محمد بن الحسن بن ابي خالد شنبولة قال قلت لابي جعفر الثاني عليه السلام جعلت فداك ان مشايخنا رووا عن ابي جعفر وابي عبد الله عليهما السلام وكانت التقية شديدة فكتموا كتبهم فلم ترو عنهم فلما ماتوا صارت تلك الكتب الينا فقال حدثوا بها فانها حق وهذا ايضا يدل على جواز الرواية بالوجادة وجواز التعويل على كتب الثقات الا ان يقال انه اجاز بعينه كتبا مخصوصة ومنها ما رواه الصدوق باسناده عن حماد بن عمرو وانس بن محمد عن ابيه عن جعفر بن محمد عن آبائه عليهم السلام في وصية النبي صلى الله عليه وآله لعلي عليه السلام قال يا علي اعجب الناس ايمانا واعظمهم يقينا قوم يكونون في آخر الزمان لم يلحقوا النبي وحجب عنهم الحجة فآمنوا بسواد على بياض ومنها ما رواه الكليني صحيحا عن ابن فضال ويونس قالا عرضنا كتاب الفرائض عن امير المؤمنين عليه السلام على ابي الحسن الرضا عليه السلام فقال هو صحيح ومنها ما رواه المشايخ الثلثة انه عرض على ابي عبد الله عليه السلام كتاب ظريف في الديات ومنها ما رواه الكشي عن احمد بن ابي خلف قال كنت مريضا فدخل علي ابو جعفر عليه السلام يعودني فاذا عند راسي كتاب يوم وليلة فجعل يتصفحه ورقة ورقة حتى اتى عليه من اوله الى آخره وجعل يقول رحم الله يونس ثلثا وروي تصحيحه عن ابي جعفر وابي الحسن وابي محمد عليهم السلام وروي نحو ذلك في بعض كتب الفضل بن شاذان وفي نسخة كتاب سليم بن قيس الهلالي وذكر النجاشي ان كتاب عبيد الله بن علي الحلبي عرض على الصادق عليه السلام فصححه واستحسنه وروي ايضا عن ابي هاشم الجعفري قال عرضت على ابي محمد العسكري عليه السلام كتاب يوم وليلة ليونس فقال اعطاه الله بكل حرف نورا يوم القيمة وامثال هذه الاخبار كثيرة يقف عليها المتتبع ولا يخفى عليك ان ما عندنا من الكتب الاربعة وغيرها ليس بادون من الكتب التي اشتملت عليها الاخبار المذكورة وغيرها امثالها ومنها انا سلمنا حجية ما يوجد من خبر الواحد الا ان كثرة الخلاف في شرائطه ووقوع الخلاف الشديد في تفاصيله يمنع من القطع بحجية القدر الذي يمكن الاكتفاء به فان القدر المسلم هو الصحيح الذي عدلت رواته بعدلين وكان مشهورا بين الاصحاب ولم يعارضه ما يوجب الوهن فيه ولا ما يحتمل حجيته ورجحانه عليه او مساواته ومثل هذا لا يكاد يوجد الا في قليل من المسائل والاكتفاء به يستلزم الخروج من الدين والعمل بالاصول في غير مورده يوجب تبديل الشريعة بشريعة اخرى غير معهودة بين الطائفة فلا محيص عن العمل بالظن كما يراه القائل بمطلق الظن نظرا الى تساوي افراده ومواده والجواب ان المعروف من طريقة الاصحاب وعملهم المستمر من قديم الزمان الى الان ان مناط الحجية حصول الوثوق بصدق الراوي في خبره وان كان فاسقا بحسب الاعتقاد او اعمال الجوارح فانا نعلم علما وجدانيا ان قدماء الاصحاب كانوا يعتمدون على جماعة من الفطحية والواقفية والزيدية وبعض العامة واضرابهم في اخذ الاخبار عنهم وقرائتها عليهم وروايتها لمن اخذ عنهم ويعولون على كتبهم ويعدونها من الاصول الا ترى ان الكتب الاربعة وساير الكتب المشهورة بل كثيرا من الاصول الاربعمائة مشحونة من اخبار الجماعة مع ان اكثرها موضوعة لاجل الاعتبار والعمل ولو كان الحال في اخذ الاحكام على نحو الحال في اثبات الموضوعات لكان العمل باخبار الجماعة محظورا والتمسك بها في الشرع محرما ولو كان الامر كذلك لوقفوا على ما يدل عليه امتنعوا من الرجوع اليها ومنعوا الناس من التعويل عليها وامروا بالاعراض عنها كما اعرضوا عن احاديث اكثر العامة كابي هريرة وابن عمر وابن الزبير ومن بعدهم كقتادة والواقدي ومسروق واضرابهم الا فيما لا يبتني عليه الاحكام كما في تفسير القرآن وغيره الا ترى ان المدعي لو جاء بشهود كثيرة من احد الفرق المخالفة عند الحاكم لرد شهادتهم وطالبه باقامة الشهود من اهل الحق واصحاب الحديث اذا اخذوا الحديث من الضعفاء والمجاهيل عد ذلك طعنا فيهم بل ربما اخرجوا من كان كذلك عن بلدهم لئلا يعتمد الناس عليهم ولو كانت اخبار الجماعة المذكورة بهذه المثابة لساقوها مساق الادلة ولصنعوا بها كما صنعوا بغيرها ومن هنا يظهر ان عمل الطائفة بها لم يكن لاقترانها بالادلة والا فلا فرق ثم انا لما تتبعنا كتب الرجال وشاهدنا سيرة اهل الاستدلال وجدنا العمل باخبارهم والتمسك برواياتهم طريقة مستمرة منهم على قديم الدهر يعرفها منهم كل مخالط لهم ناظر في تصانيفهم ولقد افاد المحقق طاب ثراه في قوله ان الاقتصار على سليم السند قدح في المذهب وطعن في علماء الشيعة اذ لا مصنف الا وقد يعمل بخبر المجروح كما يعمل بخبر العدل وهو حق لا مرية فيه ولا شبهة تعتريه الا ترى ان شيخنا الكشي قد عد عبد الله بن بكير وابان بن عثمان ممن اجتمع اصحابنا على تصحيح ما يصح عنه وتصديقهم لما يقول وتلقاه المتأخرون بالقبول مع حكايته عن العياشي ان الاول فطحي وعنه عن علي بن الحسن ان الثاني ناووسي وحكى الاجماع المذكور عن بعضهم في حق عثمان بن عيسى والحسن بن علي بن فضال مع ان الاول واقفي والثاني فطحي وان حكى رجوعهما لكنه على تقدير صحته لا يجدي في شأن الاخبار الواردة عنهما في حال الضلال والمشتبهة بذلك لعدم نقل التاريخ ومنه يظهر الحال في عبد الله بن المغيرة ونحوه ممن اهتدى بعد ضلاله على ان الحسن بن فضال انما يحكى رجوعه عند وفاته فلا يجدي لذلك باخباره وقول الاصحاب في حق الموثقين من الفرق الضالة فلان ثقة في الحديث او معتمد الكتاب ونحو ذلك ظاهر في قبول اخبارهم الا ترى الى ما ذكروه في حق ابن عقدة مع كونه زيديا جاروديا قد مات على ذلك وقالوا ان امره في الثقة والجلالة وعظم الحفظ اشهر من ان يذكر ثم ما ذكرناه في جملة اصحابنا لكثرة رواياته عنهم وخلطته بهم وتصنيفه لهم وعظم محله وثقته وامانته وحفظه حتى حكى انه قال احفظ مائة وعشرين الف حديث باسانيدها واذاكر بثلاثمائة الف حديث ترى يحصل العلم اليقيني بمطابقة جميعها للواقع مع غلبة السهو والنسيان على نوع الانسان وذكروا اسماء الرجال الذين رووا عن الصادق ع اربعة الاف رجل وروي جمع كتب اصحابنا وصنفه لهم وذكر اصولهم وذكروا في حق كثير من الموثقين ما ذكروا كقولهم في علي بن فضال انه كان فقيه اصحابنا بالكوفة ووجههم وثقتهم وعارفهم بالحديث والمسموع قوله فيه وقال ابن الغضائري في احمد بن هلال ارى التوقف في حديثه الا فيما رواه عن الحسن بن محبوب من كتاب المشيخة وعن محمد بن ابي عمير من نوادره

محكي

الحكم وقد سمع هذين الكتابين منه جل اصحابنا واعتمدوه فيهما وقال النجاشي في الحسين بن عبيد الله السعدي رمي بالغلو له كتب صحيحة الحديث وقال الشيخ في الطاطريين انهم كانوا عامة المذهب الا ان كتبهم معتمد وقال النجاشي في علي بن محمد بن رباح كان ثقة في الحديث واقفا في المذهب صحيح الرواية ثبتا معتمدا على ما يرويه وقال الشيخ والعلامة في الحسن بن علي بن فضال انه روى عن الرضا عليه السلام وكان خصيصا به جليل القدر عظيم المنزلة زاهدا ورعا ثقة في الحديث وفي رواياته وقال الكشي قال محمد بن مسعود في عبد الله بن بكير وجماعة من الفطحية وهم فقهاء اصحابنا منهم ابن بكير وابن فضال يعني عمار الساباطي وعلي بن اسباط وبنو الحسن بن علي بن فضال علي واخواه ويونس بن يعقوب ومعوية بن حكيم وعد عدة من اجلة العلماء الفقهاء الى غير ذلك من كلماتهم المذكورة في حق الموثقين ويرشد اليه اعتماد جماعة من اصحابنا عليهم ممن دابه الامتناع من النقل عن المجاهيل فضلا عن الضعفاء كما لا يخفى وكفا قول الصدوق وقدوته في اول الفقيه ولم اقصد فيه قصد المصنفين في ايراد جميع ما رووه بل قصدت الى ايراد ما افتي به واحكم بصحته واعتقد انه حجة بيني وبين ربي وجميع ما فيه مستخرج من كتب مشهورة عليها المعول واليها المرجع مع ان كثيرا من تلك الكتب منسوبة الى الثقات المعتمدين من سائر الفرق الضالة ودعوى حصول اليقين له بصحة احاديثها نظرا الى قوله واحكم بصحته واعتقد انه حجة مخالفة للضرورة اذ كيف يحصل اليقين من احاديث غير المعصوم على تكثرها مع انفتاح ابواب السهو والنسيان والخطاء وغيرها فيها وظهور وقوعها في جملة منها سيما مع ملاحظة اعتماده في تصحيح الخبر وردة على شيخه وتوهم تواترها او اقترانها بالقرائن القاطعة في جميع الطبقات وهم فاحش الا ترى انا اذا سمعنا اخبارا غير محصورة من اوثق اخواننا القول ما يتفق مصادفة جميعها بتمام جزئياتها للواقع من دون اتفاق السهو في شيء منها فضلا عن حصول اليقين بذلك فلم يبق الا الوثوق الموجب لسكون النفس فانه يعد في العادة من العلم ويعامل معه معاملة القطع وهذا معنى حكمه بصحته واعتقاد حجيته دون القطع بمتن الواقع انما زعم ذلك جماعة من متاخري الاخباريين وذكروا جملة من القرائن التي اقصاها ما ذكرناه من الوثوق وقال الشيخ في العدة بعد تفسير العدالة المعتبرة في ترجيح احد الخبرين على الاخر بانها كون الراوي معتقدا للحق مستبصرا ثقة في دينه متحرجا عن الكذب غير متهم فيما يرويه واما اذا كان مخالفا في الاعتقاد لاصل المذهب وروى مع ذلك عن الائمة عليهم السلام نظر فيما يرويه الى ان قال وان لم يكن هناك من الفرقة المحقة خبر يوافق ذلك ولا يخالفه ولا يعرف لهم قول فيه وجب ايضا العمل به لما روي عن الصادق عليه السلام انه قال اذا نزلت بكم حادثة لا تجدون حكمها فيما روي عنا فانظروا الى ما رووه عن علي عليه السلام فاعملوا به ولاجل ما قلناه عملت الطائفة بما رواه حفص بن غياث وغياث بن كلوب ونوح بن دراج والسكوني وغيرهم من العامة عن ائمتنا عليهم السلام فيما لم ينكروه ولم يكن عندهم خلافه واما اذا كان الراوي من فرق الشيعة مثل الفطحية والواقفية والناووسية وغيرهم نظر فيما يرويه الى قوله وان كان ما رووه ليس هناك ما يخالفه ولا يعرف من الطائفة العمل بخلافه وجب ايضا العمل به اذا كان متحرجا في روايته موثقا في امانته وان كان مخطئا في اصل الاعتقاد ولاجل ما قلناه عملت الطائفة باخبار الفطحية مثل عبد الله بن بكير وغيره واخبار الواقفية مثل سماعة بن مهران وعلي بن ابي حمزة وعثمان بن عيسى ومن بعد هؤلاء بما رواه بنو فضال وبنو سماعة والطاطريون وغيرهم فيما لم يكن عندهم فيه خلافه الى ان قال فاما من كان مخطئا في بعض الافعال او فاسقا بافعال الجوارح وكان ثقة في روايته متحرجا فيها فان ذلك لا يوجب رد خبره ويجوز العمل به لان العدالة المطلوبة في الرواية حاصلة فيه وانما الفسق بافعال الجوارح يمنع من قبول شهادته وليس بمانع من قبول خبره ولاجل ذلك قبلت الطائفة اخبار جماعة هذه صفتهم انتهى فانظر الى هذا الكلام المتين وما حكاه من الاجماع المقرون بقرائن اليقين فان من وقف على كلمات الاصحاب وطريقتهم من المتقدمين والمتاخرين قطع بصحة ما افاده هذا الشيخ الجليل الذي هو رئيس الفرقة الناجية وابصر الناس بارائهم ومذاهبهم فان قلت كلامه هذا مناقض لما ذكره من ان المعلوم من حال الفرقة المحقة الذي لا ينكر ولا يدفع انهم لا يرون العمل بخبر الواحد الذي يرويه مخالفهم في الاعتقاد وان من شرط العمل بخبر الواحد ان يكون راويه عدلا بلا خلاف وكل من اسند اليه ممن خالف الحق لم يثبت عدالته فثبت فسقه فلاجل ذلك لم يجز العمل بخبره وصرح في مفتتح الباب بان جواز العمل بخبر الواحد في الشرع موقوف على طريق مخصوص وهو ما يرويه من كان من الطائفة المحقة ويكون على صفة يجوز معها قبول خبره من العدالة وغيرها وذكر في معنى العدالة المعتبرة في ترجيح احد الخبرين على الاخر ما مر وقال بعد نقل المذاهب في خبر الواحد واما الذي اختاره من المذاهب فهو ان خبر الواحد اذا كان واردا من طريق اصحابنا القائلين بالامامة وكان ذلك مرويا عن النبي او واحد من الائمة عليهم السلام وكان ممن لا يطعن في روايته ويكون سديدا في نقله جاز العمل به ومفهومه انه مع عدم الشرائط لا يجوز العمل به قلت لا يخفى على من نظر في اطراف كلامه وطابق [illegible] انه انما اجمل الكلام ابتداء جريا على الطريقة المالوفة ثم فصل الحق في ذلك وبين حقيقة العدالة المطلوبة في الرواية وصرح بانها غير العدالة في الرواية وصرح بانها غير العدالة المطلوبة في الشهادة واستقر عمله على ذلك في كتبه الفقهية وليس ذلك من التعارض في شيء وقد اعترض على نفسه في جملة كلام له بانكم كيف تعولون على هذه الاخبار واكثر رواتها المجبرة والمشبهة والمقلدة والغلاة والواقفية والفطحية وغير هؤلاء من فرق الشيعة المخالفة للاعتقاد الصحيح ومن شرط خبر الواحد ان يكون راويه عدلا فقال عن ذلك جوابان احدهما ان ما يرويه هؤلاء يجوز العمل به اذا كانوا ثقات في النقل وان كانوا مخطئين في الاعتقاد اذا علم من اعتقادهم تمسكهم في الدين وتحرجهم عن الكذب ووضع الحديث وهذه كانت طريقة جماعة عاصروا النبي والائمة عليهم السلام والجواب الثاني ان جميع ما يرويه هؤلاء ان اختصوا بروايته لا يعمل به وانما يعمل به اذا انضاف اليه رواية من هو على الطريقة المستقيمة والاعتقاد الصحيح ولا يذهب عليك ان تنافي الجوابين مدفوع بتنبيهه الثاني بغير الثقات على ما شرط في الاول وقد صرح في اثبات العمل بخبر الواحد باني وجدت الفرقة مجمعة على العمل بهذه الاخبار التي رووها في تصانيفهم ودونوها في اصولهم لا يتناكرون ذلك حتى ان واحدا منهم اذا افتى بشيء لا يعرفونه سالوه من اين قلت هذا فاذا احالهم على كتاب معروف واصل مشهور وكان راويه ثقة لا ينكر حديثه سكتوا وسلموا الامر في ذلك وقبلوا قوله هذه عادتهم وسجيتهم من عهد النبي ص ومن بعده وقال قدس سره في اول الفهرست فاذا ذكرت كل واحد من المصنفين واصحاب الاصول فلا بد من ان اشير الى ما قيل فيه من الجرح والتعديل وهل يعول على روايته او لا وابين عن اعتقاده وهل

مع مخالف للحق او موافق له لان كثيرا من مصنفي اصحابنا واصحاب الاصول ينتحلون المذاهب الفاسدة وان كانت كتبهم معتمدة انتهى وبالجملة فما ذكره
من الاجماع على قبول اخبار الفرق المذكورة عند ثبوت وثاقتهم في النقل مقرون بالقرائن العلمية فلا مانع من التعويل عليه على انه طاب ثراه من اوثق العلما
كافة واورعهم واعدلهم واصدقهم وابصرهم بطرائق العلماء فيقبل قوله في ذلك لاستجماعه لشرائط الحجية فان قلت فقد انكر المحقق عليه في ذلك قال نحن نمنع
هذه الدعوى ونطالب بدليلها ولو سلمناها لاقتصرنا على المواضع التي عملت الطائفة فيها باخبار جماعة خاصة ولم يجز التعدي في العمل الى غيرها ودعوى
التحرز عن الكذب مع ظهور الفسق مستبعد وقد وافقه على ذلك جماعة ممن تاخر عنه قلت ان ذلك عجيب منه قدس سره فان عمل الطائفة باخبار الجماعة
مما لا يكاد يخفى على من له ادنى خبرة ولا زال المحقق ره بنفسه يعمل باخبارهم في مسائل كثيرة ويعترض على نفسه بنحو ذلك ويجيب بانهم وان كانوا كذلك
لكنهم مشهود لهم بالثقة فلا طعن في رواياتهم اذا لم يكن لها معارض من الحديث السليم ففي مسألة موت الانسان في البئر عند التمسك برواية الفطحية
قال لا يقال هذا السند فطحية لانا نقول هذا حق لكن من الثقات مع سلامته عن المعارض ثم ان هذه الرواية معمول عليها بين الاصحاب عملا ظاهرا
وقبول الخبر بين الاصحاب مع عدم الراد له يخرجه الى كونه حجة فلا يعتد اذن بمخالفته وفي مسألة سؤر الطيور عند التمسك برواية علي بن ابي حمزة وعمار
لا يقال علي بن ابي حمزة واقفي وعمار فطحي لانا نقول الوجه الذي لاجله عمل بخبر الثقة قبول الاصحاب وانضمام القرينة لانه لولا ذلك لمنع العقل من العمل بخبر
الثقة اذ لا قطع بقوله وهذا المعنى موجود هنا فان الاصحاب عملوا برواية هؤلاء كما عملوا هناك ولو قيل فقد ردوا رواية كل واحد منهما في بعض المواضع
قلنا كما ردوا رواية الثقة في بعض المواضع متعللين بانه خبر واحد والا فاعتبر كتب الاصحاب فانك تراها مملوة من رواية علي المذكور وعمار على انا لم
نر من فقهائنا من ردها بين الروايتين بل عمل المفتين منهم بمضمونها وهذه العبارة موهمة لخلاف المقصود لكن ذيلها صريح في ان المراد من
صدرها قبول الاصحاب ثبوت القرينة للرواية المذكورين من حيث النوع دون الشخص ولا شك في عدم افادة ذلك للقطع بخصوصيات اخبارها
ويشهد بذلك سائر عباراته ره ففي مسألة التراوح عند ذكر رواية عمار ولقائل ان يطعن في هذه الرواية لضعف سندها فان رواتها فطحية
الى ان قال وربما قيل ان المذكورين وان كانوا فطحية فانهم مشهود لهم بالثقة فلا طعن في رواياتهم اذا لم يكن لها معارض من الحديث السليم الى ان
قال عند ذكر رواية اخرى والاولى وان ضعف سندها فان الاعتبار يؤيدها من وجهين احدهما عمل الاصحاب على رواية عمار لثقته حتى ان الشيخ ادعى
في العدة اجماع الامامية على العمل به وبروايته وبرواية امثاله ممن عددهم وفي مسألة وقوع البول في البئر لا يقال علي بن ابي حمزة واقفي لانا نقول تغيره انما هو
في موت موسى عليه السلام فلا يقدح فيما قبله على ان هذا الوهن لو كان حاصلا وقت الاخذ عنه لانجبر بعمل الاصحاب وقبولهم لها وذكر نحو ذلك في موت
الطير فقال والاولى يعضدها العمل فهي اولى وان ضعف سندها وفي موت العصفور عند ذكر رواية عمار وقلنا ان عمارا مشهود له بالثقة في النقل
منضما الى قبول الاصحاب لروايته هذه ومع القبول لا يقدح اختلاف العقيدة وفي مسألة ما لا نفس له هذه الرواية والروايات وان ضعف سندها
فان فتوى الاصحاب يؤيدها وفي مسألة ما رآه المرتبة مع الطلوع عند ذكر رواية الفطحية وهذه وان كان سندها فطحية لكنهم ثقات في النقل ولا معارض
لها ومثله روى السكوني قال والسكوني عامي لكنه ثقة ولا معارض لروايته هذه الى غير ذلك من كلماته المتفرقة في كتبه فانها مشحونة من العمل باخبار الجما
وردها في كثير من المقامات لوجود المعارض لها او نظرا الى الوهن فيها او نحو ذلك غير مناقض لما ذكره وقد تقدم نقله الاتفاق على العمل باخبار المجروحين
قوله ان الاقتصار على سليم السند قدح في المذهب وطعن في علماء الشيعة وهذه العبارات وامثالها مما لا موقع لها على تقدير حصول العلم اليقيني بتحقق الخبر
فمن مجرد الوثاقة لا يفيد ذلك ومعه كيف يعقل اشتراط السلامة عن المعارض في قبوله وربما يعمل بخبر هؤلاء مع وجود السليم ايضا اذا كان شاذا ويعتد بالا
بمنزلة الشاذ وكذا غيره من الاصحاب قد ذكر عند تعرضه كلام الشيخ انه يدعي اجماع الاصحاب على العمل بهذه الاخبار حتى لو رواه غير الامامي وكان الخبر سليما عن
المعارض واشتهر نقله في هذه الكتب الدائرة بين الاصحاب عمل به ودعوى حصول القطع له ره من المعاضدات التي اشار اليها معلومة الفساد انما يعقل اشتراط
السلامة عن المعارض فيما لا قطع به والاستناد الى الوثاقة كما تكرر في عباراته لا يفيد القطع كما يشهد به ضرورة الوجدان فالمراد ما ذكرنا من الوثوق واطمئنان
النفس من اي سبب حصل واما اشتراط المعاضد فانما هو في اخبار غير الثقات لتوقف الوثوق بها على انضمام القرينة اليها اما بعد ثبوت وثاقة الراوي
وامانته فلا لحصول الفائدة المقصودة من المعاضد للعلم بمجرد الوثاقة والحاصل ان من تصفح الاصول القديمة والجوامع الماخوذة منها والكتب الفقهية
وجدها مشتملة على ما لا يحصى من اخبار هؤلاء مما لم يقترن بدليل ولم تقم عليه حجة من الخارج فانك ترى المحدثين يسوقونها مساق الادلة وارباب الاستدلال
يتمسكون بها كما يتمسكون بغيرها ويحكون التمسك بها عمن قبلهم عند حكاية الخلاف والاستدلال ولو كان التمسك بها لاقترانها بالادلة لكانت تلك
الادلة بالتعرض لها اولى وبالاستناد احرى وان كان ذلك لاعتضادها بالقرائن الخارجية فليست القرائن للدخالة من وثاقة الراوي وامانته واحتمالها بادون
منها فانما ياخذون بها لمكان الوثوق بصحتها من اي طريق حصل فان استناد الى وثاقة الراوي لم يقتصر على اخبار مخصوصة ولا على جماعة مخصوصة فان
سائر الخصوصيات مما لا مدخل لها في قبول الروايات فعلمنا ان المدار على الامانة كما انا لما استفدنا من تتبع احوالهم ان طريقتهم الاخذ بخبر العدل لم يخصه
بعدل دون اخر وان ردوا جملة من اخبارهم لعوارض اخر وليس رجوعهم الى روايات الجماعة الا كرجوعهم في اللغة والنحو والتصريف الى الثقات من اربابها وان
كانوا مخالفين في الاعتقاد غاية الامر انهم في الاول وسائط في السند وفي الثاني وسائط في الدلالة واستنباط الحكم كما يتوقف على الاول يتوقف على الثاني والمستند في المقامين
واحد فمثبت الحكم فيهما على حد سواء واما استبعاد التحرز عن الكذب مع ظهور الفسق فليس في محله كما نشاهد في كثير مع ان مثله جار في المقام الثاني ايضا
نعم قد يستبعد ذلك من بعض العصاة المرتكبين للمآثم القطيعة والا فالتحرج عن بعض المعاصي دون بعض ليس بعزيز بل هو الغالب في الناس فظهر انه ليس
المدار على صحة السند بالاصطلاح الجديد وانما المدار صحة السند لاجل الوثوق والاطمئنان فان الصحيح عند قدمائنا الاصحاب ليس الا ما تسكن النفس اليه فانه
بمنزلة العلم في العادات وعليه المدار في صدق الطاعة والعصيان ورفض الحجية في كلام البعض على الاخبار المعمول عليها مبني على ان ما عداها اما ان يكون

مما شذ

بما اشتهر من الاصحاب وبما اعرضوا عنه لان لها خصوصية اخرى موجبة لقبولها خاصة فسقط بما ذكرنا ما اعترض الشهيد الثاني رده على الشيخ حيث قال العجب ان
الشيخ حيث قال والعجب ان الشيخ اشترط الايمان والعدالة في كتب الاصول ووقع له في كتب الحديث من الفروع الغرائب فتارة يعمل بالحديث الضعيف مطلقا
حتى انه يخصص به اخبارا كثيرة صحيحة حيث تعارضه باطلاقها وتارة يصرح برد الحديث لضعفه واخرى يرد الصحيح معللا بانه خبر واحد لا يوجب علما ولا عملا كما هو
عبارة المرتضى ره وانت تعلم ان هذا التفصيل لا يختص بالشيخ بل وافقه عليه سائر الاصحاب وطريقتهم مستقرة عليه فان الضعيف بين ما ينضم به ما
يوجب الوثوق به ويوجب اطراحه كما ان الصحيح انطرق اليه الوهن بما يخرج عن الاعتبار وتقدم اصطلاح القوم في اخبار الاحاد وان اشتهر على السيد ره ومن تبعه
مع ان هذا التفصيل جار في نقلة اللغات ونحوها ايضا والاجماع على كفاية الظن فيها على نحو الاجماع في المقام من غير فرق فان قلت كيف تدعي الابتناء
في المقام مع اشتهار اشتراط الامور الخمسة في الراوي من البلوغ والعقل والعدالة والضبط حتى نسبوه الى اكثر الطائفة بل نقل عليه الاجماع حتى قال السيد والايمان
ره في الذريعة انا لا نعلم احدا من علماء الامة لا يقول بان المدار في الاحكام على الظن بها مطلقا ولو من خبر الكافر والفاسق وقال انه قد اجمع العلماء على عدم قبول
رواية الكافر الذي لا يكون من اهل القبلة سواء علم من دينه الاحتراز عن الكذب او لا وذكر ايضا ان الفاسق اذا اقدم على الفسق عالما بكونه فسقا لم يقبل
روايته اجماعا وفي الدراية وشرحها اتفق ائمة الاصول والحديث على اشتراط اسلام الراوي وبلوغه وعقله وجمهورهم على اشتراط عدالته بمعنى كونه سليما
من اسباب الفسق وخوارم المروة وضبطه بمعنى كونه حافظا متيقظا ان حدث من حفظه ضابطا لكتابه عارفا بما يختل به المعنى ان روى بالمعنى وقال والمشهور
بين اصحابنا اشتراط ايمانه مع ذلك قطعوا به في كتب الاصول وغيرها وفي المنية ان القائلين بان خبر الواحد حجة اعتبروا فيه شروطا خمسة يتعلق بالمخبر الى ان قال
واما المخالف في العقائد التي لا يبلغ الى حد الكفر فلا يقبل روايته عندنا وقال ان الفاسق اما ان يكون عالما بفسقه او لا والاول مردود الرواية اجماعا
سواء كان فسقه مظنونا او معلوما وفي شرح المبادي يشترط ان يكون عادلا وان لا يكون مجهول الحال عند الامامية وفي المعالم انه لا ريب في اشتراط الاسلام
واشتراط الايمان والعدالة هو المشهور بين الاصحاب ولا خلاف في اشتراط الضبط ونحوه ذكر في غاية المأمول وغيره من كتب المتاخرين وبالجملة فمن تتبع كتب الاصول
في شرائط الراوي وما يتعلق بها من مباحث الجرح والتعديل وغيرها وجد لهم طريقة اخرى غير ما حكيت عن الطائفة قلت ان الاصولي من شانه بيان الامور الكلية
دون الجزئيات المختلفة باختلاف الخصوصيات فالغرض ان اجتماع الامور الخمسة في الراوي مقتض لقبول خبره الا ان يمنع من ذلك مانع من معارض او شذوذ
او غير ذلك وتخلف بعضها مقتض للرد الا ان ينجبر بخصوصيات المقام وكلا الامرين مسلم على ما ذكرناه ايضا لوضوح ان تخلف بعض تلك الشرائط موجب
لارتفاع الوثوق بالخبر فان الصبي لارتفاع القلم عنه لا يؤمن من الاقدام على رواية ما لا يعتقده والفاسد العقيدة لا محالة في الاصل متهم في نقل الفروع والواقع
لانتفاء الخوف المانع له فالعصبية غير مأمون في الرواية وكذا غير الضابط فكل من تلك الامور مقتض للاتهام مانع من حصول الوثوق التام وحصوله من
الخارج في خصوص بعض الروايات او من خصوصيات المقام لا يبطله بما هو الغرض من بيان الحكم العام كما ان عدم حصول الوثوق بكثير من اخبار العدل لا ينافي
الاطلاق الحكم بالقبول غير ان جماعة من المتاخرين غفلوا عن ذلك وزعموا انها عندهم شروط تعبدية اخذا بظاهر القول وغفلة عن الطريقة في العمل حتى ردوا
على الاصحاب بمخالفة عملهم في ابواب الفقه لمختارهم في الاصول وما شاهم عن ذلك الا من سوء الظن بهم انما يكون لغفلة فيما يتفق نادرا الا ترى ان
العلامة قد صرح في كتبه الاصولية بالشرائط الخمسة وقد ملأ كتبه الفقهية والرجالية من الاستناد الى الاخبار الفاقدة لها والاعتماد على كثير من الفطحية والواقفية
واضرابهم وطرح الاخبار الصحيحة والمحقق في اصوله قد اعتبر الشرائط المذكورة مع انه الذي يقول ان الاقتصار على سليم السند قادح في المذهب وقد
في التهذيب المنبه على ذلك حيث ذكر الاول انه يجب كون المخبر راجح الصدق عند السامع وانما يحصل مع الشرائط الخمسة وقال الثاني انها يلغيها شيء
واحد وهو كونه راجح الصدق على الكذب عند السامع وقد عرفت عن الشيخ مع نفيه الخلاف عن اشتراط العدالة وتصريحه باعتبار الشرائط المبالغة في
اثبات ما ذكرناه وقد اورد في الدراية وشرحها بان اطلاق اشتراط الايمان والعدالة غير جيد لانهم لا يقولون به لعملهم باخبار ضعيفة وموثقة في كثير من
الابواب معتذرين بانجبار الضعيف بالشهرة ونحوها من الاسباب فاللازم اشتراط احد الامرين من الايمان والعدالة او الانجبار بمرجح وقد عرفت عذر
القوم في ذلك فان الثاني لا يرجع الى ضابط معلوم لاختلافه بحسب اختلاف المقامات وان امكن تعيينه في بعضها لم يمكن تعيين القرائن الخارجية وضبطها
ولذا اختلفوا فمنهم من عين ما امكن تعيينه وهو وثاقة الراوي واشتهار نقل الاخبار ومنهم من اهمل ذكره نظرا الى اندراجه في القرائن المنضمة الى الخبر الموجبة للوثوق
به من غير فرق بين القرائن الداخلة والخارجة ومن لاحظ احتجاج القوم على اعتبار الشرائط الخمسة لم يبق له فيما ذكرناه شبهة فانهم لم يزعموا انه حكم مخصوص جاءت
به الشريعة وانما عللوا اشتراط البلوغ بارتفاع القلم عن الصبي الموجب لعدم المؤاخذة وعدم التحفظ عن الكذب وانه دون غيره اولى من الفاسق لعلمه بالتكليف
دونه والضبط بانه لا يبقى وثوق مع عدمه لتطرق السهو وغيره على بعض الحديث وتغييره بالزيادة والنقصان والتبديل في السند او المتن ونحو ذلك والعدالة
ببعد التحرز عن الكذب مع ظهور الفسق وقولهم لا يقبل رواية الكافر من غير اهل القبلة والفاسق العالم بفسقه اجماعا ونحو ذلك من العبارات يشير
الى ان الوثوق لا يحصل بذلك والا فاي فرق بين اقسام الكافر والفاسق ولذا عللوا الفرق بجرأته على الاقدام على الفسق ويرتفع التنفر بكلامه بما في المبالغ
ثم لا يخفى على المتتبع ان الاصحاب قد اعرضوا عن روايات كل من اعرض عن اهل البيت عليهم السلام وشيعتهم مع تكثرها وتوفرها في فنون علوم الدين
وهم جمهور اهل الخلاف من الصحابة والتابعين ومن تأخر عنهم لا لانها لا يبتني عليها الحكم الشرعي وتعرضوا لروايات كل من اقبل اليهم وخالطهم وتصدى لجمع اخبارهم
ورواياتهم وان خالفهم في الاعتقاد وخالفهم كالسكوني وغيره من الفرق الضالة ممن خالطهم وخالطوه وعرفهم وعرفوه حتى حصل لهم الوثوق بهم ولهم
وذلك لان المدار عندهم في قبول الخبر ورده على الوثوق وعدمه ومن تأمل كتب الاصحاب في جميع ابواب الفقه علم ان عمل القوم باخبار غير العدل اضعاف
عملهم باخبار العدول لخلو اكثر المباحث عن صحاح الاخبار وغلبة المعارضة بين الاخبار الصحيحة وكثرة العوارض المانعة من التمسك بكثير منها حتى ان من يقتصر
على الصحاح الاثر ان يتحير في المسائل حيث لا عمل بغير الصحيح عنده مشكل ومخالفة الاصحاب اشكل فتارة يقدمون على الاول وتارة على الثاني واخرى يتحيرون

ويتوقفون في الفتوى ويسألون في العمل وهذا شأن من تفحص عن طريقة الاصحاب من لدن زمان الائمة عليهم السلام وهم بمرئى منهم ومسمع وما قطعوا
ان الشرائط التعبدية انما هي ثابتة في الشهادات ولو جرت في اخذ الاخبار لما خفي على سالفي الاصحاب فضلا عن تضايق عليهم الامر حتى اشترط بعضهم في الراوي تعدد
المزكي مع ان تزكية كثير منهم مبنية على ضرب من الاجتهاد في القرائن والامارات وعلى الاعتماد على كتب من تقدمهم كما لا يخفى على الناقد البصير واين ذلك من ان الشهادة
انما يتحقق ذلك في حق المعاصرين لهم او المقاربين لاعصارهم او المعروفين الذين بلغت شهرة عدالتهم عن البحث في احوالهم ثم ينبغي على طريقة الجماعة ان لا
تميز المشتركات وتعيين الطبقات ايضا بشهادة العدلين واسقاط المناقشة القرائن والامارات لرجاحته عن الاعتبار مع استمرار عملهم على خلاف ذلك بما
يدل على حجية ما هو يوثق به ويعتمد عليه من الاخبار وان المدار الحكم فيها بالوثوق والاعتماد ومنها اية النبأ المعللة لوجوب التبين في نبأ الفاسق بمخافة
الوقوع في الندامة ولو بني الامر في ذلك على مجرد الاحتمال لاشترك فيه نبأ العدل والفاسق وامتنع التفرقة بينهما بذلك فلم يبق الا التفرقة بالوثوق
وعدمه فمتى انتفى الوثوق في نبأ العدل كان كخبر الفاسق واذا حصل الوثوق في نبأ الفاسق كان كخبر العدل فيكون هو المراد من التبين المأمور
به وعلى هذا بنى الاصحاب طريق اثبات الاحكام وان خالفوه في الموضوعات نظرا الى ثبوت الشرائط التعبدية في طريق اثباتها فيشكل التمسك بالاية
الشريفة من حيث ورودها في اثبات الموضوع وان امكن التزام التقييد في مورده وهناك روايات كثيرة ذكرنا ما في محالها ومنها ما رواه الشيخ في
كتاب الغيبة عن الشريف النقيب ابي محمد المحمدي الحسن بن احمد بن ابي القاسم بن محمد بن علي بن ابي طالب الذي قرء عليه النجاشي وقال انه سيد في هذه
الطائفة ذكره الشيخ مترضيا مترحما عليه عن ابي الحسين محمد بن علي بن الفضل الثقة العين الصحيح الاعتقاد الجيد التصنيف قال حدثني عبد الله الكوفي خادم
الشيخ الحسين بن روح رضي الله تعالى عنه وارضاه قال سأل الشيخ يعني ابا القاسم عن كتب ابن ابي العزاقر بعد ما ذم وخرجت فيه اللعنة فقيل له فكيف نعمل
بكتبه وبيوتنا منها ملاء فقال اقول فيها ما قاله ابو محمد الحسن بن علي عليهما السلام وقد سئل عن كتب بني فضال فقالوا كيف نعمل بكتبهم وبيوتنا
منها ملاء فقال صلوات الله عليه خذوا بما رووا وذروا ما رأوا ومنه يظهر الحال في احاديث الثقات من جميع الفرق اذ لو احتمل الاختصاص لامتنع الشيخ
قدس الله نفسه عن التعدي عن مورد النص اذ لا يحتمل في حقه الا الحق فعلم انه لم يفهم من ذلك الا ان المدار الحكم بوثاقة الراوي واستقامته في اعتقاده وسائر
اعماله وفيه ومنها الاخبار المعللة بالوثاقة والامانة بصريحها او ظاهرها كما ورد في حق العمري وابنه من التعليل بانهما الثقتان المأمونان وفي خبر
حيث سئل الراوي افيونس بن عبد الرحمن ثقة اخذ عنه معالم ديني فقال نعم وقد ذكر ابن ادم من قوله عليه السلام عليك بزكريا بن ادم المأمون على الدين
والدنيا وفي محمد بن مسلم من قوله عليه السلام ما يمنعك من محمد بن مسلم فانه سمع من ابي وكان عنده وجيها الى غير ذلك ومنها الاخبار العامة كقوله عليه السلام حين
سئل يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين ولا نعلم ايهما الحق اذا لم تعلم فموسع عليك بايهما اخذت وقوله عليه السلام خذ بما يقول اعدلهما عندك
واوثقهما في نفسك وقوله عليه السلام واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا فانهم حجتي عليكم وقوله عليه السلام لا عذر لاحد من موالينا
في التشكيك فيما يرويه عنا ثقاتنا وقوله عليه السلام هؤلاء حفاظ الدين امناء ابي على حلال الله وحرامه وقوله اربعة نجباء امناء الله على حلاله وحرامه
وقوله عليه السلام حديث واحد تأخذه عن صادق خير لك من الدنيا وما فيها وقوله في رواية اخرى يأخذه صادق عن صادق وما ورد في
رواية الاربعين حديثا الى غير ذلك مما يقف عليه المتتبع الثاني المناقشة من جهة الدلالة وتفصيل القول في ذلك ان الكتاب والسنة الفاظ و
عبارات قل ما تفيد العلم اليقيني بالحكم الواقعي بل يتوقف استنباط الاحكام الشرعية منها غالبا على مقدمات تطرق المنع اليها او الى شيء منها امتنع الا
بها منها اثبات اوضاع الالفاظ المفردة من الاسماء والافعال والحروف من حيث المادة كلفظ الصعيد والكعب وغيرهما والهيئة كهيئة الامر والنهي ونحوهما
والمركبة كالجملة الشرطية وغيرها بحسب اللغة والشرع والعرف والمرجع في اثبات اللغة غالبا الى العلوم الادبية من اللغة والنحو والتصريف وفي الشرع والعرف
العام والخاص الى نقل اهلها او الى علامات الحقيقة والمجاز والعمدة فيها قول ائمة هذه الفنون وقد ادعى جماعة اتفاق العلماء بل عامة المسلمين على الرجوع
اليهم في فهم اللغات والاستشهاد باقوالهم في مقام الاحتجاج من غير نكير كما يستفاد من السيد ره في بعض كلماته بل اتفاق العقلاء في كل عصر وزمان على صحة
الرجوع الى ارباب الصناعات البارزين في صنعتهم فيما اختص بصناعتهم كما عن السبزواري ره الا ان المتيقن من هذا الاتفاق هو الرجوع اليهم مع اجتماع شرائط
الشهادة من العدد والعدالة ونحو ذلك لا مطلقا الا ترى ان اكثر علمائنا على اعتبار العدالة فيمن يرجع اليه من اهل الرجال بل وبعضهم على اعتبار التعدد بل
الظاهر اتفاقهم على اعتبار التعدد والعدالة في اهل الخبرة في قيم المتلفات واروش الجنايات والعيوب وغيرها من الموضوعات مع انه لا يعرف الحقيقة عن
المجاز من اقوال اهل العربية غالبا لخلطهم الحقائق بالمجازات وعدم تميزهم بينهما في اغلب المقامات واما الرجوع اليهم مع عدم اجتماع شروط الشهادة
منهم فانما يقع غالبا في مقامات يحصل العلم بالمعنى من مجرد ذكر لغوي واحد او اكثر على وجه يعلم كونه من المسلمات عند اهل اللغة او في مقامات يتسامح
فيها لعدم تعلق التكليف الشرعي باثباتها كمعنى خطبة او رواية لا يتعلق بالتكاليف ومن جهة انسداد باب العلم بالاحكام ولا بد من العمل فيعمل بالظن
بالحكم الشرعي المستند الى قول اهل اللغة والجواب ان اكثر مواد الالفاظ معلومة المعاني بالرجوع الى العرف واللغة والتتبع في معرفة الهيئات والقواعد
العربية المستفادة من الاستقراء القطعي والاتفاق وعلامات الحقيقة والمجاز ونحوها على انا نقطع بان رجوع العلماء بل جميع العقلاء الى قول اهل اللغة
واضرابهم ثابت من غير نظر في عقائدهم ولا فحص عن سائر افعالهم وانما الملحوظ هناك العلم والتتبع والاطلاع والتثبت ونحوها مما يوثق في حصول الوثوق
بكلامهم واما الشرائط التعبدية فغير ملحوظة هناك بالكلية ثم انه قد تكرر نقل الاجماع في كلامهم على اعتبار الظن باللغات كما في كلام السيد الطباطبائي
وغيره وكيف كان فالحاجة الى قول اللغوي الذي لا يحصل العلم بقوله لقلة موارده لا يصلح سببا للحكم بانسداد باب العلم بمعظم الاحكام كما هو محل الاستدلال
ومنها اثبات ان تلك المعاني ثابتة لتلك الالفاظ في زمان صدورها اذ لا فائدة في تقدمها على ذلك وتأخرها ولا بد من نفي الاشتراك و
النقل الموجبين للاجمال ايضا وذلك مما لا يمكن القطع به في اكثر الموارد فلا محيص عن العمل بالظن والجواب ان سبيل العلم في اكثر الموارد مفتوح بملاحظة

الاستفادة

الاستعمالات والقرائن المنضمة اليها وهناك اصول معتبرة في موارد الشك قد اتفق عليها العقلاء في جميع اللغات فلا مانع من العمل عليها ومنها
اثبات ظهور المعاني الحقيقية من الالفاظ المقترنة ببعض الخصوصيات كالامر الوارد عقيب توهم الحظر والنهي الوارد عقيب توهم الايجاب وشهرة
المعاني المجازية الموجبة للشك في احتياج الحقيقة الى القرائن الصارفة وشيوع بعض افراد المطلق الموجب للشك في ظهور الاطلاق ونحو ذلك
من المعلوم ان غاية ما يحصل في تلك الموارد الظن بالمعنى الظاهر من اللفظ ولا دليل على حجية مثله بالخصوص والجواب ان تلك المسائل معنونة في كلام
القوم وان اختلفوا فيها كما اختلفوا في غيرها من المباحث المتعلقة بالالفاظ وكل يدعي الجزم بمختاره فيها ولا شك في ندرة موارد التوقف التي لا سبيل
فيها الى الجزم فلا يصلح سببا لتاسيس مسئلة الظن المطلق ومنها اثبات عدم انضمام الالفاظ الواردة حال ورودها الى القرائن الحالية والمقالية
الموجبة لصرفها عن حقايقها وسائر ظواهرها وذلك لتوقف الجزم بارادة الظاهر عليه وذلك مما لا سبيل الى العلم به في اغلب الموارد لبعد العهد
وطول الزمان وعروض التغيرات وحصول الاختلالات فلا بد من العمل بالظن وجوابه ان المرجع في ذلك الى الاصول اللفظية كاصالة الحقيقة واصالة
العموم والاطلاق من الفاظهما وعدم اعتماد المتكلم على القرائن الصارفة ونحو ذلك ولا شك ان طريقة محاورة الشارع في تفهيم مقاصده للمخاطبين
لم يكن طريقا مخترعا مغايرا لطريقة محاورات اهل اللسان في تفهيم مقاصدهم وانما جرى في ذلك على الوجه المتعارف عند اهل اللسان في استفادة
المعاني من الالفاظ ومن البين ان تلك الاصول امور معتبرة عند اهل اللسان في محاوراتهم المقصود بها التفهيم ومنها اثبات ان الداعي الى صدور
تلك الخطابات انما هو بيان احكام الله تعالى لا ان يكون الباعث على ذلك مرام من تقية وغيرها سيما مع ملاحظة توفر اسباب التقية في دولة الباطل
وشدة الخوف المستمر في ازمنة خلفاء الجور وائمة الضلال وجوابه انه يكفي في دفع هذا الاحتمال اتفاق العلماء بل اطباق العقلاء على حمل كلام المتكلم
على كونه صادرا لبيان مطلوبه الواقعي لا لاظهار خلاف مقصوده ولذا لا يسمع دعواه ممن يدعيه اذا لم يكن كلامه محفوفا بامارته ومنها اثبات ان المقصود من الخطاب
افهام السامع بمجرده واستفادة المطلب منه مستقلا وجوابه ما ذكر فلو اراد المتكلم غير ذلك وجب التنبيه عليه ومنها اثبات ان المقصود تفهيم الغائبين
عن مجلس الخطاب والمعدومين في زمان التخاطب فان المقصود اثبات حجية الكتاب والاخبار في امثال هذه الاعصار ومن البين ان تلك الخطابات انما توجهت الى
المخاطبين والمشافهين اشتملت على الامر والنهي ولم تشتمل ولم يدل هناك دليل على ارادة افهام امثالنا بنفس تلك الخطابات بل الدليل قائم على
خلافه نظرا الى قبح توجيه الخطاب الى المعدوم وظهور تعلق غرض المجيب بافهام السائل والمتكلم بتفهيم المخاطب الا حيث يجري الكلام على سبيل تصنيف المصنفين
الذي لا يراد منه الا افهام الناظرين او يصرح المتكلم بابلاغ الشاهد للغائب في طرق المنع ايهامي اكثر الخطابات ظاهر غاية الامر ثبوت اشتراك الغائب
في التكاليف مع الحاضرين وانما يفيد ذلك مع القطع بتكاليف الحاضرين وحيث لا سبيل اليه غالبا فلا محيص عن العمل بالظن وتوضيح الكلام في
المقام ان الظهور اللفظي انما يعول عليه في الالفاظ من باب الظن النوعي وهو كون اللفظ لو خلي وطبعه مفيدا للظن بالمراد الواقعي فاذا كان مقصود المتكلم
من الكلام افهام من يقصد افهامه وجب عليه القاء الكلام على وجه لا يقع الملقى اليه في خلاف المراد بحيث لو فرض وقوعه في خلاف المقصود كان اما لغفلة منه
في الالتفات الى ما اكتنف به الكلام او لغفلة من المتكلم في القاء الكلام على وجه يفي بالمراد ومعلوم ان احتمال الغفلة من المتكلم او السامع امر مرجوح في نفسه
وقد انعقد الاجماع من العلماء بل جميع العقلاء على عدم الاعتناء بمثله واما اذا لم يكن الشخص مقصودا بالافهام فوقوعه في خلاف المقصود لا يستند الى مجرد
الغفلة لاحتمال ان يكون المخاطب قد فهم المراد بقرينة خفيت علينا اذ لا يجب على المتكلم الا نصب القرينة لمن يقصد افهامه فلا يكون هذا الاحتمال لاجل
غفلة من المتكلمين او منا اذ ليس اختفاء القرينة علينا مستندا الى غفلتنا عنها بل الدواعي الاختفاء الخارجة عن اختيار المتكلم والمخاطب فليس هنا
شيء يوجب الظن بالمراد من حيث نفسه ان حصل الظن من باب الاتفاق فان اعتبار هذا الظن الشخصي لم يثبت من الاجماع وغيره فليس هناك ما يوجب
مرجوحية احتمال اختفاء القرائن علينا نوعا حتى لو تفحصنا عنها ولم نجدها العدم حصل القطع بانها لو كانت لظفرنا بها لخفاء اكثر من القرائن علينا بل لا يبعد
دعوى العلم بان ما خفي علينا من القرائن والامارات اكثر مما ظفرنا بها ولو سلمنا حصول الظن بانتفاء القرائن المتصلة فالقرائن الحالية وما اعتمد
عليه المتكلم من الامور العقلية والنقلية الكلية والجزئية المعلومة عند المخاطب الصارفة لظاهر الكلام ليست مما يحصل الظن بانتفائها نوعا
ولو بعد الفحص ولو فرض حصول الظن من الخارج بارادة الظاهر من الكلام فليس ذلك ظنا مستندا الى الكلام والحاصل ان القدر الثابت من اتفاق
العقلاء والعلماء على العمل بظواهر الخطابات والاقارير والشهادات والاوقاف والوصايا والمكاتبات وغيرها هو عدم الاعتناء باحتمال ارادة خلافها
حيث يكون منشؤه احتمال غفلة المتكلم في كيفية الافادة او المخاطب في كيفية الاستفادة دون ما اذا كان ناشيا من اختفاء امور لم تجر العادة القطعية ولا الظنية بانها لو كانت
لوصلت الينا الا ان يثبت كون اصالة عدم القرينة حجة من باب التعبد دون اثباته خرط القتاد ودعوى ان الغالب اتصال القرائن فيكون احتمال اعتماد
المتكلم على القرينة المنفصلة مرجوحا لندرته مدفوعة بان من المشاهد المحسوس تطرق التقييد والتخصيص الى اكثر العمومات والاطلاقات مع عدم وجوده
في الكلام وليس الا لكون الاعتماد في ذلك كله على القرائن المنفصلة سواء كانت منفصلة حين الاعتماد كالقرائن العقلية والنقلية الخارجية او
مقالية متصلة عرض لها الانفصال بعد ذلك لعروض التقطيع في الاخبار او حصول التفاوت من جهة النقل بالمعنى او غير ذلك فمع جميع ذلك لا يحصل الظن
نوعا بانها لو كانت لوصلت الينا ولو حصل الظن بذلك لم يكن على اعتباره دليل مخصوص هذا غاية ما افاده بعض المحققين في توجيه التفصيل المذكور
واليه يشير كلام صاحب المعالم حيث قال احكام الكتاب كلها من قبيل خطاب المشافهة وقد مر انه مخصوص بالموجودين في زمن الخطاب وان ثبوت حكمه في حق
من تاخر انما هو بالاجماع وقضاء الضرورة باشتراك التكليف بين الكل وح فمن الجائز ان يكون قد اقترن ببعض تلك الظواهر ما يدل على ارادة خلافها وقد
وقع ذلك في مواضع علمناها بالاجماع ونحوه فيحتمل الاعتماد في تعريفنا لسائرها على الامارات المفيدة للظن القوي وخبر الواحد من جملتها ومع قيام
هذا الاحتمال ينتفي القطع بالحكم ويستوي ح الظن المستفاد من ظاهر الكتاب الحاصل من غيره بالنظر الى اناطة التكليف به لابتناء الفرق بينهما على كون

الخطاب متوجها الينا وقد تبين خلافه انتهى وقد ذكر في القوانين توضيح ذلك بما يرجع ايضا بعد تنقيحه الى ما ذكره والجواب عن ذلك ان دعوى القطع بعدم
الفرق في حجية الظواهر المستندة الى الاصول اللفظية بين المقامين يكشف عن ذلك مع وضوحه وجوه الاول اطباق اهل العالم من لدن آدم عليه السلام
الى الآن ... على الاخذ بظواهر العبارات والاعتماد على مداليل الخطابات وعدم الاعتناء باحتمال وجود القرينة الصارفة لها عن ظواهرها كاحتمال ارادة
خلاف الظاهر منها من غير فرق بين المقصود بالخطاب وغيره وهذه طريقة مستمرة بين الموالي والعبيد والسلطان ورعيته وكل مطاع ومطيعه واصحاب الشرايع
واممهم والمجتهدين ومقلديهم وغيرهم من اهل المحاورات في عامة المخاطبات والمكاتبات الا ترى ان القاضي يحكم بظاهر ما وصل اليه من الاقارير والوصايا
والاوقاف والوكالات وسائر العقود والايقاعات والحجج والشهادات وغيرها من العبارات في جميع اللغات والمحاورات وان لم يكن هو المخاطب بتلك
الخطابات بل وان لم يخطر ببال اربابها وصولها اليه كما هو الغالب في اكثر المذكورات واهل اللسان لا يفرقون في استخراج مراد المتكلمين من عباراتهم
بين كونهم مقصودين بالخطاب وعدمه وفرق بين وصل الكتاب المرسل من شخص الى غيره الى ثالث بتامل في البناء على اصالة عدم القرينة الخارجية وحمله على
ظواهره العرفية فاذا فرضنا اشتراك الثالث مع المكتوب اليه في الحكم لم يجز له الاعتذار بقيام ذلك الاحتمال في ترك الامتثال بل يعد مطيعا بامتثاله عاصيا
بمخالفته على ما هو الحال في المكتوب اليه من غير فرق ومن المعلوم ان المرجع في صدق الطاعة والعصيان الى الطريقة المعروفة والسيرة المألوفة اذ لو كان حكم
الشارع في ذلك على خلاف مجرى العادات لوجب في الحكمة تنبيه المكلفين عليه وارشادهم اليه حتى يتواتر به الاخبار ويشتهر حكمه في جميع الاعصار فتركه من
الاغراء بالجهل وكيف والامر بالعكس بل ليس الداعي الى وضع الالفاظ في جميع اللغات الا الاعتماد عليها في فهم المرادات الثاني اتفاق اهل الاسلام من
لدن نبينا ص الى هذه الايام على التمسك بالآيات والروايات في جميع فنون علوم الدين كما يشهد به تتبع الآثار المنقولة عن السابقين وملاحظة الطريقة
المستمرة بين المسلمين بل قد يعد ذلك من ضروريات الدين ومن تتبع الآثار ورجع الى الاخبار وجد سيرة الائمة الاطهار واصحابهم الابرار مستمرة على الاحتجاج
بها على المخالف والمؤالف من غير نكير في اصول الدين وفروعه والاستناد اليها في المواعظ وغيرها ولم يخطر ببال احدهم المناقشة فيها باختصاص المشافهين
بتوجيه الخطاب اليهم وامكان ظهور بعض القرائن المضافة لديهم مع كونه من الامور الشائعة التي تعم بها البلية وتشتد اليها الحاجة وفي جميع ما قدمنا
في العمل باخبار الآحاد اوضح شهادة على ما ذكرناه اذ الغالب فيها توجيه الخطاب الى اشخاص مخصوصين وتعلق الغرض فيها بالجواب عن مسائل السائلين مع
استمرار سيرة المسلمين الى يومنا هذا على التمسك بها والاستناد اليها في جميع احكام الدين على حسب ما مر توضيح الحال فيه ونحوه الحال في التمسك بالكتاب
على وجه لا يعتريه شائبة الارتياب وتوهم بناء العمل في ذلك على قاعدة الاشتراك واضح الفساد بل غير بناء استمرار سيرة الائمة عليهم السلام واصحابهم على ذلك
ويدل على ذلك ان من يدعي الانفتاح وينكر العمل باخبار الآحاد مدعيا كون معظم الفقه معلوما بالاجماع او الضرورة او الاخبار المتواترة انما يتمسك بظاهر الآيات
ونوادر الروايات على وجوب العمل بالكتاب والسنة مضافا الى ما انعقد عليه من اجماع الامة ومن البين انه ليس مفاد العمل عليهما الا الاعتماد على مداليلهما
اللغوية والعرفية سواء كانا من قبيل خطاب المشافهة او من باب تصنيف المصنفين ومن جملة الاخبار المذكورة ما تواتر من عرض الاحاديث المسموعة
على الكتاب والسنة ولا شك في ظهورها في الرجوع الى معانيها اللغوية والعرفية اذ لا طريق الى معرفة المراد منها وراء ذلك في الغالب على
اليقين من الالفاظ لانها بنفسها لا تأبى عن وجوه كثيرة ولا اقل من ان يكون هذه الظواهر المتواترة حجة للمشافهين بها فيشترك في ذلك غيرهم لاشتمال
قرائنها وخفتهم بالقرينة المفيدة لاشتراكهم المحصول اليقين خلاف اليقين فما قيل من ان دلالة رواية الثقلين على حجية ظاهر الكتاب لغير المشافهين ممنوعة
لاحتمال تقييدهما بما يعدوه تفسير غيرهم عليهم السلام كما يراه الاخباريون فالتمسك بها مصادرة مدفوع بان الدليل لا ينحصر في رواية الثقلين
اذ الاخبار في ذلك متعاضدة خارجة عن حد التواتر وقد عمل بها كافة الاصحاب فيحصل القطع بعد ما قررنا في حق المشافهين بها بالقرائن الصارفة لها
عن ظواهرها فقد ظهر مما ذكر القطع بحجية الظواهر اللفظية على الاطلاق وعدم الاعتناء بشيء من التشكيكات والشبهات التي اشير اليها في الوجوه السابقة ما لم
ينصرف عنها صارف او يمنع عن العمل بها مانع فلا تغفل ومنها عدم ظهور المانع من التمسك بتلك الظواهر ويكفي في المانع علمنا اجمالا بان كثيرا من ظواهر
الخطابات الشرعية قد اريد بها خلافها اما بطريق التجوز او التخصيص والتقييد او التقية وغيرها ولا سبيل لنا غالبا الى تحصيل العلم بارادة ما نعلمه منها
من دلالة الا بالطرق الظنية وقد اعتمد على هذا الوجه عمي قدس سره في فصوله على ما تقدم ذكره قال ولولا ذلك لما جاز لنا تقييد شيء منها ولا تخصيصه
ولا تأويله بشيء من اخبار الآحاد التي حجيتها عندنا في المرتبة الثانية مع امكان العلم وما في مرتبته لا سبيل الى التمسك بما يبتني حجيته على انتفاء الامرين
انتهى وقد اشير الى الوجه المذكور في اخبار كثيرة تدل على ان في الكتاب والسنة عاما وخاصا ومطلقا ومقيدا وناسخا ومنسوخا ومحكما ومتشابها ونحو ذلك
وانه لا يجوز التمسك بها قبل تمييز تلك الوجوه وجملة منها وان اختصت بالكتاب الا ان جهة المنع جارية في السنة ايضا ففي الكافي وفي احتجاج الصادق عليه السلام
على الصوفية حين احتجوا عليه بآيات من القرآن قال الكم علم بناسخ القرآن ومنسوخه ومحكمه ومتشابهه الذي في مثله ضل من ضل وهلك من هلك من هذه
الامة قالوا اما كله فلا فقال لهم فمن هنا اتيتم وكذلك احاديث رسول الله ص الى ان قال فبئس ما ذهبتم اليه وحملتم الناس عليه من الجهل بكتاب الله وسنة
نبيه ص واحاديثه التي يصدقها الكتاب المنزل وردكم اياها بجهالتكم وترككم النظر في غريب القرآن من التفسير والناسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابه الى ان قال
عنكم ما اشتبه عليكم مما لا علم لكم به الحديث وروى المرتضى في رسالة المحكم والمتشابه عنه عليه السلام في جملة كلام له وذلك انهم ضربوا القرآن بعضه ببعض (في حديث)
واحتجوا بالمنسوخ وهم يظنون انه الناسخ واحتجوا بالخاص وهم يقدرون انه العام واحتجوا باول الآية وتركوا السنة في تأويلها ولم ينظروا الى ما يفتح الكلام
والى ما يختمه ولم يعرفوا موارده ومصادره اذ لم يأخذوه عن اهله فضلوا واضلوا وفي الكافي والاحتجاج ونهج البلاغة وغيرها عن امير المؤمنين عليه السلام
ان في ايدي الناس حقا وباطلا وصدقا وكذبا وناسخا ومنسوخا وعاما وخاصا ومحكما ومتشابها وحفظا ووهما وقد كذب على رسول الله ص على عهده حتى
قام خطيبا الى ان قال فان امر النبي ص مثل القرآن منه ناسخ ومنسوخ وخاص وعام ومحكم ومتشابه وقد كان يكون من رسول الله ص الكلام له وجهان وكلام عام وكلام

خاص

ناص مثل القرآن الحديث وحكى منصور بن حازم لمولانا الصادق عليه السلام صورة مناظرته مع المخالفين وفيها فنظرت في القرآن فاذا هو يخاصم به المرجئ
القدري والزنديق حتى يغلب الرجال بخصومته فعرفت ان القرآن لا يكون حجة الا بقيم فقال رحمك الله وفي مناظرة هشام مع الشامي بمحضر منه عليه السلام
قال له فبعد رسول الله ص من الحجة قال الكتاب والسنة قال فهل ينفعنا الكتاب والسنة في رفع الاختلاف عنا قال نعم قال فلم اختلفنا انا وانت الحديث الى غير ذلك
مما دل على ان استنباط الحكم الشرعي من الكتاب والسنة يتوقف على العلم بخاصها وعامها وناسخها ومنسوخها ونحوها وهو ما ذكرناه من ان العلم الاجمالي المذكور
مانع من الاحتجاج ولذا لو تردد اللفظ بين معنيين وعلم اجمالا بمخالفة احد الظاهرين كما في العامين من وجه وجب التوقف فيه ولو بعد الفحص فالعلم الاجمالي
بمخالفة المراد من كثير من الآيات والروايات الحكم الواقعي فيها لظواهرها موجب للتوقف في جميعها فلا محيص اذن عن العمل بالظن المطلق نعم قد يفرق بما ذكر من
اعتبار الاخبار بين عمومات الكتاب والسنة النبوية وعمومات الاخبار الامامية بالنسبة الى اصحاب الائمة عليهم السلام نظرا الى حصول العلم الاجمالي لهم بورود
التخصيص على الاول دون الثاني فيقال لهم انهم ما كانوا يعملون بعمومات الكتاب والسنة النبوية بمجرد الوقوف عليها وكانوا يعملون بعمومات الروايات المعتبرة
بمجرد ورودها اما بالنسبة الينا فلا فرق بين المقامين فيكون حالنا بالنسبة الى مطلق العمومات كحالهم بالنسبة الى عمومات الكتاب ونحوها فلا يجوز لنا
الاعتماد على شيء منها من حيث الخصوص لمكان العلم الاجمالي بورود التخصيص على كثير منها الا من باب الظن المطلق والجواب ان القدر المعلوم على الاجمال
مخالفته لكثير من ظواهر الكتاب والسنة للحكم الواقعي بحيث ينتهي بعد الفحص على التفصيل مقتضيا وجوب الفحص والاجتهاد في طلب الادلة فلا يجوز العمل قبله
لاحتمال ظهور المخصص مثلا بعده ولا يمكن نفيه بالاصل بعد العلم الاجمالي ما بعد الفحص المعتبر فلا علم لنا بوجود ما يخالف ظاهره الواقع زيادة على ما فهم
بالفحص فينتفي بالاصل السالم عن العلم الاجمالي المذكور وبهذا يندفع ما قد يورد على القول بوجوب الفحص من جهة العلم المذكور بان العلم الاجمالي اما ان
يبقى اثره بعد العلم التفصيلي بوجود عدة مخصصات او لا يبقى فان بقي ذلك لم يكف الفحص والا فلا مقتضي له كذا قيل ان كان حينئذ بان مقتضى ما ذكر
انا الفحص اللازم ان العلم الاجمالي المذكور في حصول العلم بالقدر المتيقن على التفصيل بحيث لم يعلم بوجود ما يزيد عليه من المخصص ونحوه ولو على
الاجمال لزم الاكتفاء به الا ترى انه لو توقف العمل بالعام على الفحص عن المخصص مع امكانه مطلقا لم يجز العمل عليه بالنسبة الى اصحاب الائمة عليهم السلام
لامكان الفحص في حقهم مع ظهور القطع بخلافه بل ينبغي القطع بتمسكهم بظواهر الكتاب بحضرة الائمة عليهم السلام لهم على ذلك بل تحريضهم عليه
وترغيبهم اليه في اخبار متواترة بل الاشارة اليه ثم وهي اولى بالاتباع من ظاهر ما يتراءى من الاخبار المذكورة الواردة في مقام الطعن على من يدعي
الاستغناء بالكتاب والسنة عن وجود الامام الحجة والاحتجاج عليه بما ذكرناه من العلم الاجمالي وعدم حصول الكفاية وشيء منهما لا يجري بالنسبة الى اصحابهم
عليهم السلام لحصول العلم لهم بالقدر المتيقن من ذلك ببركة الرجوع اليهم عليهم السلام ووجود المفزع لهم فيما لا يدل عليه الكتاب والسنة بل لو كان ذلك
الطريق الاعظم والصراط الاقوم فنقول ان حالنا في استنباط الاحكام بل وحال من يأتي من جماعتنا الى ظهور الامام عليه السلام روحنا وروح العالمين له الفداء
كحال اصحاب النبي ص من بعثه الى ما بعده وكحال اصحاب كل واحد من الائمة ع في اعصارهم الى زمان الغيبة وحال اهل الغيبة الكبرى في ذلك كحال الموجودين في
زمان السفراء الكرام في الغيبة الصغرى الا ترى ان اصحابنا يومئذ كانوا يعتمدون على الاخبار المأثورة وقل ما يتفق رجوعهم الى السفراء العظام في استعلام
الاحكام فانظر الى كتاب الكافي الذي لم يصنف الا لرجوع الطائفة اليه واعتمادهم عليه حيث لم يتعرض فيه الا لذكر الاخبار السابقة الا نادرا فيما لا يتعلق بالاحكام
ولئن تعذر الرجوع يومئذ الى الامام عليه السلام فلم يتعذر الاخذ من نائبه الخاص الذي قوله حجة بنصبه عليه السلام وكان الحال في الاصول والكتب التي كان
اليها مرجع الامامية وعليها معولهم في ازمنة الائمة عليهم السلام وهم برهة منهم وسمع ومن تتبع الآثار ورجع الى الاخبار قطع بان الكتب الاربعة التي عليها المدار
في هذه الاعصار ان لم يكن اضبط واتقن واولى من تلك الاصول الاربعمائة من حيث الجمع والترتيب والاشتهار والاتقان والتهذيب فلا تنقص عن ذلك بل هي مأخوذة
من جميع ذلك حاوية لاكثر ما هنالك مضبوطة من حيث المتن والسند على الوجه المعتمد واحتمال وجود المخصص والمعارض في اخبار بعض تلك الاصول المعول
عليها في تلك الازمنة ولعلها لكثرة الاخبار الخارجة عنها اقوى من احتمال ذلك في اخبار هذه الجوامع العظام المشتملة على معظم اخبار الاحكام ولئن حصل التفاوت
فيما ذكر فلا ريب في ان حال الموجودين في البلاد النائية في زمن النبي ص والائمة عليهم السلام كحال الموجودين في الاعصار البعيدة كهذه الازمنة لاشتراك بعد
المكان والزمان في انقطاع اليد عن الرجوع الى اهل العصمة عليهم السلام فكيف يعقل التفرقة بين عصري الغيبة والحضور ودعوى الاستغناء والظهور وتامل في حال عامة اهل الامصار
المتباعدة بل واهل القرى والبوادي في تلك الازمنة الشريفة وكيف كان رجوعهم وعملهم فيما يرد عليهم من الفروع الغير المحصورة اليس كانوا يكتفون بظواهر ما يصل
اليهم ويتصل بهم من الكتب المعتمد عليها والاخبار الموثوق بها مع ان الوثوق الحاصل بعد هذا الجمع والترتيب في كتب الحديث والاتقان والتهذيب في كتب الاسناد
اقوى منها بكثير كما لا يخفى على الممارس الخبير وجميع ما ورد في العمل بالكتاب والسنة والرجوع اليهما في استنباط الفروع المتجددة شامل لزماني الحضور والغيبة من غير
فرق بينهما في ذلك بالكلية واما كثرة الواسطة بيننا وبين المشايخ الثلثة وغيرهم من ارباب الكتب المعتبرة فلا تقضي بضعف الوثوق بها والالتفات اليها لوضوح
تواتر هذه الكتب عن اربابها وعدم تطرق وجوه الاختلال اليها بعدها واما الفارق بخفاء عدة من القرائن والامارات من حيث السند والدلالة في هذه الازمنة و
ظهورها في الازمنة السابقة وخفاء حال جملة من الرواة ووجود المشتركات فيجبر ذلك بوفور مساعي علمائنا الاعلام في تنقيح مدارك الاحكام وتلاحق
الافكار في طرق استنباطها من الاخبار مما لم يقع مثله في ذلك في سالف الاعصار واما دس المغالين والزنادقة في كتب اصحاب الائمة عليهم السلام فانما وقع في
تلك الازمنة كما نص عليه الائمة عليهم السلام ولم يقع شيء من ذلك بعدهم عليهم السلام ولو وقع شيء من ذلك بعدهم عليهم بل قد بالغ علماؤنا في تنزيه الاخبار
منها بما لم يقع في تلك الازمنة لشدة احترازهم عن تلك الشبهة باخذ الروايات بالمشافهة عن الثقات الاثبات وتكثر الوجوه والاحتمالات في كثير من المسائل انما
نشأ من تلاحق الافكار وتتبع مجموع الاخبار وكمال الدقة في الرجوع الى الآثار وذلك اولى بزيادة الوثوق واقرب الى حصول الركون وبالجملة فتوهم التفرقة بين الزمانين
باختصاص الظنون المخصوصة بالعصر الاول من الخيال واوهام العلماء والله يهدي من يشاء ومنها عدم ورود المنع في الشرع من العمل بالظن الذي يستند به وقد

تكثر وروده النهي عن ذلك بالنسبة الى الكتاب المبين حتى ذهب جماعة من متأخري الاخبارية الى تحريم التمسك به وتفسيره الا بعد ورود عن بعض
المعصومين عليهم السلام وهم بين مطلق للمنع ومفصل بين نصوصه وظواهره واقصى ما يحتج به على ذلك وجوه الاول ان التشابه كما يكون في اصل اللغة كما
في المشترك اللفظي كذلك يكون بحسب الاصطلاح مثلا ان يقول احد اني استعمل العموم كثيرا واريد الخصوص من غير ضم قرينة متصلة والمطلق المطلقات ثم
واريد المقيد وربما احكم حكما يدل ظاهره على الاستمرار لكني ساء نسخه وربما اخاطب احدا واريد غيره او اخص قوما بالخطاب واريدهم مع غيرهم و
نحو ما مثال ذلك في كلامه وان لم يصرح هو به مع علمنا بعدم غفلته ومسامحته فلا يجوز لنا القطع بمراده ولا يحصل لنا الظن به الا ان يكون
العام الباقي على عمومه والمطلق الباقي على اطلاقه كثيرا بالنسبة الى المخصوص والمقيد وكذا غيرهما والقرآن من هذا القبيل لانه وان كان عربيا لكنه نزل
على اصطلاح خاص لا اقول على وضع جديد بل اعم من ان يكون كذلك او يكون فيه مجازات لم يعرفها العرب ومع ذلك قد صار منه متشابها لا يحصل الظن بالمراد منه
ما بقي على مفهومه وحصول الظن منه مندرج في اصل عدم العمل بالظن الا ما اخرجه الدليل وقد ذم الله تعالى ورسوله واوصياؤه عليهم السلام على اتباع الظن ولم
يستثنوا ظواهر القرآن لا قولا ولا تقريرا وليس هناك دليل قطعي ولا ظني ولا اجماع على الاستثناء وضعفه ظاهر لان الفرق بين ظواهر الكتاب والسنة بما
ذكره تحكم صرف ولئن خرجنا عن الظن في بعض الفاظ الكتاب ففي السنة اضعاف ذلك وما استدل به المعترض على حجية ظواهر الاخبار من ان مدار التكاليف في كل
اللغات على الظواهر من لدن ادم عليه السلام الى زماننا هذا كما هو بانه جار في الكتاب موجب للخروج عما دل على المنع من العمل بالظن فيهما معا على حد سواء بل الا
ان الكتاب من بعض الوجوه اظهر من الاخبار اذ المناقشة السابقة في الاخبار من حيث اختصاصها بالمخاطبين بها بقصد الافهام لا تجري في المقام للقطع ببقاء تعلقه
بتوجه عامة المسلمين الى يوم القيمة وما ذكر من حصول التشابه في الكلام بتصريح المتكلم بعدم ارادة المعاني الظاهرة من عباراته على وجه العموم او الاجمال مسلم
لكن القول بوقوعه في الكتاب خروج عن الصواب وما يوهم ذلك مدفوع بما يأتي انشاء الله تعالى بل الادلة على خلافه متظافرة كما نشير اليها انشاء الله تعالى انما الامر في بطون
الكتاب وتأويلاته ومتشابهاته خارج عن وضع سائر العبارات بحسب الطريقة المعهودة في فهم المعاني منها وانما خص الله تعالى نبيه واهل بيته صلى الله عليه
وعليهم بالعلم بها دون سائر الناس ولا ينافي ذلك ارادة المعاني الظاهرة من الفاظها على حسب الطريقة الجارية في جميع اللغات في استنباط المعاني من العبارات
فما ذكر من نزوله على الاصطلاح الخاص انما يصح في باب البطون والتأويلات وذلك امر لا ينافي ما نحن بصدده فانا لا ندعي اشتراك سائر الناس في العلم بها
بشيء منها من غير جهتهم عليهم السلام انما الكلام في التمسك بظواهرها التي يشترك في العلم بها جميع اهل اللسان ولا منافاة بين الامرين فذلك من باب
استعمال اللفظ في المعنيين وقد اعترف المستند المذكور في وجه التفرقة بين ظواهر الكتاب والسنة حيث ادى بكلام متهافت يناقض اوله اخره فاجاب بانا لو خلينا
وانفسنا لعملنا بظواهر الكتاب والسنة مع عدم نصب القرينة على خلافها لكن منعنا من ذلك في القرآن مانع الى ان قال واما الاخبار فقد سبق ان اصحاب الائمة عليهم السلام
كانوا عاملين بها ولولا هذا لكان في العمل بظواهر الاخبار ايضا من المتوقفين وانت خبير بان عمل الاصحاب مشترك بين السنة والكتاب ومن لاحظ طريقتهم قطع
بان عملهم بذلك لم يكن لدليل شرعي مخصوص وصل اليهم من ائمتهم عليهم السلام انما كان ذلك امرا مركوزا في اذهانهم في مطلق الكلام الصادر من المتكلم لاجل
الافادة والاستفادة على ما هو الاصل في مطلق الخطاب واما ما دل على المنع من العمل بالظن فليس الخارج منه خصوص الظن الحاصل من ظواهر الاخبار بل الخارج
منه مطلق الظن الحاصل في الكلام المقصود به الافهام واما ما ذكر من العلم الاجمالي بطرو التقييد والتخصيص والتجوز في ظواهر الكتاب فهو ان كان موجبا للتوقف
في العمل بها حتى يعلم تفصيلا ما يعمل به منها على ما هو الحال في نظائره من المشتبه بالمحصور والعام المخصص بالمجمل لكنه مع جريانه في الاخبار كما عرفت انما يقضي بوجوب
الفحص عما يوجب الخروج عن الظاهر ويمنع من العمل بها من غير فحص اما بعد الفحص الموجب للوقوف على القدر المتيقن من ذلك فلا شك في لزوم البناء فيما
عدا ذلك على مقتضى الاصل والعمل فيه بمقتضى الظاهر كما مر التنبيه عليه وتوهم بقاء العلم الاجمالي بعد القدر الخارج من الفحص في سائر الظواهر فيمنع من العمل
عليها مدفوع بالوجدان وشهادة العيان نعم قد يحصل العلم الاجمالي في بعض العمومات والظواهر المخصوصة فيمنع من التمسك بها بخصوصها كما قرر في مسئلة
العام المخصص بالمجمل ولا يسري المنع الى غيرها كما هو ظاهر الثاني انه سبحانه قد قسم كتابه الكريم الى قسمين امرنا بالاخذ باحدهما ونهانا عن اتباع الاخر فقال
تعالى منه ايات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله الاية ثم لم يبين لنا المتشابه
ما هو وكم هو بل لم يبين المراد من هذه اللفظة وجعل البيان موكولا الى خلفائه عليهم السلام وشمول المحكم للظاهر غير معلوم كيف وهم عرفوه بتعريفات مختلفة
ولم يقيموا دليلا على ان المعنى الشامل للظاهر هو المراد منه في القرآن والاخبار ولا يظهر ايضا من الاحاديث الواردة في تفسيره هذا الشمول بل ادعى الشيخ حسين
بن شهاب الدين العاملي ان المفهوم من الاحاديث هو ان المحكم ما لا يحتمل غير ما يفهم منه مع بقاء حكمه على حاله والمتشابه ما عداه مثل ما ورد من ان المتشابه ما
اشتبه على جاهله فانه شامل للظنون ايضا لان الجهل المقابل للعلم بمعنى الاعتقاد الجازم يصدق على الظاهر فيكون الظان به جاهلا والمراد مشتبها عليه
لئن سلمنا كون الظاهر غير متشابه فلا نسلم انه من المحكم ولا دليل على انحصار الايات فيهما فلا يلزم من وجوب اتباع المحكم جواز اتباع الظواهر والجواب ان الاية المذكورة
كسائر الايات مما يجب الرجوع في فهمها واستنباط المراد منها الى القواعد المقررة في باب اللغات المعول عليها في فهم مطلق العبارات فان ثبت في لفظي المحكم
والمتشابه حقيقة شرعية او دلت على ارادة خلاف الظاهر منهما قرينة متصلة او منفصلة لزم اتباعها في فهم المراد منهما والا لزم الرجوع الى العرف واللغة كما في
سائر الفاظ الكتاب والسنة وحيث لم يثبت هناك شيء من الاولين لزم اتباع الاخيرين ومن المعلوم انه لا يطلق المتشابه في العرف واللغة على اكثر الالفاظ
الدائرة في المحاورات والمخاطبات بمجرد احتمال ارادة الخاص من العام والمقيد من المطلق والمجاز من اللفظ الخالي عن القرينة بل الطريقة الجارية بين اهل اللسان
في فهم اللغات وافية للتشابه والاشتباه ولا يصدق معها ما ذكروه في تفسيره من انه ما اشتبه على جاهله وما يشبه بعضه بعضا او نحو ذلك بل مع ملاحظة
تلك الطريقة المألوفة يندرج الظاهر في الحدود والتعاريف التي ذكروها للمحكم من انه ما اتضح وظهر لكل عارف باللغة وانه المضبوط المتيقن وانه ما علم المراد بظاهره
من غير قرينة تقترن اليه ولا دلالة تدل على المراد لوضوحه واما ما قيل من انه ما كان محفوظا عن التخصيص والنسخ او عنهما فلا ينافي غرضنا اذ يكفي فيه البناء على الاصل المقطوع

به المسلم بين الكل المعمول عليه في جميع اللغات وما في بعض الاخبار من ان المنسوخ من المتشابهات وان المتشابه نؤمن به ولا نعمل به ونحو ذلك مما يقتضي
ان المنع من الاخذ بالمتشابه لكونه منسوخا ولا كلام فيه ثم لو كان احتمال ارادة خلاف الظاهر صالحا للمنع من العمل به لجرى مثله في السنة من غير فرق وفي قوله تعالى
ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله دلالة على وجه المنع من اتباع المتشابه لانه ليس في العمل بالظواهر اللفظية والاصول المعتبرة فيها ابتغاء فتنة ولا تاويل ثم لو سلمنا
كون الظاهر واسطة بين المحكم والمتشابه فلا ريب في عدم شمول المنع له فيدل على جواز العمل به كلما دل على ظواهر الاخبار وكذا احتمال اندراج الظاهر في المتشابه لا
يكفي في المنع من التمسك به لانه اعترف بان مقتضى القاعدة وجوب العمل بالظواهر فلا يمكن الخروج عنها بمجرد الاحتمال وانما يجب الخروج عنها بعد العلم بنهي
الشارع فدعوى اعتبار العلم بكونه من المحكم في ذلك منافية لذلك بل يجب الاقتصار في المنع عن العمل بالمتشابه على موضع اليقين على ان في الرجوع الى علماء
الحقيقة والمجاز اوضح شهادة على عدم صدق المتشابه على الظاهر لا بحسب اللغة ولا العرف لصحة سلبه عنه وفيما ذكر من الاشارة الى انه من تطابق الكتاب والسنة
والاجماع على العمل بظواهر الايات ادل دليل على عدم اندراجه في المتشابهات الثالث ان في الكتاب العزيز ايات كثيرة مفسرة في الاخبار الماثورة تدل على اختصاص علم
الكتاب باهل البيت عليهم السلام فتدل على ان خطابات الكتاب لم يقصد بها استفادة المراد من انفسها بل بضميمة تفسير اهل الذكر عليهم السلام فلو
كان ظاهر الكتاب حجة لدل على انه ليس بحجة مع ان الظاهر المفسر في الاخبار حجة على القولين فيكفي في اثبات المطلوب عند الفريقين منها قوله سبحانه ثم اورثنا
الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا فقد ورد تفسيره بهم عليهم السلام وفيه ان الوارد في اكثر الاخبار انهم عامة ولد علي وفاطمة عليهم السلام وان السابق
بالخيرات هو الامام عليه السلام وهو لا يدل على خلاف المدعى ظاهرا نعم في بعضها بعده وكذا اشتمال القرآن على كل شيء فنحن الذين اصطفانا الله تعالى فورثنا
هذا الذي فيه كل شيء واختصاص العلم بذلك بهم عليهم السلام ظاهر ومنها قوله سبحانه وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم فقد روي انهم الائمة
عليهم السلام وهذا الاستدلال اوضح فسادا من سابقه لان اختصاص تاويل المتشابه بهم عليهم السلام لا دخل له بالمدعى ومنها قوله سبحانه قل كفى بالله
شهيدا بيني وبينكم ومن عنده علم الكتاب فقد روي انه الامام عليه السلام وان عنده علم الكتاب كله وظاهره اختصاص العلم بجميعه ظهرا وبطنا به عليه السلام
ولذا استدل عليه السلام بتلك الاية على علمه بجميع الكتاب في مقابلة الذي عنده علم من الكتاب ومنها قوله تعالى بل هو ايات بينات في صدور الذين اوتوا العلم
فقد ورد انهم الائمة عليهم السلام وغاية ما يكون لها اختصاصها بهم عليهم السلام فلعله من جهة اختصاص العلم ببطونها ومعاني متشابهاتها واستنباط جميع الاحكام
منها والعمل بمقتضاها بهم عليهم السلام فلا ينافي ذلك اشتراك سائر الناس معهم عليهم السلام في العلم بظواهرها ومنها قوله تعالى وانه لذكر لك ولقومك فقد
روي انهم الائمة عليهم السلام ويمكن ان يكون الوجه في تخصيصه بهم عليهم السلام اختصاص العلم والعمل بجميعه بهم صلوات الله عليهم ومنها قوله تعالى ولو ردوه
الى الرسول والى اولي الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم فقد روي ان المراد بهم الائمة عليهم السلام ولا ربط له بما نحن فيه ثم ان في الكتاب الكريم ايات
كثيرة تدل على اعتبار الظواهر المرعية في سائر العبارات والكلمات وان الحال فيها هو الحال في سائر الخطابات الجارية في المحاورات واين ذلك من البطون والتاويلات
المخصوصة بالائمة الهداة عليهم السلام كقوله تعالى افلا يتدبرون القرآن ام على قلوب اقفالها وقوله سبحانه وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه وقوله تعالى قرآنا
عربيا غير ذي عوج لعلهم يتقون وقوله تعالى بلسان عربي مبين وقوله ان هذا القرآن يهدي للتي هي اقوم الاية وقوله ليدبروا اياته وليتذكر اولوا الالباب وقوله
كتاب احكمت اياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير وقوله ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا وقوله واذ صرفنا اليك نفرا من الجن يستمعون القرآن
فلما حضروه قالوا انصتوا فلما قضي ولوا الى قومهم منذرين قالوا يا قومنا انا سمعنا كتابا انزل من بعد موسى الاية وقوله تعالى قل اوحي الي انه استمع نفر من الجن
فقالوا انا سمعنا قرآنا عجبا يهدي الى الرشد فامنا به ولن نشرك بربنا احدا الايات وقوله لو انزلنا هذا القرآن على جبل لرايته خاشعا متصدعا من خشية
الله وتلك الامثال نضربها للناس لعلهم يتفكرون وقوله هذا بيان للناس وهدى ورحمة الاية وقوله تعالى الله نزل احسن الحديث كتابا متشابها مثاني تقشعر
منه جلود الذين يخشون ربهم ثم تلين جلودهم وقلوبهم الى ذكر الله وقوله واذا سمعوا ما انزل الى الرسول ترى اعينهم تفيض من الدمع الاية وقوله سبحانه لا تسألوا
عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم وان تسألوا عنها حين ينزل القرآن تبد لكم وقوله يحذر المنافقون ان تنزل عليهم سورة تنبئهم بما في قلوبهم الاية وقوله فان
تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول وقوله ان هذا القرآن يقص على بني اسرائيل اكثر الذي هم فيه يختلفون وانه لهدى ورحمة للمؤمنين وقوله انا انزلناه
قرآنا عربيا لقوم يعلمون بشيرا ونذيرا وقوله تلك ايات القرآن وكتاب مبين هدى وبشرى للمؤمنين وقوله سورة انزلناها وفرضناها وانزلنا فيها ايات
بينات لعلكم تذكرون وقوله الحمد لله الذي انزل على عبده الكتاب ولم يجعل له عوجا قيما لينذر باسا شديدا من لدنه ويبشر المؤمنين الاية وقوله تلك الكتاب ايات
المبين وقوله تلك ايات الكتاب المبين وقوله لقد انزلنا اليكم ايات مبينات ومثلا من الذين خلوا من قبلكم وموعظة للمتقين وقوله ولقد صرفنا في هذا القرآن للناس
من كل مثل فابى اكثر الناس الا كفورا وقوله ولقد ضربنا للناس في هذا القرآن من كل مثل لعلهم يتذكرون وقوله تعالى واذا قرات القرآن جعلنا بينك وبين
الذين لا يؤمنون بالاخرة حجابا مستورا وجعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه وفي اذانهم وقرا الاية وقوله قل نزله روح القدس من ربك ليثبت الذين
امنوا وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين وقوله ومنهم من يستمع اليك وجعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه وفي اذانهم وقرا الى غير ذلك من الايات الكثيرة المفسرة
في الاخبار المتظافرة ان الملة بخلاف ما ادعاه جماعة من نزوله على سبيل الالغاز والتعمية فلم يفرقوا بين ظواهره المعتبرة في جميع المخاطبات وبطونه المنكرة وما فيها من
التاويلات فخلطوا وخبطوا خبط عشواء والله يهدي من يشاء الرابع انه قد وردت في المقام اخبار كثيرة تدل على المنع من تفسير القرآن بغير النص الصحيح والاثر الصريح
فتدل على انه ليس كسائر المحاورات وليس المقصد تفهيم المطالب بنفس هذا الكلام لغير المعصومين عليهم السلام وقد روى الكليني ره في الروضة عن زيد الشحام
قال دخل قتادة على ابي جعفر عليه السلام فقال عليه السلام بلغني انك تفسر القرآن فقال نعم فقال ع ان كنت تفسره بعلم فانت انت وانا اسئلك ان كنت انما فسرته من تلقاء
نفسك فقد هلكت واهلكت وان كنت قد اخذته من الرجال فقد هلكت واهلكت ويحك يا قتادة انما يعرف القرآن من خوطب به وعن منصور بن حازم
قال قلت لابي عبد الله ع قلت للناس فحين مضى رسول الله ص من كان الحجة لله على خلقه فقالوا القرآن فنظرت في القرآن فاذا هو يخاصم به المرجي والقدري

والى يدي الذي لا يؤمن به حتى يغلب الرجال بخصومته فعرفت ان القرآن لا يكون حجة الا بقيم فما قال فيه من شيء كان حقا الى ان قال فقال ع رحمك الله وعن ع
القسم بن سليمان عن ابي عبد الله ع قال قال ابي ما ضرب رجل القرآن بعضه ببعض الا كفر قال الصدوق سالت محمد بن الحسن عن معنى الحديث فقال هو ان يجيب الرجل
في تفسير آية بتفسير آية اخرى وعن مسعدة بن صدقة عنه ع في حديث احتجاجه على الصوفية لما احتجوا بآيات من القرآن قال الكم علم بناسخ القرآن ومنسوخه ومحكمه
ومتشابهه الذي في مثله ضل من ضل وهلك من هلك من هذه الامة قالوا او بعضه فاما كله فلا فقال لهم ومن هنا اتيتم وكذلك احاديث رسول الله ص الخبر وروى
انه عليه السلام قال لابي حنيفة تعرف كتاب الله حق معرفته وتعرف الناسخ من المنسوخ قال نعم قال يا ابا حنيفة لقد ادعيت علما ويلك ما جعل الله ذلك الا عند اهل الكتاب
الذين انزل عليهم ولا هو الا عند الخاص من ذرية نبينا ص وما ورثك الله من كتابه حرفا وعن امير المؤمنين عليه السلام في خطبة له قال ان علم القرآن ليس يعلم ما
هو الا من ذاق طعمه الى ان قال فاطلبوا ذلك من عند اهله وخاصته الخبر وعن الرضا ع عن آبائه عليهم السلام قال قال الله تعالى ما آمن بي من فسر برأيه كلامي وفي
النبوي ان الله تعالى انزل علي القرآن وهو الذي من خالفه ضل ومن يبتغي علمه عند غيره علي هلك وفي آخر من فسر القرآن برأيه فقد افترى على الله الكذب وفي آخر النبوي
اتق الله ولا تأول كتاب الله برأيك فان الله تعالى يقول وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم وروى الصدوق عن الصادق عن آبائه عليهم السلام ان اهل
البصرة كتبوا الى الحسين بن علي عليهما السلام يسألونه عن الصمد فكتب عليه السلام اما بعد فلا تخوضوا في القرآن ولا تجادلوا فيه ولا تكلموا فيه بغير علم فقد
سمعت جدي رسول الله ص يقول من قال في القرآن بغير علم فليتبوأ مقعده من النار وروى البرقي في المحاسن عن المعلى بن خنيس قال قال لي ابو عبد الله عليه السلام
في رسالة اما ما سالت عن القرآن فذلك ايضا من خطراتك المتفاوتة المختلفة لان القرآن ليس على ما ذكرت وكل ما سمعت فمعناه على غير ما ذهبت اليه و
انما القرآن امثال لقوم يعلمون دون غيرهم ولقوم يتلونه حق تلاوته وهم الذين يؤمنون به ويعرفونه واما غيرهم فما اشد اشكاله عليهم وابعده من مذاهب
قلوبهم ولذلك قال رسول الله ص انه ليس شيء ابعد من قلوب الرجال من تفسير القرآن وفي ذلك تحير الخلائق اجمعون الا من شاء الله وانما اراد الله بتعميته
في ذلك ان ينتهوا الى بابه وصراطه وان يعبدوه وينتهوا في قوله الى طاعة القوام بكتابه والناطقين عن امره وان يستنبطوا ما احتاجوا اليه من ذلك عنهم لا
عن انفسهم ثم قال ولو ردوه الى الرسول والى اولي الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم فاما عن غيرهم فليس يعلم ذلك ابدا ولا يوجد وقد علمت انه لا يستقيم ان يكون الخلق كلهم ولاة الامر
الى ان قال واياك وتلاوة القرآن برأيك فان الناس غير مشتركين في علمه كاشتراكهم فيما سواه من الامور ولا قادرين على تأويله الا من حده وبابه فافهم واطلب الامر من مكانه
تجده ان شاء الله وعن ابي جعفر ع ان رجلا قال له انت الذي تقول ليس شيء من كتاب الله الا معروف قال ليس هكذا قلت انما قلت ليس شيء من كتاب الله
الا عليه دليل ناطق عن الله في كتابه مما لا يعلمه الناس الى ان قال ان للقرآن ظاهرا وباطنا ومعاينا وناسخا ومنسوخا ومحكما ومتشابها وسننا وامثالا
وفصلا ووصلا واحرفا وتصريفا فمن زعم ان الكتاب مبهم فقد هلك واهلك وعن جابر قال قال ابو جعفر ع يا جابر ان للقرآن بطنا وللبطن ظهرا وللظهر ظهرا
وليس شيء ابعد من عقول الرجال من تفسير القرآن ان الآية يكون اولها في شيء وآخرها في شيء وهو كلام متصل ينصرف على وجوه وروى العياشي في تفسيره ان
عليا عليه السلام مر على قاض فقال اتعرف الناسخ من المنسوخ قال لا فقال هلكت واهلكت تأويل كل حرف من القرآن على وجوه وعن ابي عبد الله عليه السلام
قال من فسر القرآن برأيه ان اصاب لم يؤجر وان اخطأ خر ابعد من السماء وعنه ع ليس شيء ابعد من عقول الرجال من تفسير القرآن وعن ابي جعفر عليه السلام
نحوه وزاد ان الآية تنزل اولها في شيء وآخرها في شيء وروى الطبرسي عن رسول الله ص قال من قال في القرآن بغير علم فليتبوأ مقعده من النار قال وصح
عن النبي ص والائمة عليهم السلام ان تفسير القرآن لا يجوز الا بالاثر الصحيح والنص الصريح قال وروى العامة عن النبي ص قال من فسر القرآن برأيه فاصاب
الحق فقد اخطأ وروى علي بن ابراهيم في تفسيره عن ابي جعفر عليه السلام في حديث قال والقرآن ضرب فيه الامثال للناس وخاطب نبيه به ونحن نعلمه فليس
يعلمه غيرنا وروى المرتضى في رسالة المحكم والمتشابه نقلا عن تفسير النعماني عن اسمعيل بن جابر عن الصادق ع قال ان الله بعث محمدا ص وانزل عليه كتابا الى ان قال فجعله
النبي ص علما باقيا في اوصيائه فتركهم الناس وذلك انهم ضربوا القرآن بعضه ببعض واحتجوا بالمنسوخ وهم يظنون انه الناسخ واحتجوا بالخاص وهم يظنون انه
العام واحتجوا باول الآية وتركوا السنة في تأويلها ولم ينظروا الى ما يفتح الكلام والى ما يختمه ولم يعرفوا موارده ومصادره اذ لم يأخذوه عن اهله فضلوا
واضلوا ثم ذكر كلاما طويلا في تفسير القرآن الى ستين وجوها تزيد على مائة وعشرة قال وهذا دليل واضح على ان كلام الباري تعالى لا يشبه كلام الخلق كما لا
يشبه افعاله افعالهم ولهذه العلة واشباهها لا يبلغ احد كنه معنى حقيقة تفسير كتاب الله الا نبيه واوصياؤه عليهم السلام الى ان قال ان الحكم الذي لم ينسخه
شيء وانما هلك الناس في المتشابه لانهم لم يقفوا على معناه ولم يعرفوا حقيقته فوضعوا له تأويلا من عند انفسهم بآرائهم واستغنوا بذلك عن مسألة الاوصياء
ونبذوا قول رسول الله ص الحديث وروى الطبرسي في الاحتجاج عن امير المؤمنين عليه السلام في احتجاجه على زنديق ساله عن آيات متشابهة من القرآن الى ان
قال ع ثم ان الله قسم كلامه ثلاثة اقسام فجعل قسما منه يعرفه العالم والجاهل وقسما لا يعرفه الا من صفا ذهنه ولطف حسه وصح تمييزه ممن شرح صدره للاسلام وقسما
لا يعلمه الا الله وملائكته والراسخون في العلم وانما جعل ذلك كذلك لئلا يدعي اهل الباطل المستولين على ميراث رسول الله ص من علم الكتاب ما لم يجعله
لهم وليقودهم الاضطرار الى الايتمام بمن ولي امرهم فاستكبروا عن طاعته الحديث والجواب ان في الخبر الاخير وامثاله بيانا لمعنى الاحاديث السابقة وتفسيرها ولكن
ظاهرا وعلى التنزل ان هذه الاقسام الثلاثة في القرآن معلومة بالوجدان مشاهدة بالعيان ومن المعلوم ان ترجمة الظواهر الواضحة المعنى بعد الفحص عن نسخها وتخصيصها
ان نقلها عن ظاهرها في الاخبار التي هي تفسير لها بترجمة للعجمي او بتبيين للعامي كان احد من العقلاء اذا رأى في كتاب مولاه اذا امره بلسان المعارف في مخاطبته عربيا او
فارسيا او غيرهما فعل به وامتثله لم يعد تفسيرا انما التفسير كشف القناع عما يحتاج الى البيان من اجمال وتأويل كما ظهر من اهل اللغة والعرف فالتفسير دون ما يفهمه
كل عارف باللغة من الخطاب المحكم نصا كان او ظاهرا فانه غني عن البيان واي بيان اوضح من بيان علم البيان سلمنا لكنه ليس تفسيرا بالرأي وانما يستند الى الدليل المحكم
من النقل المضبوط المتفق والرجوع الى اهل العرف انما التفسير بالرأي التصرف في البطون والتأويلات وتفسير المتشابهات وهو الذي يتفق علماؤنا على
بالاثر الصحيح والنص الصريح او ما يقوم مقامه من اجماع او عقل وكفاك شاهدا طريقة شيخنا الطبرسي مع تصحيحه الخبر عن النبي ص والائمة الهدى عليهم السلام بانه

من التفسير له ملاله كما به من تفسير الكتاب على حسب ما يعرف عليه طريقة ارباب اللغات في نص على جوازه ونسب المنع الى بعض الحشوية واحتج عليه بما صنع به القران بعضه
ببعض فى تمام هو تاويل شئ بشئ من دون رجوع الى قوامه وحفظته ولا مراعات لطريقتهم وهو كناية عن عدم ملائمته له كما نرى عليه عمر وغيره وذلك كما عليه كل واحد من
الفرق الضالة الى متشابهات القران يأولونها على طريقتهم ويردون ما يخالفها اليها وهذا بخلاف من عرف الطريقة وتعرف المحكم والمتشابه فاخذ به
ورد ما خالفه اليه فان ذلك ليس بضرب بعض ببعض وانما هو تمام البحث في وجه المنع ولا انكار على ابي حنيفة وقتادة وامثالهما من العامة انهم لم ياخذوا ذلك الامر لانهم اعرضوا عن الثقل
الاصغر الذي هو عدل الثقل الاكبر ورجعوا فيما يحتاج الى البيان الى ارائهم او رجالهم وكلاهما ضلال بل العمل بالظواهر مع امكان الفحص عن المخصص والمعارض
بالرجوع اليهم عليهم السلام ايضا مما يمكن الانكار عليه في الجملة واين ذلك ممن يسلك سبيلهم ويقترف ما يجري من الظاهر على طريقتهم ولا ياخذ بالظواهر
حتى يرجع اليهم ويتصفح ما جاء عنهم وينظر هل في ذلك ما يعارضها لان تمام معرفة المحكم والمتشابه والناسخ والمنسوخ والعام والخاص والظاهر والمؤول
والمجمل والمبين فذلك مما لابد منه في التفسير بالقدر الممكن نظرا الى العلم باشتمال الكتاب الكريم عليها فلابد من تمييز بعضها من بعض فالمنع في المقام مبني
على وجوه منها حمل اللفظ على خلاف ظاهره او احد احتماليه بمجرد الاعتبار العقلي الراجع الى الاستحسان او الشاهد النقلي الراجع الى من لا ينبغي الوثوق به ولا
يحصل به الاطمئنان كما هو الغالب ومنها حمله على ظاهره من دون تامل في الادلة العقلية وتتبع في القرائن الخارجية ومنها العمل به قبل تمييز الناسخ من المنسوخ والعام
من الخاص والظاهر من المؤول ونحو ذلك مع العلم بوجود امثال ذلك على الاجمال وامكان الفحص عنها بالرجوع الى ائمة الهدى واصحابهم الابرار او الى الاخبار و
الاثار ومنها الاستغناء بذلك عن الرجوع الى اهل الذكر عليهم السلام مع قيام الضرورة عندنا على تقديم نص الامام عليه السلام على ظاهر القران وعدم
امكان استنباط الاحكام منه الا بعد بيانهم ومنها حمل اللفظ على ما يظهر في بادي الراي قبل التامل في اطراف الكلام وقرائن المقام او بدون العلم بالفنون العربية
والبصيرة في العلوم الادبية واما ما جاء في ان للقران ظهرا وبطنا فذلك ايضا لا كلام فيه بل جاء ان بطونه ربما بلغت سبعين وانما يعرفها من خوطب
به وان يحصل للناس اليها والخطاب غير مستعمل فيها لا حقيقة ولا مجازا وانما هي رموز واشارات او ذلك كما يقع في الاحلام وتاويلها والا فكيف يكون القران
تبيانا لكل شئ ومشتملا على كل رطب ويابس مع ان ظواهره لا تفي باغلب الاحكام فكيف بغيرها مما [illegible] والقلة والكثرة
ولما كان المخاطب هو الله سبحانه والمخاطب نبيه تكثرت الرموز بينهما ولا يبعد بعدها عن عقول الرجال ولا منافاة بين ارادة الظاهر والرمز الى الباطن و
هذا كما تكون في ذكر معروف ومنكر وتفصيل احوالهما وترمز بكل منهما الى ناس باعيانهم [illegible] ينهى عن التعجب من شانهم كما ورد في قوله سبحانه
ان الله يامر بالعدل والاحسان الاية من تفسير المذكورات فيه بائمة الهدى و[illegible] الضلال حتى توهم [illegible] انه من التقطيع فانكروا عليهم السلام ذلك عليه في تنبيه من توهم به
الى الضلال وانما اراد من امثال ذلك الرمز والايماء مع ارادة المعاني الظاهرة على الاستقلال كما ورد ان كتاب الله عز وجل على اربعة اشياء العبارة والاشارة
واللطائف والحقائق فالعبارة للعوام والاشارة للخواص واللطائف للاولياء والحقائق للانبياء وبالجملة فاختصاص اهل البيت عليهم السلام بمعرفة كتاب
الله وعلم ما فيه لا يوجب انسداد ما يعقله كل عارف باللغة عالم بلسان العرب وقد ورد في غير واحد من الاخبار اشتمال الكتاب والسنة في بعض [illegible]
من مولينا الرضا عليه السلام ان في اخبارنا متشابها كمتشابه القران ومحكما كمحكم القران فردوا متشابهها الى محكمها ولا تتبعوا متشابهها دون محكمها فتضلوا وفي معاني الاخبار
عنه عليه السلام قال حديث تدريه خير من الف ترويه ولا يكون الرجل منكم فقيها حتى يعرف معاريض كلامنا وان الكلمة من كلامنا لتنصرف على سبعين وجها لنا
من جميعها المخرج وفي خبر اخر لا يكون فقيها حتى يلحن له فيعرف ما يلحن له [illegible] في معاريض كلامه وفي لحن كلامه [illegible] فظهر مما بيناه
ان الكتاب والسنة سيان في وجوب العمل بمحكماتها ورد المتشابهات منها اليها والرجوع في تفسيرها الى اهل الذكر عليهم السلام وان الحكم بعد النص والظهور منها ولكن
العمل به [illegible] في بعض المقامات موقوف على الفحص عما يعارضه بالرجوع الى ائمة الهدى عليهم السلام عند امكان الرجوع اليهم او التتبع في اخبارهم والفحص التام
عن اثارهم وذلك عند العلم بالخروج عن الظاهر في امور محصورة بالنسخ والتخصيص والتقييد والمجاز ونحوها اما بعد العلم بالقدر المتيقن منها فالواجب ابقاء
سائرها على ظواهرها من غير فرق بين الكتاب والسنة في ذلك لعدم الاشتراك [illegible] مناط المنع والتجويز وورود الاخبار فيهما [illegible] الكتاب اولى بالتمسك
لانه الاصل المقطوع به الموضوع لرجوع الامة اليه الى يوم القيامة وحيث تبين لك الجواب عن شبهة المانعين فهي الاصل الاصيل الدال على حجية الظواهر [illegible]
عليها جميع المخاطبات في جميع اللغات من لدن ادم الى انقراض العالم كفاية في هذا الباب ويدل عليه مع ذلك وجوه كثيرة الاول اتفاق اهل الاسلام من لدن
نبينا الى هذه الايام على الرجوع اليه والتدبر فيه والتمسك به من غير نكير ولا توقف على تفسير [illegible] كما يشهد به تتبع الكتب المصنفة في فنون علوم
الدين والاثار المنقولة عن التابعين وملاحظة الطريقة المستمرة بين المسلمين حتى عده بعضهم من ضروريات الدين وقد نقلوا عليه اجماع المسلمين فهذه كتب
علماء التفسير يعتمدون في تفسيرهم على العربية واللغة والكتب العلمية مشحونة من الاحتجاج بالايات القرانية بل هي عندهم من اقوى الادلة الشرعية
يجعلونه مرجعا عند اختلاف الاخبار واختلفوا في تخصيصه بخبر الاحاد منها ومن تتبع الاخبار ونظر في الاثار وجد سيرة الائمة الاطهار واصحابهم الابرار
مستمرة على الاستدلال به من المخالف والمؤالف في الفروع والاحكام والقصص والمواعظ وغيرها ولم ينقل عن احد من الائمة انكار ذلك الثاني [illegible]
كونه من الامور الشائعة التي تعم بها البلية وتشتد اليها الحاجة وليس الحال في ذلك الا كما هو الحال في الاخذ بظواهر العبارات والاعتماد على دليل الخطابات
في الاحكام الجارية بين [illegible] والسلطان ورعيته وكل مطاع ومطيعه واصحاب الشرايع واممهم والمجتهدين ومقلديهم والوكلاء والاوصياء في
جميع العقود والايقاعات وعامة المحاورات والمخاطبات الثالث انا نقطع بان النبي منذ بعث الى [illegible] عصره قد كان يتلو على الناس في مجامعهم ايات الكتاب
ويبين منهم الاستماع والاصغاء اليها والانصات لها ومن المعلوم انهم انما كانوا يعتمدون في فهمها على مدلولاتها اللغوية والعرفية على حسب ما تعارفت عليه بينهم المعلومة
واستمرت عليه طريقتهم [illegible] الا ترى انك لا تجد لهذه المسئلة عنوانا في الكتب المعروفة وليس ذلك الا لكون حجيته عندهم من المطالب الضرورية
المباحث التي [illegible] المستغنية لوضوحها عن [illegible] عليها [illegible] اعتمادهم على ذلك في [illegible] سائر اوامر النبوة ونواهيه لا يعقلون التفرقة
وليس اعتمادهم على اللغة والعرف هناك الا

في ذلك بين المقامين بل لا يخطر ببالهم فرق في البين فلو كان الاخذ من الكتاب على خلاف ما استقرت عليه السيرة لجاد بتوقف سائر المقامات بحكم النبي صلى الله عليه وآله
على كافة العباد ونادى به اصحابهم على رؤس الاشهاد حتى يتواتر به الاخبار وتشتهر اشتهار الشمس في رابعة النهار فكيف والامر بالعكس فانا نراهم امروا بتلاوته وتعليمه
ان يحملوا اهليهم وذراريهم ويسرعوا في ربوع انظارهم ويتأملوا في عجائبه ويتبصروا في امثاله ويمتثلوا اوامره ونواهيه ويعتبروا بما فصل للامم السابقة والقرون
الخالية ويهتدوا بحججه القاطعة وبراهينه الساطعة ويزدادوا ايمانا بايمانهم ويقينا ويرغبوا في مواعيده ويخافوا من وعيده الى غير ذلك من فوائده التي لا تحصى
وعوائده التي لا تستقصى الا ترى ان كثيرا منه خطابات لعامة الناس ومن المعلوم فهم غالبهم التأثر لا يوجب الانتقال الى المعنى المقصود منه لاحتمال القرآن كل التي منه
باحتمالات لو جاز واي نبأ اوضح من نبأ من علم النبأ الثالث انه لا شك في كون القرآن من اظهر المعجزات واوضح البينات المستمرة على مر الاوقات ومن
وجوه اعجازه اشتماله على الفصاحة والبلاغة التي لا تسعها طاقة البشر ولا تبلغها قدرة الجن والانس وان كان بعضهم لبعض ظهيرا حتى اعترف به فصحاء العرب
واقروا بالعجز عن الاتيان بمثلها بعد وقوع التحدي منه ولا ريب ان ذلك لا يتم الا بمعرفة البلاغة ومعانيه فان البلاغة لا تعرض اللفظ الا بالقياس الى ما يؤديه
من المعنى اذا وافق مقتضى الحال ولم ينقل انه كان يحتاج العرب في القرآن الى تفسير النبي صلى الله عليه وآله بل يتأملون في التحدي في صريح الآيات ومتواتر الروايات بمجرده ولو توقف
معرفة المعاني على تفسيره وبيانه لكان في امثال زماننا مع انتفاء الثبوت للتفسير غالبا بطريق قطعي فضلا عن المنع من الاعتماد على مدلول الآيات الحكم بجريان اعجاز
الالفاظ والعبارات نقض لعظم الغرض المقصود من انزاله من العلم باعجازه من حيث اللفظ والمعنى والانتفاع بفوائده التي لا تخفى الرابع انك قد عرفت في الكتاب
الكريم آيات كثيرة حث فيها على النظر فيه والتفكر في اساليبه ومعانيه ليهتدوا ويتعقلوا ويعتبروا ووصف المحكمات بانهن ام الكتاب اي اصله الذي يرجع
اليه اذا تشابهت الامور ويعول عليه اذا اشكلت ويرد اليه المتشابهات ومن عليهم في مواضع كثيرة بانزاله بلسان عربي مبين وقراءته عليهم بانزاله بلغتهم
وابتنائهم فيه لا يتيح لهم الرجوع اليه بل اقسم الله تعالى انه جعله كذلك رجاء ان يعقلوه ونادى بانه علم نجاة ودليل هداية وشاهد صدق وذكرى مذكر
وواعظ متعظ الى غير ذلك مما تضمنته الآيات السابقة وما اشبهها من الآيات ومعلوم ان الظواهر اذا تعاضدت توقفت عن مقام الظهور فكيف اذا تأيدت
بظاهر السنة وقضاء الحكمة واجماع الامة وسيرة صاحب الشريعة واربابها واتفاق المفسرين والمباحث المتشرعين فليس التمسك بها دون ما لا يجوز
الخامس انه قد وردت في المقام روايات متجاوزة عن حد التواتر تدل على وجوب التمسك بالكتاب العزيز وعرض الاخبار عليه والاستشهاد به منها خبر
الثقلين المتواتر بين الفريقين والمناقشة بان ارادة التمسك بهما معا لا بكل واحد على الاستقلال ضعيفة جدا لانه انما يدل التمسك بهما معا لا بكل واحد
مع الاستقلال بالمجموع في كل مسألة فلا دلالة في اللفظ عليه ولو دل الدليل على توقف التمسك بالعترة ايضا على دلالة الكتاب فلو توقف على الاول لزم الدور
على اختلاف الضرورة فكما لا يراد هناك اشتراط الاجماع كذلك العكس فان المراد التمسك بهما في مجموع الامور الدينية فلا ينافي ما قصدناه لان جملة منها ثابتة
من دلالة السنة كما ان اكثرها ثابتة عن دلالة الكتاب فيجب التمسك بهما معا سواء اجتمعا في المسألة او انفرد احدهما عن الآخر على ان التمسك بالمجموع بنا في
ما ادعوه من عدم افهام شيء من القرآن الا بالتفسير لانه تمسك بالعترة فقط وقوله عليه السلام وانهما لن يفترقا لا يدل على المنع من الاكتفاء باحدهما عند الاستدلال
انما يدل على مطابقة الامرين في الحقيقة وامتناع مخالفة احدهما للآخر بحسب الواقع كما هو معلوم بالضرورة من مذهبنا واين هذا من ذاك فالمتمسك بكل ما وجد في الكتاب
والسنة جامع بينهما وان انفرد احدهما عاملا بموافقة الآخر وان لم يقف على مدركها بخلاف من اعرض عن الثاني من الاولين او عن الاول من الآخرين
اذا عرضت له الواقعة لا ان يرجع اليهما معا ولم يكتف باحدهما مخافة ان يكون في الآخر ما يفيد خلاف ظاهره فان وجد شيئا من ذلك جمع بينهما كما يجمع بين
كلامي شخص واحد والا اخذ به وان وجدهما متعارضين فلذلك قضى بينهما فليس هو فرق بينهما على ان نفي الافتراق غير النهي عن التفريق وهو ظاهر ومنها
ما تواتر عنهم عليهم السلام من الامر بعرض الخبر على الكتاب والاخذ بما وافقه وترك ما خالفه ورد ذلك في مطلق الاخبار وفي خصوص الاخبار المتعارضة وظننا
بان ترجيح الخبر بموافقة الكتاب كترجيحه بالشهرة ومخالفة العامة ونحوهما لا يدل على حجية الكتاب غفلة واضحة فان موافقة الكتاب لا يتصور الا مع كونه بنفسه مفهوم
المعنى معتبر الظاهر على ان رد ما خالف الكتاب في معنى التمسك به وحده في اثبات خلافه ولو توقف العرض على الكتاب على تفسيره في الاخبار رجع الى عرض
الاخبار على الاخبار انما شرع العرض لرد المجهول الى المعلوم كما ورد في العرض على المعلوم من اخبارهم ايضا على ان تخصيص العرض بالمفسر بالنص المتواتر
ومنها ما تواتر عن المعصومين عليهم السلام من الاستشهاد بالآيات القرآنية والاحتجاج بها على الامور الدينية على المخالف والمؤالف ممن لم يحتجون بها الا العلم
الا من قبلهم كقوله عليه السلام لمن اطال الجلوس في المخرج يستمع الغناء معتذرا بانه لم يكن شيئا اتاه برجله اما سمعت قول الله عز وجل ان السمع والبصر والفؤاد كل
اولئك كان عنه مسؤولا حيث انكر عليه كيف لم يلتفت الى هذا القول وهو مما يمنع من ذلك ويصد عنه وقوله عليه السلام لمن انقطع ظفره وجعل عليه
مرارة يعرف هذا واشباهه من كتاب الله حيث قال ما جعل عليكم في الدين من حرج امسح عليه هل قال لم ذلك الا وهو يريد ان يعرفه من كتاب الله تعالى ليعمل به
وان لم يثبت بوجوب المسح الا بضميمة وقوله عليه السلام لمن ابتلى بالعباء وترك السلام يا ابا ترى ان الله احل لك الطيبات وهو يكره اخذك منها او ليس الله يقول والارض وضعها
للانام فيها فاكهة والنخل ذات الاكمام الى ان يقول يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان وفي احتجاج سيدة النساء سلام الله عليها على الاول في كتاب الله ان ترث اباك ولا
ارث ابي عن محكم كتاب الله وبنده نحوه هذا والمشهور كانه يقول وورث سليمان داود ورب هب لي من لدنك وليا يرثني ويرث من آل يعقوب الى آخر الآيات
وفي احتجاج سلمان الفارسي على الثاني حين استعمله وامره ان يستقضي على من كان قبله فنهاه الله عن ذلك يا عمر في محكم كتابه حيث يقول يا ايها
الذين آمنوا اجتنبوا كثيرا من الظن الآية وفي احتجاج ابي الحسن الهادي عليه السلام في مسألة الجبر والتفويض اجتمعت الامة قاطبة لا اختلاف بينهم في ذلك
ان القرآن حق لا ريب فيه عند جميع فرقها فهم في حالة الاجماع مصيبون لقول النبي صلى الله عليه وآله لا يجتمع امتي على الضلالة الا ما قال المعاند ومن ابطال حكم الكتاب
واتباع حكم الاحاديث المزورة واتباع الاهواء المردية الموبقة التي تخالف نص الكتاب الى ان قال واقح خبر ما عرفت تحقيقه من الكتاب بحديث وفي احتجاج
ابي جعفر الثاني عليه السلام على القاضي في مجلس المأمون ردعه من الاخبار بمخالفة جملة من الآيات وفي احتجاج ابن عباس حين بعثه امير المؤمنين عليه السلام

الثامن

الى ابن الكوا واصحابه فانكر عليه لبس الرقيق والحلة هذا اول ما اخاصمكم فيه قال من حرم زينة الله التي اخرج وقال خذوا زينتكم عند كل مسجد وفي احتجاج مولينا الصادق
عليه السلام على سفيان الثوري وعباد بن كثير نحو من ذلك وفي احتجاجه عليه السلام على زرارة حين قال له من اين علمت ان المسح ببعض الراس فقال لمكان الباء
وفي احتجاجه على الدوانيقي في رد خبر النمام انه فاسق للاية وفي احتجاجه على ولده اسمعيل فيمن اشتهر بشرب الخمر حيث قال له ان اراده شرب الخمر انما سمعت
الناس يقولون فقال عليه السلام ان الله عز وجل يقول يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين فاذا شهد عندك المؤمنون فصدقهم وفي احتجاجه عليه السلام
في تحليل العبد المطلقة ثلاثا انه زوج وقال الله حتى تنكح زوجا غيره وفي عدم التحليل بالمنقطع انه تعالى قال فان طلقها فلا جناح عليهما وفي حلية بعض
النساء قال الله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وفي عدم جواز طلاق العبد قال الله عبدا مملوكا لا يقدر على شيء وفي اباحة بعض الحيوانات قل لا اجد فيما اوحي
الي محرما الاية وورد فيمن صلى اربعا في السفر ان قرئت عليه اية القصر وجب عليه الاعادة وفي رواية اخرى وفسرت له وعموا ان نفي الجناح لا ينافي على وجوب القصر
الا بتفسير كما ساله بعض اصحابه عليه السلام فاجاب بانه كقوله فلا جناح عليه ان يطوف بهما وفي بعض الخطب كانهم لم يسمعوا الله تعالى يقول تلك الدار الاخرة
نجعلها للذين لا يريدون علوا الاية وفي احتجاجه عليه السلام على من زعم شمول الموصول في قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم لمن لا يجوز ما [?]
مليشا ومالك ما علمت ان ما لمن لا يعقل وورد فيمن شرب الخمر معتذرا بجهله الامر ان يدار به مجالس المهاجرين والانصار للسؤال عن بلوغ اية التحريم اليه وفي
احتجاجه عليه السلام على من اشترط الدخول في تحريم ام الزوجة كالربيبة ان الاية في الاولى مرسلة وفي الثانية مقيدة الى غير ذلك مما لا يحصى كثرة ومن نظر في
الاثار وتتبع الاخبار المتضمنة للاحتجاجات المروية عن كل واحد من المعصومين عليهم السلام واصحابهم الثقات قطع بتواتر القدر المشترك بينها في المعنى
وفي بعضها الانكار على السامع بقوله عليه السلام لست عربيا اما تتلو كذا اما تسمع الله يقول الا ترى انه قال نعم وما اشبه ذلك من العبارات الدالة على
حجية الاستنباط ومنها الخطب المروية في نهج البلاغة وغيره من الكتب المتضمنة للامر بالتمسك بالكتاب الكريم والرجوع اليه والتدبر فيه والاهتداء بنوره و
الاستضاءة به وما اشبه ذلك من المعاني ومنها الاخبار الكثيرة الصريحة فيما ذكرناه كقوله ص ما وجدتم في كتاب الله فالعمل به لازم لا عذر لكم في تركه وما
لم يكن في كتاب الله وكان فيه سنة مني فلا عذر لكم في سنتي الخبر وقوله ص في جواب من قال له فمن نسئل بعدك قال تستفتون كتاب الله وقوله عليه السلام
ان القران ذلول ذو وجوه فاحملوه على احسن الوجوه وقوله عليه السلام من لم يعرف الحق من القران لم يتنكب الفتن وقوله ع ويل لمن لاكها ثم لم يتدبر ما فيها
وقوله من رد متشابه القران الى محكمه هدي الى صراط مستقيم وقوله عليه السلام ان الله قسم كلامه ثلاثة اقسام فجعل قسما منه يعرفه العالم والجاهل الخبر الى
غير ذلك من الاخبار الكثيرة المتفرقة في كتب الاخبار التي يتجاوز عددها عن حد التواتر ولعمري ان هذه المسئلة قد بلغت في الوضوح والظهور حد الابداهة كثير من
البديهيات فليس الحال في التمسك بالكتاب الا ما هو الحال في التمسك بالسنة وقد ظهر من جميع ما تقدم من الادلة القطع باعتبار الظواهر اللفظية و
اندفاع الشبهات المتقدمة بحذافيرها اذ ليس معنى التمسك بالالفاظ الا الاخذ بمدلولها اللغوية والعرفية العامة والخاصة والعمل بمقتضى الاصول
اللفظية المقررة في مباحث الالفاظ فالشبهة في هذا الباب شبهة في مقابلة الضرورة فلا يعبأ بها والله سبحانه هو الهادي الثالث من الشبهات
التي قد يتمسك بها في انكار القطع بحجية الظنون المخصوصة بقدر الكفاية ان جميع ما تقدم مما يدل على حجية الكتاب والسنة حيث لا يوجد هناك معارض
اصلا ولا ريب ان وجود مثل ذلك في ادلة الاحكام الشرعية نادر لا يكتفي به في تعيين القدر المتيقن منها للقطع بوجود احكام كثيرة في المسائل التي لا يعلم سلامة
الدليل الموجود فيها عن المعارض بل الاقتصار على الاول يوجب الخروج عن الدين قطعا ومع الغض عنه فالعلم الاجمالي في المقام هناك يستدعي التعرض
للامتثال فانا نعتقد الامتثال القطعي تعين الظني فلا محيص عن العمل بمطلق الظن لانتفاء الترجيح بين الظنون في نظر العقل وتوضيح المقام ان المسائل
المذكورة على اقسام الاول المسائل التي نجد فيها ادلة مخصوصة ولم نقف فيها على ما يعارضها من الادلة المعتبرة عندنا ظنا او نحتمل وجود المعارض لها
في الواقع فلا نامن من سلامتها عن المعارض وهذا الاحتمال قائم في عامة المسائل الا ما شذ وندر من الاحكام القطعية المستغنية عن تجشم اقامة الادلة
والشك في المانع ينافي القطع بالحكم ولئن سلمنا عدم العبرة بالشك في المانع بعد العلم بالمقتضي لا شك في معارضة تلك الادلة في اغلب المسائل لادلة
الاصول العملية المقررة في محالها من برائة او اشتغال او استصحاب او نحوها اذ المفروض عدم افادة تلك الادلة للقطع بالواقع فيبقى موضوع الشك لما
في ادلة الاصول المذكورة بحاله فيحصل المعارضة ولم يقم هناك دليل قطعي على ترجيح الاول على الثاني سيما مع تايد الاصل المفروض في المسئلة ببعض
المؤيدات الخارجية والمرجحات الظنية الثاني المسائل التي نجد عليها ادلة مخصوصة ولم نقف على ما يعارضها من الدليل المعلوم اعتباره لكنا نجد هناك
امارات معارضة لها ظنا او نحتمل ان يكون معتبرة في الشريعة ولو من الامارة المفيدة لمطلق الظن كالشهرة وغيرها فانا ان لم ندع القطع باعتبار الظن
في هذه الازمنة فلا اقل من الاحتمال وهو كاف في هدم الاستدلال فانا اذا احتملنا اعتبار المعارض في نفس الامر لم يحصل القطع بوجوب العمل بالدليل
الموجود في المسئلة الا مع القطع باستجماعه لشرائط التقديم على المعارض وسد باب الاحتمال المذكور مما يتعذر في اغلب المسائل الثالث المسائل
التي نجد عليها ادلة متعارضة من الامارات التي ثبت التعويل عليها في الشريعة وهذا ايضا كثيرة في ابواب الفقه كما لا يخفى على المتتبع فيها ولم يقم
في الشرع دليل قطعي على طريق المعالجة غاية ما هناك الاخبار العلاجية وهي مع تعارضها في نفسها ممكن التمسك بها موقوفا على نفسها لا تفيد اكثر
من الظن فلا يحصل القطع بوجوب العمل باحد المتعارضين بخصوصه لا مرجع الا العمل بمطلق الظن اذ قل ما يتفق الدليل الخالي عن المعارض بالمرة وهذا اكثر
مما اشار المحقق المصنف لما بنى عليه في السؤال ولم يتعرض في الجواب لدفعه وانما تعرض للجواب عن الوجهين الاولين على سبيل الاجمال مع انه من عمدة الاشكالات
الواردة في هذا المجال فكان جعل الجواب عنه موكولا الى ما قرره في مبحث التعادل والترجيح والجواب عن الاول ان احتمال المعارض والمانع ساقط في نظر العقل
بالكلية واذنا به بحصول الظن لاطباق العقلاء على عدم مزاحمة الدليل بالاحتمال وذلك معتبر في مقام الاطاعة والامتثال اذ المرجع في صدقه هو العرف
والعادة والمدار فيه على الطريقة الجارية بين العقلاء كافة الا ترى انه لو وصل الى العبد حكم من سيده فلم يمتثل معتذرا باحتمال المعارض والمانع لعده

العقلاء عاصيا مستحقا للعقاب ولو عاقبه المولى عليه لم يكن ملوما في نظر العقل على ان اصالة التنفي من الاصول المسلمة ودعوى ان القدر المسلم عدم
العبرة بمجرد الاحتمال مع ضعفه اما مع قوته بالظن فلا دليل على سقوطه عن الاعتبار بل العقلاء ربما يعتمدون على الظن بذلك في الامور العادية مدفوعة
ملاحظة بان الامور العادية في الاغلب مما يبتنى على المصالح الجزئية التي لا يترتب على الاخلال بها في الاغلب ضرر فاحش لا يمكن تحمله في العادة وربما ينسد باب
العلم بها في كثير من المقامات فيرجع الى الظن واين ذلك من الاحكام الشرعية التي يترتب على التعدي عن حدودها المقررة والخروج عن وظايفها المعينة
استحقاق اشد العقوبة مما لا رأت عين ولا سمعت اذن ولم يخطر على قلب بشر نعوذ بالله تعالى منه وليست العلة التامة في امتثالها مجرد ادراك
المصالح الواقعية بل العمدة فيها تحصيل الاطاعة على الوجه المقرر في الشريعة على حسب ما مر تفصيل القول فيه وقد جاء في الخروج عن القانون المقرر في كثير
لمعرفة الاحكام والموضوعات من التهديدات البالغة ما لا يحصى ومثل هذا مما لا يجوز العقل فيه المسامحة والاكتفاء بمجرد المظنة انما المتبع فيه الطرق المقررة
في الشريعة فلا يجوز رفع اليد عنها بمجرد الاحتمال والمظنة الا ترى ان استصحاب حكم العموم الى ان يثبت المخصص وحكم المطلق حتى يعلم التقييد وحكم النص
حتى يثبت المزيل من الامور المسلمة التي ادعى عليها الاجماع والضرورة وهو كذلك لاطباق العلماء كافة على عدم جواز رفع اليد عن كل ما يصح به الاستدلال
بمجرد الظن بوجود المعارض له فضلا عن الاحتمال وعلى وجوب العمل بالمقتضي حال تعذر العلم بوجود المانع في كل حال وليس ذلك محلا للتأمل والاشكال وبه
يظهر الجواب عن الثاني ايضا للقطع بعدم مزاحمة الحجة الثابتة بغيرها واتفاق العقلاء على المنع من العدول عن مطلق الامر المعلوم الى المجهول وعدم جواز
نقض المتيقن بالشك في جميع ما جاء في الاستصحاب من النهي عن نقض اليقين بالشك شامل لذلك بل فيه تنبيه على ان من الامور المركوزة في العقول
عدم معارضة المعلوم بالمجهول وقبح الرجوع عنه بذلك والعدول بل هو اولى من الاستصحاب لاجتماعهما في حال واحدة اذ المفروض استجماع الحجة الثابتة
لشرائطها المقررة حين معارضتها للمحتمل ما اذا افاد ذلك خللا في بعض شرائطها فاشار الى عدم الحجية وهذا كله مما لا خلاف فيه ولا شبهة تعتريه
اما الكلام في القسم الثالث لكثرة الخلاف في وجوه الترجيحات وانتشار الاقوال في كيفية علاج المتعارضات فان تحصل هناك قدر متيقن يمكن الاكتفاء
به تعين الاخذ به في غيره والا فنهاية الامر حجية الظن في هذا المقام بخصوصه لاختصاص الدليل به فيعمل بكل طريق يظن باعتباره في مقام الترجيح حيث لم
يقم على اعتباره نص صريح او دليل صحيح لكن الدليل على القدر اللازم من ذلك قائم من النص والاجماع اما الادلة الاجتهادية وما يتعلق بها من الاصول
اللفظية فلا شك في تقدمها على الاصول العملية لاختصاص مواردها بفقد مطلق الادلة المعتبرة قطعية كانت او ظنية والا لزم طرحها بالكلية لعدم
خلو المسائل التي لا يقطع بحكمها عن بعض الاصول المذكورة فما ذكر في القسم الاول من بقاء المعارضة على الحقيقة واضح الضعف كما لا يخفى على
المتأمل في ادلة الاصول من معقول ومنقول وقد سبق التنبيه على ذلك في كلام المصنف طاب ثراه في ابتداء المبحث واما الادلة الاجتهادية فاما ان تقع
المعارضة فيها في غير الادلة القطعية بل وفي غير الادلة الظنية ايضا حيث بنا على الحجية فيها بحصول الظن الفعلي بثبوت الحكم في نفسه لامتناع حصول القطع
او الظن بالضدين بالتصديق بهما جميعا او طرفي النقيض معا فيكون المفيد لاحدهما دون الاخر هو الحجة دون غيرها وانما يعقل المعارضة بين الدليلين حيث لا يناط
الحجية فيهما او في احدهما بالوصفين وتلك مسئلة من المسائل المعروفة قد قامت فيها كغيرها ادلة معتبرة عقلية ونقلية من جنس ما تقدم اثبات حجيته
من الادلة وما يرجع اليها في الحقيقة كالاجماعات المنقولة ولا باس بالاشارة الى نبذة منها في المقام لتضمحل الشبهة المذكورة كغيرها مما سبق منه كلا
فنقول ما الدليل العقلي في المقام على سبيل الاجمال فتقريره من وجهين احدهما ما اشرنا اليه في هذا المقام وهو انه بعد فرض القطع بثبوت التكليف
في موارد الادلة المتعارضة بالبناء على وجه معين مع انسداد باب العلم بتعيينه يتعين العمل بالظن به وذلك بعد اثبات سقوط التكليف بالاحتياط فيها
للزوم الحرج وغيره مما قررنا في القائل بحجية الظن ولا يلزم من ذلك الانتقال الى مطلق الظن بالاحكام وان كان الدليل المذكور على طبق ما ذكروه من الدليل
العام كما نظيره في الدليل السادس من الادلة التي افادها المصنف طاب ثراه في المقام ويأتي ههنا اكثر الايرادات التي ذكرها هناك والاجوبة التي قررها
في ذلك فدعوى ان انسداد باب العلم بطريق المعالجة في الادلة المتعارضة يوجب انسداد باب العلم بمعظم الاحكام الموجب للانتقال الى الظن بها واضحة
الفساد بعد ثبوت الادلة المعتبرة في نظر الشارع بقدر الكفاية لا شك في لزوم البناء عند تعارضها على وجه معين من ترجيح وتخيير وغيرهما لاتفاق
الامة عليه وان اختلفوا في تعيينه وتطابق الاخبار الواردة هناك في الدلالة عليه وان اختلفت في بيان طريقه فلا يجوز الانتقال عنه الى الظنون الخارجة
عن هذا المقام مما لا يرتبط به الا ترى انه لو انسد باب العلم في باب مخصوص من ابواب الفقه كتميز الحيض عن الاستحاضة او في بعض الموضوعات الخاصة
كتشخيص الاوقات الواقعية ونحوها من الامور العامة امتنع الرجوع الى الظن في ساير الابواب والموضوعات التي لا يكون بتلك المثابة وكذا لو انسد باب العلم
في مسئلة خاصة كمسئلة دوران الامر بين الوجوب والحرمة بعد فرض بقاء التكليف فانه لم يلزم من العمل بالظن فيها حجية الظن في ساير المسائل ولو انسد
باب العلم بالاحكام بالنسبة الى شخص خاص او في زمان خاص او في حالة مخصوصة لم يلزم من حجية الظن في تلك المقامات حجيته في غيرها وهذا ظاهر
فان قلت انا نمنع من بقاء التكليف في العمل بالادلة بعد تعارضها الموجب لتساقطها وانما المسلم بقاء التكليف بالعمل بالاحكام الشرعية في تلك الحال
للزوم الخروج عن الدين بدونه فيلزم الانتقال الى مطلق الظن بها قلت ما اشرنا اليه من الاجماع والاخبار كاف في اثبات التكليف بذلك لوضوح ان الاعراض
عن مطلق الادلة الشرعية بمجرد حصول المعارضة فيها خروج عن الطريقة الجارية بين كافة المسلمين ورجوع عن اليقين الى الظن والتخمين ولذا ترى القائلين بالظن
المطلق ايضا عاملين بمسائل التعادل والتراجيح فيما ثبت عندهم حجيته من الظنون المخصوصة واقصى ما لهم عدم حصول الاكتفاء بها ولزوم الخروج من الدين
بالاقتصار عليها ونحن بعد ما اثبتنا حجية الادلة الشرعية بما تقدم تفصيله من الوجوه القطعية بقدر الكفاية انكرنا عليهم الرجوع الى مطلق الظن فالعمل
بقواعد التعادل والتراجيح المقررة في الادلة الثابتة في الشريعة مسلم بين الفريقين في الجملة فيلزم الانتقال عند انسداد باب العلم بتفصيلها وعدم حصول
الاكتفاء بالقدر المتفق عليه المتيقن منها في سقوط التكليف المتعلق بالعمل عليها الى الظن بها من دون ساير الظنون كما قررنا نعم قد وقع الخلاف بين

الامة وحصل الاختلاف في الاخبار العلاجية عند تعادل الادلة في بقائها على الحجية او تساقطها وسقوطها عن الاعتبار بالكلية فغاية الامر عدم الرجوع
الى الظن في تلك المسئلة الخاصة ان لم يقم عندنا دليل على بقائها على الحجية فيكون اذن من شرائط حجيتها عدم معارضتها بما يعادلها وذلك خروج عن مفروض المسئلة فتح
في موارده الى الاصول العملية كسائر الموارد التي يتعذر فيها اقامة الادلة ولا يلزم هناك محذور في العمل عليها لندرة موارده بالنسبة الى غيرها واما ان
نقول بالانتقال الى الظن عند بقاء الادلة على اعتبارها ولزوم العمل عليها في تلك الحال او نجد لنا ان كل واحد من الادلة المتعارضة بعد ثبوت اعتبارها
وحجيتها مطلقا بما تقدم من الادلة يستدعي العمل على حسبه حيث تعذر العمل بجميعها وجب العمل ببعضها اذ لا يلزم من تزاحم الحقوق الثابتة سقوطها بالكلية
فاذا تعادلت الامارات وتساوت من جميع الجهات فان ثبت بقاء اعتبارها في تلك الحال ولزوم العمل ببعضها في ذلك المال حكم العقل بالتخيير لامتناع
الترجيح من غير مرجح ومنافاة دفع اليد عن الجميع للغرض المذكور واما الخلاف في التخيير والتساقط يرجع الى التسليم للغرض ومنعه فالخلاف بعد تسليمه المذكور
الآن لزوم دفع اليد عن جميعها والرجوع الى الاصول المقررة في موارده اذ كان الاصل في كل طريق يشك في اعتباره من اصله عدم حجيته بما تقدم من الادلة
الدالة عليه كذا الاصل في كل طريق ثبت حجيته في الجملة ان يقتصر في الحكم باعتباره على القدر الثابت منه ولا يكفي استصحاب بقائه على الحجية الثابتة له قبل
حصول المعارض لعدم الدليل على حجية الاستصحاب في امثال ذلك على ما تقرر في محله واما اذا ترجحت الادلة بعضها على البعض فلا شك في بقائها على
الحجية وعدم سقوطها عنها بمجرد المعارضة فان حصل الظن ايضا بلزوم العمل بمطلق الراجح منها وتحريم اختيار المرجوح مطلقا لزم الرجوع اليه وقطع العقل بقبح
ترجيح المرجوح عليه لان العدول عن الراجح الى المرجوح يوجب الظن بترتب العقاب عليه ولا شك في استقلال العقل بلزوم التحرز عنه وان لم يحصل الظن بذلك
رجع الامر بعد ثبوت الحجية في الجملة الى دوران الامر بين التعيين والتخيير والاصل فيه ايضا اختيار المعين حتى يقوم الدليل على التخيير للقطع بجوازه وحصول
البراءة بالعمل به والشك في غيره المانع من حصول الامن من ترتب العقاب عليه فيحصل الخوف الموجب لحكم العقل بالتحرز عنه فيثبت بذلك الاكتفاء في الترجيح
بجميع المرجحات المذكورة في كتب القوم من الداخلية والخارجية والمنصوص عليها في النصوص وغيرها نعم لو حصل الشك عند بعض المرجحات في بقاء
الدليل على اعتباره في تلك الحال وعدمه امتنع الاستناد اليه لتوقف حكم العقل في ذلك على اثبات بقائه على الحجية وبه يظهر وجه آخر للمنع من العمل بالمرجوح
لحصول الشك في حجيته وبقاء اعتباره عند معارضته باقوى منه فيندرج في اصالة المنع من العمل به ويخرج بذلك عن فرض المعارضة بين الدليلين
انما يدور الامر بين العمل بالحجة المعلومة والمجهولة فيرجع الى القسم الثاني من الاقسام الثلثة المفروضة واما الادلة النقلية في المقام فهي بعد الاجماع المعلوم
في الجملة والمنقول في عبارات جماعة من العامة والخاصة الاخبار العلاجية المستجمعة لشرائط الحجية على حسب ما تقدم في اثبات الدلالة الا ان الاستناد اليها في موارد
تعارضها لا يسلم من محذور الدور في الجملة فالاولى جعلها مؤيدا ونصا على الطريق السالم من ذلك ومما يتم ذلك في مقامين احدهما ان يحصل هناك واحد منها
المرجحات الواردة في الاخبار المعتبرة والمذكورة في موارد الاجماعات المنقولة المعتضدة بقرائن الصحة او المتعدد منها مع توافقها وتعاضدها الا مع تعارض
وتناقضها والعجز عن ترجيح بعض المرجحات الثابتة فيتعين الاخذ بالراجح منها نظرا الى ثبوت الترجيح بها الا ان ذلك لا يخلو عن اعتبارها حتى يدور الاحتجاج فيلزم التوقف
عن الترجيح في مقام الشك ودوران الامر بين المرجحين ويحكم بالتخيير او التساقط على الخلاف لوجهين وتوضيح المقام ان فرض المعارضة بين الادلة الظاهرية
يتصور على وجوه اربعة الاول تعارض الظنيين من حيث السند مع تساويهما بحسب الدلالة قطعية كانت او ظنية وهذا مورد الاخبار العلاجية لا نظر
فيها الى اختلاف مراتب الدلالة بحسب الضعف والقوة والوارد في النصوص المعتبرة منها الترجيح بالاعدلية والافقهية والاصدقية في الحديث والاورعية
عند معارضة الخبر الموصوف بها على الموصوف بمقابلاتها كما دلت عليه المقبولة المشهورة التي اتفق المشايخ الثلثة وغيرهم على روايتها واستقر عمل
الاصحاب عليها واستفاض نقل الاجماع على مضمونها وقد اغنى اشتهارها واستقرار العمل على مضمونها عن النظر في سندها حتى اشتهرت
من بين الاخبار باسم المقبولة وقد قدم الترجيح بذلك على سائر المرجحات بحسب الذكر لا بحسب الاعتبار اذ التقديم الذكري لا يدل على التقديم بحسب
الحجية الا من حيث الاطلاق الدال على اعتباره مع وجود المرجحات المتاخرة وعدمها الا ان شموله لصورة معارضته بها محل منع لظاهر خروجه عن
سياقها وعدم وروده في مقام بيانها على انا نقطع بان المرجح المذكور بعد ذلك المعلل بان المجمع عليه لا ريب فيه لا يتاخر عن الاول بحسب الاعتبار وهو
ادل دليل على ان الترتيب الحكمي غير مقصود في تلك الرواية وغيرها وقد ورد عكس هذا الترتيب في مرفوعة زرارة المروية في كتاب عوالي اللئالي عن
العلامة وهي وان لم يكن مستجمعة لشرائط الاعتبار من حيث السند الا ان مضمونها متايد بالاشتهار فلا يقدح فيه ضعف السند الوارد فيها منها
بما يقول اعدلهما عندك واوثقهما في نفسك وروى الائمة الثلثة باسانيدهم عن داود بن الحصين في اختلاف العدلين في حكمهما ينظر الى افقههما
واعلمهما باحاديثنا واورعهما فينفذ حكمه ولا يلتفت الى الآخر والترجيح بما ذكر معروف بين الاصحاب مسلم بينهم وان لم يصرح به الكليني في اول الكافي
عند ذكر المرجحات اذ ليس غرضه هناك استيفاء الكلام في المرجحات وانما غرضه التنبيه عليها في الجملة واعجب شيء في المقام ما ذكره بعض المحدثين في وجه
ذلك من انه لما كانت احاديث كتابه كلها صحيحة عنده كما صرح به في غير موضع من ديباجة كتابه فلا وجه للترجيح بعدالة الراوي واحتمله بعض صاحب الحدائق
واحتمل ايضا ان يكون غرضه ان الترجيح باحد الوجوه الثلثة المذكورة فيه غنية عن الترجيح بعدالة الراوي وفساد الوجهين غني عن البيان لا منافاة بين دعوى صحة
اخبار الكتاب للقطع بصدورها اجمع عنهم عليهم السلام كما زعمه بعض القاصرين كان مخالفا للضرورة او وجدانا او القطع بوجوب العمل عليها لمنع ذلك
من الترجيح بها واما الاكتفاء بسائر المرجحات فلا معنى له عند فرض انتفائها واختصاص المرجح فيما ذكره ثم لا يذهب عليك ان المستفاد من المرجح المذكور
ترجيح اوثق المخبرين من الجهة الراجعة الى صفات الراوي وبه يجمع بين التعبيرات المختلفة في الروايات الثلث ولا دلالة فيها على الوثاقة الحاصلة من القرائن الخارجة
ولا الاندراج فيه المرجحات الباقية اذ المراد بالاوثق في المرفوعة اوثق الراويين لا اوثق الروايتين وكذا المراد بالاصدق اصدق المخبرين دون الخبرين نعم
ربما يمكن استنباط الحال من ذلك على حسب ما فهمه الاصحاب منها وذلك امر آخر ولا فرق في استنباط ذلك لو صح بين الالفاظ المذكورة في تلك الاخبار ثم

بعض امثال المعاصرين ان اناطة الترجيح باحد الوصفين المذكورين يدل على ان المناط في ذلك كون احد الخبرين بحسب المضمون اقرب الى مطابقة الواقع
من مضمون الآخر سواء كان لمرجح داخلي او خارجي قال فانا نعلم ان وجه الترجيح بصفة الاصدقية في الحديث ليس الا كون الخبر الموصوف بها اقرب الى الواقع
من غيره وليست هذه الصفة مثل الاعدلية وشبهها في احتمال كون العبرة بالظن الحاصل من جهتها بالخصوص ولذا اعتبر مطلق الظن الحاصل من عدالة
البينة دون الحاصل من وثاقتها لان صفة الصدق ليست الا المطابقة للواقع فمعنى الاصدق هو الاقرب الى الواقع فالترجيح بها يدل على ان العبرة بالاقربية
من اي سبب حصلت وكذا معنى الاوثقية شدة الاعتماد فاذا حصل هذا المعنى في احد الخبرين من مرجح خارجي اتبع هذا كلامه وفيه نظر اما اولا فانه ان اراد
ان الاصدقية والاوثقية ظاهرتان في اعتبارهما بالنظر الى ذلك الخبر المخصوص فمعنى اعتضاد الخبر بالمرجح الخارجي تحقق موضوعهما بالنسبة اليه وان لم يتصف
الراوي بهما من حيث نفسه فهو بعيد جدا بل يكاد يقطع بخلافه خصوصا مع تتميم ذلك بارجاع الضمير فيهما الى الخبرين وهو مع ما فيه من التفكيك بين الضماير
كما ترى وان اراد ان الترجيح بهما يدل على اناطة الحكم باقربية المضمون الى الواقع نظرا الى عدم ورود التعبد بهما في الشرع بخلاف الاعدل والافقه والاورع
لورود اناطة الحكم بموادها في الشرع فلا يخفى ضعفه فان تعليق الترجيح على تلك المفاهيم لا يدل على بطلان سائر الاحكام المعلقة على موضوع العدل والفقه من
باب التعبد لامكان توقفه على حصول مصداقها في الراوي تعبدا وان اراد استنباط المناط من سوق العبارة او من القرائن الخارجة فالعبارات المذكورة
مشتركة في ذلك فلا وجه للتفرقة بينهما ثم لا يخفى انه لا يلزم في الترجيح بما ذكر اجتماع الصفات المذكورة لان سياق الاخبار يعطي جواز الترجيح بكل واحدة
منها ولذا فهم الراوي من الكلام المذكور مطلق التفاضل حيث قال ثانيا فانهما عدلان مرضيان لا يفضل واحد منهما على الآخر فيدل بفحواه على اعتبار
الصفات الحاصلة في الراوي الموجبة لزيادة الوثوق باحد الخبرين من حيث نوعها مع ترتب الاثر المذكور عليها بالفعل من حيث الخبر لخصوصية مانعة من
ترتب الاثر المذكور على تلك الصفات بحسب الشخص لم يثبت الترجيح بها لعدم انصراف تلك الاخبار الى ملاحظة تلك الصفات من باب التعبد المحض
واعتبارها من حيث شأنيتها لافادة الترجيح وان لم يحصل المانع عن ظاهر منها اخص اما المتيقن منها الترجيح بها مع افادتها لزيادة الوثوق فعلا كما
فهمه الاصحاب منها اما مع تعارض الصفات في راوي الخبرين كان يكون احدهما اعدل والآخر افقه فالمدار على ما يوجب زيادة الوثوق نوعا وشخصا مع
تساويهما في النوع فالمدار على الشخص بناء على استنباط المناط المذكور ولا مكس مع تساويهما فيهما فلا ترجيح ومنها الترجيح باشتهار احدهما بين الاصحاب
وشذوذ الآخر نص عليه في المرفوعة وفي المقبولة ينظر الى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه من اصحابك فيؤخذ به من حكمنا ويترك الشاذ
الذي ليس بمشهور عند اصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه وانما الامور ثلثة امر بين رشده فيتبع وامر بين غيه فيجتنب وامر مشكل يرد علمه الى الله ورسوله
قال رسول الله صلى الله عليه وآله حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات ومن اخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم وليس المراد
بالاجماع فيه اتفاق الكل بل المراد ما يصدق عليه شهادة بين الاصحاب ولذا سئل الراوي ثانيا فقال فان كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات
عنكم وليس المقصود ان المشهور هناك بالمعنى المصطلح عليه لينافي بحدوث الاصطلاح وكونه في اللغة بمعنى الظاهر من قولهم شهر السيف وموافقة للفظ الاجماع
لانه اصرح منه فلا يتجه العكس وتعليله بالمجمع المضاف المفيد للعموم وتعليله بنفي الريب ورد الحكم فيه بين الرشد في الحلال البين بل المقصود صدق الاشتهار
بين الاصحاب على النحو المعروف بينهم بشيوعه واشتهاره بين الاكثر منهم فالخبر المقصود من لفظ المشهور ولا من لفظ الاجماع استيفاء الافراد بل كافة الاصحاب من
المشرق الى المغرب فان سوق الكلام ومقامه يابى عن ذلك فقد عرفت ان الراوي جعلهما فهم من ذلك واية الثقات له وشيوعه بين الاصحاب انه لا بد من
صدق البين عليه ونفي الريب عنه ظهورا وادراجه في البين في الكلامين ولادراج الشاذ في الامر المشكل والشبهة المذكورين فيهما وهو الذي لا يرفع الريب
ويختص روايته ببعض الاصحاب خاصة بحيث لا يصدق عليه البين الظاهر والترجيح بما ذكر مما لا شك فيه بل هو اقوى من ساير المرجحات الظهور ترجيح ما لا
ريب فيه على ما فيه الريب فانا نستجمع ساير المرجحات ففي التعليل المذكور اوضح دلالة على تقدمه على غيره ولذا اشتهر ان الشهرة من اقوى المرجحات لكن
ظاهر الخبر الشهرة في الرواية ويستلزمها شهرة الفتوى اذ اعلم استنادها الى تلك الرواية بخصوصها والا لم يندرج في المقبولة الا من حيث المناط والعلة
المنصوصة وان اندرجت في المرفوعة وقد يتوهم من المقابلة ان الشاذ مما لا ريب في بطلانه ومن الامر البين غيه ومن الحرام البين وهو ضعيف اذ لا معنى لفرض
المعارضة والتخيير في الامر بل المراد ان فيه الريب ما الشاذ فليس فيه الريب ما المشهور فليس فيه الريب الذي يوجد في الشاذ لا مطلق الريب من جميع الجهات
ولا مطلق الاحتمال ولو موهوما لحصوله فيه ايضا فالمقصود ان المشهور ليس فيه ريب ظاهر اي احتمال الخلاف فيه ضعيف واما غير المشهور فالاحتمال فيه قوي يوجب
الريب في صحته كالمساوي لغيره فان قلت ظاهر الخبر ان المشهور هو المقطوع به لان الظاهر من الشهرة بالمعنى اللغوي ومن نفي الريب عنه ومن توصيفه بالمجمع
عليه قلت لو كان المقصود من المشهور المجمع عليه الذي لا يتطرق اليه احتمال الخلاف لما سأل السائل عن حكم التخيير فيها ولا سأل ثانيا بقوله فان كان الخبران عنكم مشهورين
قد رواهما الثقات عنكم وفي المرفوعة انهما معا مشهوران مرويان مأثوران عنكم ولا اجاب عليه السلام بالترجيح بالاعدلية كما في المقبولة او بموافقة الكتاب
والسنة كما في الاول حتى فيكون العلة المنصوصة دليلا على رجحان كل خبر يكون نسبته الى معارضه مثل نسبة المشهور الى غيره فيدل على تقديم الخبر المعتضد بما يوجب
الظن بمطابقة مدلوله للواقع على غيره لكون مضمونه كمضمون الخبر المشهور مما لا ريب فيه في مقابلة الغير فان قلت نظر في احتمال ان المشهور لا يبقى القطع
ببطلان الشاذ وانه لا يفرق بين النفي لامكان الواسطة قلت توصيف الشاذ في الخبر بالذي ليس بمشهور عند الاصحاب ظاهر في دوران الامر بين المشهور وغيره
فلا يعقل الواسطة بينهما على انه لو اندرج المشهور مع قيام احتمال الخلاف فيه في بين الرشد امكن اندراج الشاذ مع احتمال صحته في بين الغي غيران سياق الرواية يعطي
اندراجه في المشكل والشبهة ودخول البين نفسه في المشهور لتقارب مفهومهما بحسب اللغة فالشاذ هو الذي يقوى فيه احتمال الخلاف بحيث يوجب الاشكال
والشبهة فكل خبر يكون بهذه المثابة لا يعتبر به وان صح طريقه وسلم عن المعارض وكل خبر افاد الوثوق الحاصل في المشهور يجوز العمل به وان انتفى الوصفان
وقد عرفت فيما مر استقرار العمل على هذا الميزان فتم هذا ولكن في التمسك بالمقبولة في المقام نوع كلام من حيث ورودها في مقام اختلاف الحاكمين فيما

[illegible]

حكاية من ارتفاع المتنازعين في دين او ميراث ومنها وكلاهما اختلفا في حديثكم فقال عليه السلام الحكم ما حكم به اعدلهما ثم عدل عليه السلام الى المرجحات الباقية الى
ترجيح الخبرين كما وقع السؤال عن تعارضهما ايضا ووجه الاشكال اولا ان وظيفة المتداعيين الرجوع الى الحاكم دون النظر في دليله وثانيا ان العامي لا طريق له الى
معرفة تلك المرجحات غالبا وثالثا ان حكم القاضي الاول يمضي عليهما سواء وافقه القاضي الثاني في الاجتهاد او خالفه بل ان تأيد الثاني بالمرجحات المذكورة فلا
وجه للرجوع الى الثاني وحكمه بعد فصل الخصومة بالاول فضلا عن ترجيح الثاني ببعض المرجحات والا لم ينقطع الخصومة لامكان اختلافهما في المرجحات ايضا ورابعا
ان الفحص عن سائر الاخبار ومرجحاتها لازم على كل من الحاكمين فكيف جاز لهما المسامحة في ذلك حتى صار الرجوع الى ذلك وظيفة المتداعيين وقد يجاب بان مورد
الحديث ليس مجرد القضاء وفصل الخصومة بل الغرض الاستفتاء في حكم الواقعة فقدم عليه السلام فتوى اوثقهما ثم طرح فتويهما جميعا وامر بالنظر في حديثهما فما
يقال ان الرجوع الى تلك الوجوه بين القضاة ايضا غير معهود بين الاصحاب واضح الجواب اذ الترجيح الاول مشترك بينهم والباقي ترجيح بين الاخبار المعمول عليها
بين العوام ايضا في الصدر الاول بما لا يمكن رجوع العوام اليها في الاعصار المتاخرة والغالب في العصر السابق هو الروايات وربما يحمل القاضي هناك على صح
التحكيم فلا يلزم المتحاكمين حكمه في الجملة وهو كما ترى كيف وقد ورد ذلك بعد التصريح بنصب الحاكم العام ويمكن ابقاء الرواية على ظاهرها اذ كما يجب
الترجيح بين الخبرين كذا يجب بين الحكمين المتناقضين اذا صدر كل منهما من اهله في محله والترجيح في المقام وظيفة المتخاصمين ان امكنهما ذلك وترتفع الخصومة
به والا لزمهما الرجوع الى الثالث ويكون النظر في الترجيح بين الحكمين موكولا اليه وبه ينفصل الخصومة ويرتفع الخلاف الحادث فيندفع ما قيل ويدل بفحواه على
جواز الترجيح بين الخبرين في غير ذلك المقام ايضا ويمكن ان يقال ايضا انه عليه السلام قد بين الوجوه المعتبرة في ترجيح الخبرين المتعارضين ليفهم منها
الوجه في ترجيح الحكمين المتعارضين ليفهم الحكمين المستندين اليهما الا انه في الوجه الاول نبه على ترجيح الحكمين على وجه دل على ترجيح الخبرين به وبالجملة فدلالته
على ثبوت الترجيح بتلك الوجوه بين الاخبار واضحة وقد فهم الاصحاب ايضا كذلك فيما قصدناه ومنها الترجيح بموافقة الكتاب الكريم وقد تواترت الاخبار وذلك م
في الدلالة على هذا المعنى ومن المعلوم انه ليس المقصد الموافقة لما يفيد القطع بالواقع ولذا اشتمل جملة منها على ان ما يخالفه باطل او زخرف لم نقله ولا يكون
ذلك الا مع المخالفة الواقعية الا ان ذلك تنبيه على حكمة الحكم كما ورد مثل ذلك للتاكيد في الرد على خبر مع قيام الاحتمال المذكور في حقه ايضا والا فقل ما
يتفق افادة اللفظ لليقين غاية الامر ان يكون نصا في المطلوب فيقوم فيه احتمال النسخ فكيف يحمل عليه تلك الاخبار المتكثرة فهو اول دليل على حجية ظواهر
الكتاب كما تقدم على ما عرفت ولا شك ان موافقة احد الخبرين لظاهر الكتاب يقتضي مخالفة الاخر له في محل المعارضة ولا ريب في الترجيح به عند تعادل المتعارضين
من سائر الجهات لترجح الموافق حينئذ على غيره ولو فرض بقاء التعادل مع الملاحظة المذكورة فلا اقل من تساقطهما الموجب لسلامة الكتاب عن المعارض كما لم
اذ التخيير مما لم يدل عليه عقل ولا نقل سوى اطلاق بعض اخبار المعارض باقوى منه من جهات عديدة هذا اذا دل الكتاب على حكم المسألة في نفس
الامر اما لو دل الكتاب على حكم المسألة في ظاهر الامر بان دل على بعض الاصول المقررة عند الجهل بالواقع كاصل البراءة فالموافقة له لا يوجب الترجيح نعم
ان قلنا بتساقطهما وبطلان التخيير تعين الرجوع اليه كسائر الاصول العملية في مواردها كما لا يخفى ومنها الترجيح بموافقة السنة ومن المعلوم عندنا عدم
الفرق فيها بين النبوية والامامية وفي الاخبار تصريح بكل منهما وكان المراد به السنة المعلومة والترجيح بها كالترجيح بالكتاب فيما ذكرنا اما السنة المروية فان
افادت عضد احد المتعارضين بها قوة في الظن الحاصل منه فلا شك في الترجيح به لكون مقابله حينئذ موهوما اما مع المساوات وبقاء التعادل فلا وجه
للترجيح اذ المفروض حصول المعارضة بين جنس الخبرين فلا وجه لترجيح احدهما بالتعدد الا من حيث افادته لقوة الظن في جانبه كما هو الغالب في الفرض
المذكور فانا اذا وجدنا الخبرين متعادلين من جميع الجهات ثم وجدنا لاحدهما موافقا تكون للاخر مخالفا فلا محالة يتقوى الظن في جانبه الا ان يعارضه صح
بعض الخصوصيات الحاصلة في المقام فالمدار في ذلك على التقوية بخلاف الموافقة للكتاب والسنة المعلومة لثبوت الترجيح بها مع بقاء المعادلة على ما عرفت
وفي رواية الحسن بن الجهم عن مولانا الرضا عليه السلام قلت يجيئنا الاحاديث عنكم مختلفة قال ما جاءك عنا فقس على كتاب الله عز وجل واحاديثنا
فان كان يشبههما فهو منا وان كان لا يشبههما فليس منا وقد يستفاد منه الترجيح بموافقة القياس فان عدم حجيته لا يمنع من الترجيح به بعد حصول القوة
في الموافق له كما حكاه المحقق في المعارج معللا بحصول الترجيح به فيكون داخلا في العمل بالمرجوح فيعود الراجح كالسليم عن المعارض فيكون العمل به لا بالقياس
ثم تنظر فيه وهو في محله لاستمرار سيرة الاصحاب في استنباط الاحكام على عدم الاعتناء بالقياسات العامية وغيرها والا لاحتاجوا اليها في كثير من المقامات
وتمسكوا وذكروا شرائطها واما الخبر المذكور فظاهره موافقة احدهما لظاهر الكتاب والسنة كما في غيره من الاخبار فالمراد المشابهة في الدلالة ومنها الترجيح
بمخالفة العامة وقد تكثرت الاخبار في ذلك والملائمها يقتضي الترجيح بها ولو مع بقاء المساوات والمعادلة مع تلك الملاحظة وظاهر القوم ان مناط الترجيح
بذلك بحصول التقوية فنزلوا الاخبار على ما هو الغالب من حصول القوة في جانب المخالف بعد فرض تعادل المتعارضين من سائر الجهات ولذا علل بان
الرشاد في خلافهم وان الحق فيما خالفهم وذلك اما لما ذكر من انصراف الخبر الموافق لهم الى التقية او الافتراء او لانهم بفطرتهم المنكوسة وقلوبهم المعكوسة لا يهتدون
غالبا الا الى الباطل وعلى الاول فالمدار على وجود القول بذلك حال صدور الخبر فاذا اختلفت العامة بحسب اختلاف الخبرين فالمدار على مخالفة الراجح
للاكثر او الاعرف او الاشهر او الحاضر في البلد مع تحققهما حال صدورهما اذ لا فائدة في الشهرة الحاصلة بعد ذلك وما اشبهها وعلى الثاني لا فرق بين
الشهرة المقارنة والمتاخرة لان الرشد من باب شاذ وهو من خالفوهم وفي بعض الاخبار عرض الخبرين على اخبار العامة فما وافق اخبارهم فذروه وما خالف
اخبارهم فخذوه وفي رواية اخرى ائت فقيه البلد فاستفته في امرك فاذا افتاك بالشيء فخذ بخلافه فان الحق فيه وفي صحيحة ابن بزيع اذا رايت الناس يقبلون
على شيء فاجتنبه وفي رواية اخرى ما انتم والله على شيء مما هم فيه ولا هم على شيء مما انتم فيه فخالفوهم فما هم من الحنيفية على شيء وفي اخرى والله لم يبق في ايديهم
الا استقبال القبلة وفي اخرى ان عليا عليه السلام لم يكن يدين الله بدين الا خالف عليه الامة الى غيره ارادة لابطال امره وكانوا يسألونه عن الشيء الذي
لا يعلمونه فاذا افتاهم جعلوا له ضدا من عندهم ليلبسوا على الناس وعن ابي حنيفة قال خالفت جعفرا في كل ما يقول او يفعل لكن لا ادري

مثل بعض ما يعتبر في الركوع او بعضها ولاجل هذه الاخبار زعم بعضهم لزوم الاخذ بخلافهم وان لم يكن في مقام التعارض وهو كما ترى ومنها الترجيح على الخبر الذي حكامهم وقضاتهم اليه اميل وهو ظاهر ايضا مما ذكرناه ومنها الترجيح بتاخر التاريخ رواه في الكافي عن ابي عبد الله ع قال ارايت لو حدثتك بحديث العام ثم جئتني من قابل فحدثتك بخلافه بايهما كنت تاخذ قال قلت كنت آخذ بالاخير فقال رحمك الله وهذا مخصوص بمورده لكون الثاني الذي صدر مبينا على ملاحظة المصالح التي من اعظمها التقية والائمة التابعة لورودها فلا يجوز للمخاطب العدول عنها بخلاف غيره من المكلفين بعد القطع بعدم تطرق النسخ الى الاحكام بعد كمال الدين واتمام الانعام فلا فرق بين المتقدم والمتاخر في الكشف عن الحكم الواقعي نعم يتم الترجيح بذلك في الاخبار النبوية ويشهد لما ذكرناه الخبر الاخر المروي عنه عن المعلى بن خنيس قال قلت له عليه السلام اذا جاء حديث عن اولكم وحديث عن اخركم بايهما ناخذ قال خذوا به حتى يبلغكم عن الحي فخذوا بقوله ثم قال عليه السلام انا والله لا ندخلكم الا فيما يسعكم الا ترى انه لم يفرق بين الخبرين وانما خص الترجيح بخبر الحي وعلله بما ذكرنا نعم في الكافي في حديث اخر خذوا بالاحدث قال الصدوق في باب الرجل يوصي الى رجلين عند ذكر خبرين مختلفين لو صح الخبران جميعا لكان الواجب الاخذ بقول الاخير كما امر به الصادق ع وذلك لان الاخبار لها وجوه ومعان وكل امام اعلم بزمانه واحكامه من غيره من الناس ومنها الترجيح بموافقة الاحتياط الذي هو فيما عدا التقية ورد ذلك في المرفوعة ويعضدها اوامر الاحتياط ان حملت على الايجاب فبها يخص عموم ما دل على التخيير كما خص بالمرجحات السابقة وليس ذلك من باب تساقط المتعارضين بعد تعادلهما فان ذلك لا يقتضي الرجوع الى قاعدة الاحتياط على الاطلاق لاختلافه في الوجوب والاستحباب بحسب اختلاف المقامات بل هو من باب ترجيح الموافق على المخالف لكن لا يخفى ان موافقة الاحتياط لا توجب قوة الموافق بحسب الحكم الواقعي لان اصل الاحتياط لا نظر له الى الواقع بالكلية فالاولى تقييدها بما يقيد به اوامر الاحتياط من الموارد التي يجب العمل عليه فيها او حمله على ما تحمل عليه من الاستحباب ترجيحا له على تخصيصها بالاكثر ان المرفوعة لا تستجمع شرائط الحجية واوامر التوقف والارجاء والرد الى الامام ع لا تدل على وجوب الاحتياط في مقام العمل فالاصح الرجوع في ذلك الى مقتضى الاصل المقرر في محله المختلف باختلاف موارده فيقدم الخبر الموافق له على ما يخالفه اما من حيث الترجيح به واما من جهة تساقط الخبرين للرجوع اليه والاكثر اثبتوا الترجيح بذلك واختلفوا في ترجيح الناقل على المقرر لرجحان التاسيس على التاكيد او بالعكس لغلبة المقرر وتعاضده والفرق بينه وبين الوجه الاخير ان المعتضد بالاصل على هذا دليل اجتهادي وعلى التساقط يكون المستند مجرد الاصل العملي وحيث ان المرجح المذكور لا يمنع من تعادل الدليلين امكن القول بالتخيير وهو رابع الوجوه في المقام كما ياتي الاشارة اليه انشاء الله ومنها التخيير وانما يتم ذلك مع استجماع كل منهما الشرائط الحجية وانتفاء مطلق المرجح وعدم منافاته للاجماع وشبهه ففي رواية الحسن بن الجهم عن مولينا الرضا ع المروية في الاحتجاج قلت يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين فلا نعلم ايهما الحق فقال اذا لم تعلم فموسع عليك بايهما اخذت وفي المرفوعة في الموافقين للاحتياط او المخالفين له فتخير احدهما فتاخذ به وتدع الاخر وفي موثقة سماعة المروية في الكافي عن ابي عبد الله عليه السلام عن رجل اختلف عليه رجلان من اهل دينه في امر كلاهما يرويه احدهما يامره باخذه والاخر ينهاه كيف يصنع قال يرجئه حتى يلقى من يخبره فهو في سعة حتى يلقاه قال في الكافي بعد ذلك وفي رواية بايهما اخذت من باب التسليم وسعك وروى الشيخ في التهذيب عن علي بن مهزيار قال قرات في كتاب لعبد الله بن محمد الى ابي الحسن عليه السلام اختلف اصحابنا في رواياتهم عن ابي عبد الله عليه السلام في ركعتي الفجر في السفر فروى بعضهم ان صلهما في المحمل وروى بعضهم ان لا تصلهما الا على الارض فاعلمني كيف تصنع انت لاقتدي بك في ذلك فوقع ع موسع عليك باية عملت وروى في الاحتجاج في جواب مكاتبة محمد بن عبد الله بن جعفر الحميري عن المصلي اذا قام من التشهد الاول الى الركعة الثالثة هل يجب عليه ان يكبر الجواب في ذلك حديثان اما احدهما فانه اذا انتقل من حالة الى اخرى فعليه التكبير واما الحديث الاخر فانه روي اذا رفع راسه من السجدة الثانية وكبر ثم جلس فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير وكذلك التشهد الاول يجري هذا المجرى وبايهما اخذت من باب التسليم كان صوابا وظاهر الخبر عموم التخيير فيما شابه مورده من المتعارضين المتكافئين وفي رواية الحرث بن المغيرة عن ابي عبد الله ع قال اذا سمعت من اصحابك الحديث وكلهم ثقة فموسع عليك حتى ترى القائم فترد اليه قال شيخنا الكليني ره في اول الكافي واعلم يا اخي ارشدك الله انه لا يسع احدا تمييز شيء مما اختلفت الرواية فيه عن العلماء عليهم السلام برايه الا على ما اطلقه العالم عليه السلام بقوله اعرضوها على كتاب الله فما وافق كتاب الله عز وجل فخذوا به وما خالف كتاب الله فردوه وقوله ع دعوا ما وافق القوم فان الرشد في خلافهم وقوله ع خذوا بالمجمع عليه فان المجمع عليه لا ريب فيه ونحن لا نعرف من جميع ذلك الا اقله ولا نجد شيئا احوط ولا اوسع من رد ذلك كله الى العالم وقبول ما وسع من الامر فيه بقوله بايهما اخذتم من باب التسليم وسعكم انتهى فان قلت ان هناك روايات اخر تدل على خلاف ما ذكر من التخيير كرواية سماعة قال سالت ابا عبد الله عليه السلام يرد علينا حديثان واحد يامرنا بالعمل به والاخر ينهانا عن العمل به قال لا تعمل بواحد منهما حتى تلقى صاحبك فتسال عنه قلت لا بد ان نعمل باحدهما قال اعمل بما فيه خلاف العامة وفي ذيل المقبولة عند تعادل الخبرين اذا كان ذلك فارجه حتى تلقى امامك فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات وروى الصدوق في العيون عن احمد بن الحسن الميثمي انه سال الرضا ع يوما وقد اجتمع عنده قوم من اصحابه وكانوا يتنازعون في الحديثين المختلفين عن رسول الله ص في الشيء الواحد فقال ع ما ورد عليكم من حديثين مختلفين فاعرضوهما على كتاب الله فما كان في كتاب الله موجودا حلالا او حراما فاتبعوا ما وافق الكتاب وما لم يكن في الكتاب فاعرضوه على سنن رسول الله ص فما كان في السنة موجودا منهيا عنه نهي حرام او مامورا به عن رسول الله ص امر الزام فاتبعوا ما وافق نهي النبي وامره وما كان في السنة نهي اعافة او كراهة ثم كان الخبر الاخر خلافه فذلك رخصة فيما عافه رسول الله ص وكرهه ولم يحرمه فذلك الذي يسع الاخذ بهما جميعا او بايهما شئت وسعك الاختيار من باب التسليم والاتباع والرد الى رسول الله ص وما لم تجدوه في شيء من هذه الوجوه فردوا الينا علمه فنحن اولى بذلك ولا تقولوا فيه بارائكم وعليكم بالكف والتثبت والوقوف وانتم طالبون باحثون حتى ياتيكم البيان من عندنا فوفق هذا الخبر بين معول احاديث التخيير ومرجحا للمنصوص الحكم فيه من الخارج يجب التوقف بدونه وروى في الكافي عن ابن ابي يعفور قال سالت ابا عبد الله عليه السلام

استظهاره

عن اختلاف الحديث يرويه من يوثق به ومنهم من لا يوثق به قال اذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهدا من كتاب الله او من قول رسول الله صلى
والا فالذي جائكم اولى به وفيه دلالة على طرح المختلفين وان اختلفا في الوثوق وعدمه بل على طرح مطلق الخبر الذي لا شاهد له واذا اختلفت الاخبار
المذكورة فكيف يمكن التمسك بها في علاج الاخبار المتعارضة مع مشاركتها لها في العلة قلت اولا ان غاية ما في الباب عدم التمسك بها عند فقد
المتعارضين ووقوع مثله في ادلة الاحكام نادر فلا مانع من الرجوع الى الاحتياط في مثله كما هو مفاد الروايات الاخيرة لانه طريق اليقين ومع حصول
المرجح باحد الوجوه السابقة فلا مانع من العمل عليه اذ لا يعارضه الا اطلاق بعض الاخبار المذكورة كالمقبولة الاخبار التي لم يرد فيها جملة من المرجحات ومن
المعلوم ان المطلق لا يعارض بل يصلح لمعارضة المقيد والعام لا يعارض الخاص بل يتعين العمل بالخاص كما يأتي انشاء الله واما الخبر الاخير فمطروح او مأول لما عرفت
من حجية خبر من يوثق به وعدم اعتبار غيره فلا يصلح لمعارضته ثم المرجحات السابقة وغيرها من المرجحات المستنبطة من فحواها وعللها اما ان يتحقق احدها وينتفي
الباقي فيعمل بمقتضاه او تتحقق او يتعدد منها مع توافقها فيعمل بمقتضاها بطريق اولى او يختلف مقتضاها مع تعادلها فيرجع فيه الى حكم التعادل وهو نادر ايضا
فان ترجح بعضها على بعض لزم الاخذ بالاقوى لما مر وقد عرفت عدم اعتبار الترتيب بين المرجحات وان ورد الترتيب المذكور في عدة من الاخبار لعدم
دلالته على الترتيب في الرتبة كما يرشد اليه اختلافها في الترتيب ويظهر ذلك من التعليلات الواردة فيها الدالة على اناطة الحكم بالرجحان والاوثقية في نظر
الفقيه بعد بذل وسعه في ذلك الا ترى انه عليه السلام علل ترجيح المشهور بانه لا ريب فيه مع ذكره في المرتبة الثانية في المقبولة وظهور ارجحيته من الاعدلية
والافقهية وثانيها ان رواية سماعة انما تدل على التوقف عند دوران الامر بين الوجوب والتحريم ومن المعلوم ان التوقف في مثله انما يتصور في مقام الاجتهاد
واما في مقام العمل فلا محيص عن اختيار احد الامرين من الفعل والترك فيرجع الى التخيير في ذلك وحيث ان المفروض فيها امكان الرجوع الى الامام عليه السلام
لوقوع المخاطبة فيها مع من يتمكن من ذلك ودلالته على الامر بانتظاره عليه السلام وسؤاله عنه فلا يدل على حال امثالنا ممن يتعذر عليه ذلك لذا اجاب عليه السلام
بعد السؤال عن تعين العمل بالرجوع الى بعض المرجحات وسكت عن الباقي وعن حكم التعادل فالمقصود وجوب الفحص اولا والترجيح مع تعين العمل ثانيا وكذا
الحال في الخبرين الاخيرين فان التوقف لما مر فيهما مع امكان الفحص بالرجوع اليهم عليهم السلام كما هو المفروض فيهما خارج عما نحن فيه فان قلت ان اخبار التخيير
ايضا انما جاءت في تلك الحال فكيف التوفيق قلت ان التوقف في مقام الاجتهاد عند التحير مما لا محيص عنه واما في مقام العمل فلا بد من البناء على وجه معين
فغاية الامر عدم دلالة الاخبار الاخيرة على طريق ذلك فيرجع في ذلك الى الاصول العملية المقررة في مواردها سواء وافقها احد الخبرين كما مر او خالفهما جميعا
ويختلف الحال فيها باختلاف المقامات فان كان الاختلاف في التكليف وعدمه ففي الجمع بين ادلة اصل البراءة ورجحان الاحتياط كفاية في اثبات التخيير
العملي وان كان الاختلاف في تعيين المكلف به بعد العلم بالتكليف فان تعذر الاحتياط بالجمع بينهما في العمل تعين التخيير ايضا والا ففي العمل باخبار التخيير و
اوامر الاحتياط كلام معروف ومن المتاخرين من قطع ببطلان التخيير مع التمكن من الرجوع الى الامام ع وهو مناف لاطلاق اخبار التخيير لورودها في زمان الحضور
ولا اقل من اطلاقها ولا قاطع على تخصيصها فتأمل وثالثها ان اخبار التخيير مع تعادل الدليلين كما قيدناها به اقوى فهو بالتقديم احق واحرى لاشتهارها
بين الاصحاب حتى قال في المعالم لا نعرف في ذلك مخالفا من اصحابنا وبذلك يجبر قصور اسانيدها وقد ثبت ترجيح الخبر المشهور على غيره فيجري ذلك في
المقام ايضا وقد اختلف القوم في طريق الجمع بين الخبرين المذكورين فمنهم من حمل حديث التوقف والارجاء على التوقف في الحكم الواقعي وخبر التخيير على بيان
الحكم الظاهري ومنهم من نزل الاول على مقام الافتاء والثاني على مقام العمل وكانه راجع الى الاول لوضوح ان طريق العمل به مما يتعلق به الفتوى
الا انه حكم ظاهري لا يثبت به الواقع ومنهم من خص الاول بصورة التمكن من الرجوع الى الامام ع لدلالته على الانتهاء اليه والسؤال عنه ولوجوب الفحص عن
الحكم الشرعي في مقام التحير مع الامكان وتحريم القول والعمل بغير العلم والثاني بصورة التعذر فقيد له بالاول اذ لا محيص عن العمل ومنهم من حمل
الاول على المنع من القول والعمل بمجرد الرأي والهوى والثاني على الاخذ باحدهما من باب التسليم والرد الى ائمة الهدى ع فلا يحصل بهذا الفرق الا
باختلاف النية والقصد ومنهم من حمل الاول على صورة التمكن من الاحتياط فيتعين ذلك لرجوعه الى اليقين والثاني على ما يتعذر فيه ذلك فلا يمكن التوقف
فيه فيقيد الاول بما يقيد به جميع اوامر التوقف والثاني بالاول ومنهم من حمل الاول على الاستحباب والثاني على الجواز بناء على ان ذلك طريق الجمع بين نظائر
المقام ومنهم من حمل الاول على الاخبار المتعلقة بحقوق الناس كالزكوة والنكاح والدين والميراث نظرا الى اختصاص مورد المقبولة بها فقال يجب التوقف
فيها عن الافتاء لوجوبه المبنية على احد الطرفين والثاني على الاخبار الواردة في العبادات المحضة كالصوم والصلوة لاختصاص بعض اخباره بما يتعلق بذلك
والاولى تقييد الاول بصورة دوران الامر بين المحذورين سواء كان من حقوق الله تعالى او من حقوق الناس والا كان الفرق تحكما محضا ومنهم من
خص الاول بما لو يضطر الى العمل باحدهما والثاني بصورة الاضطرار اقتصارا فيه على موضع اليقين اما الاول فجار على الاصل ومنهم من نزل الاول
على غير الخبرين المتناقضين والثاني على المتناقضين ولعله يرجع الى سابقه لحصول الاضطرار في الثاني دون الاول وقد يوجه بتنزيل الاول على صورة
تعذر الجمع والثاني على امكانه والتحقيق في المقام ان التخيير المذكور يتصور على وجهين احدهما التخيير في المسألة بما شاء من الخبرين المفروضين في الفتوى
بمقتضاه على نحو تخيير المقلد في الرجوع الى المجتهدين المختلفين مع احتمال احدهما افضل يتعين البقاء عليه فلا يجوز له العدول عنه الى الاخر وجهان
على ثبوته في الابتداء او على الاستدامة كما ذكروا مثل ذلك في الرجوع الى المجتهد وح فمتى اختار احدهما كان مقتضاه حكما ظاهريا في حقه وحق مقلده
ويأثم بمخالفته حال اختياره وان وافق الاخر فان دل احدهما على الوجوب والاخر على التحريم فان اختار الاول لزمه الافتاء بالوجوب والتدين به على وجه الوجوب
فلا يجوز له تركه وان اختار الثاني انعكس الامر ويلحق كلا منهما حال اختياره جميع لوازمه واحكامه من التكليفية والوضعية والثاني التخيير في مقام العمل فله ان
يعمل بما شاء من الخبرين ويأخذ بمضمونه فلا يجوز له الافتاء بتعين احدهما ولو بعد اختياره انما يفتي باثبات التوسعة في العمل اما الوجه الاول فالظاهر
فساده لالتزام به لوجوه منها انا نقطع ببطلان احد الخبرين المختلفين في محل الاختلاف ومخالفته لما انزل الله سبحانه على رسوله وحكم به على خلقه فالحكم به في

حقوق الناس جورا وعدوانا وفي حقوق الله سبحانه تحليل الحرام وتحريم الحلال فاذا دار الامر فيه بين الامرين امتنع تجويز الفتوى بكل منهما بل وجب التحرّز والاجتناب عنهما من باب المقدمة كالمشتبه بالمحصور ولذا قال عليه السلام لا تعمل بواحد منهما وامر بالتوقف والارجاء ومنها ان الحكم بتعيين مدلول احد الخبرين بمجرد اختياره والالزام بمقتضاه وترتيب آثاره ترجيح من غير مرجح والزام بغير ملزم وراجع الى تبعية حكم الشرع لاختيار المكلف وجميع ما جاء في النهي عن القول والعمل بغير العلم والمنع من متابعة الرأي والهوى في احكام الله تعالى يمنع عنه بل هو اشد من متابعة الرأي فان تابع الرأي لا يتبعه الا بعد دعواه في نظره وهذا يفتي ويحكم بمجرد الاقتراح ومنها ان القول بالتخيير المذكور وان اشتهر بين علماء الاصول الا انا لم نجد من فقهائنا من عمل به في الفروع فان من تتبع كلمات الاصحاب في جميع ابواب الفقه لا يكاد يقف على موضع يبتني حكمهم فيه على مجرد الاقتراح غاية ما يوجد في كلمات البعض هو التخيير في العمل والفتوى على حسبه فيه اقوى شهادة على انهم لا يريدون من القول بالتخيير في المقام المعنى الاول ونحوه ما ذكروه في الادلة العقلية من اصل التخيير عند دوران الامر فيما لا نص فيه بين احتمالي الوجوب والتحريم فانه عندهم من جملة الاصول العقلية مع انه لا سبيل للعقل الى ادراك التخيير بالمعنى الاول وما قد يوجّه به ذلك من تقديم الامتثال الاحتمالي على الاعراض عن التكاليف المعلوم وتوقفه على الاختيار ظاهر الفساد اذ الامتثال لا يصدق بمجرد الاحتمال والموافقة الاحتمالية يتحقق بالتخيير على الوجه الثاني وبالجملة فلم يعهد من فقهائنا في ابواب الفقه اسناد الفتوى الى مجرد الميل والاختيار لا في الابتداء ولا على الاستمرار اما اثبات التوسعة في العمل نظرا الى العجز عن تعيين احدهما فهو مما لا محيص عنه ولذا قال عليه السلام بعد الامر بالارجاء وهو في سعة حتى يلقاه وقد تكرر في كلامهم اثبات التخيير العملي بين الحديثين المختلفين فما دل على التوقف والارجاء ان كان في مقام الحكم بالواقع والكشف عنه فذلك مما لا شبهة فيه وان كان في مقام العمل فلا شك ان ذلك انما يتم حيث يمكن تأخير العمل وهو انما يكون حيث يمكن الفحص والظاهر ان القائلين بالتخيير لا ينكرون وجوب الفحص على المجتهد في تحقيق الحق فيهما على حسب سعة طاقته اذ الاجتهاد عندهم استفراغ الوسع بقدر الطاقة اما بعد العجز عن الفحص فلا يعقل تأخير العمل اذ لا بد من بنائه على وجه معين فغايته الامر عدم دلالة الاخبار الارجائية على طريق عمل المكلف في ذلك فيبقى ما دل على التخيير سالما عن المعارض لكن مورده ظاهر في بقاء الوثوق بصدور الخبرين معا والجهل بوجهه وعلته وورود الروايتين في اخبار الثقات والاخذ بما شاء منهما من باب التسليم والانقياد والرد الى ائمة الهدى عليهم السلام وهو انما يتم في الصورة المذكورة اما مع القطع بكذب بعضها او الظن به فلا معنى للتسليم والانقياد في مثله انما يتحقق ذلك فيما اذا ثبت وروده عنهم عليهم السلام ولم يعلم الوجه فيه من تعيّنه وعدمها لكنه يرتفع الوثوق بصدورهما او بصدور واحد منهما لا بد من الحكم بتساقطهما وخروجهما عن الاعتبار من جهة انتفاء شرط الحجية فيهما والرجوع الى الاصل المقرر في موردهما من برائة او اشتغال واستصحاب او غيرها سواء وافق احدهما او خالفه كل منهما اما مع بقاء الوثوق بهما على وجه واحد وتعادلهما من حيث الدلالة وسائر المرجحات فالعمل باخبار التخيير المعتضدة بعمل القوم مقدم على العمل بالاصل المقرر في موردهما لورودها عليه نعم لو وافق احدهما الاصل وخالفه الآخر ففيه الخلاف في تقديم الناقل والمقرر والحكم بالتساقط الموجب للرجوع الى الاصل المقرر في ذلك المورد وحيث ان اخبار التخيير مطلقة لم يفصل فيها بين الناقل والمقرر فالمتجه على ما ذكر الحكم بالتخيير بينهما على ما هو الحال في الناقلين لما عرفت من ان موافقة الاصل المقرر في موردهما لا يوجب رجحان المقرر على الناقل اذ الاصل العملي لا نظر له الى الواقع اصلا وحينئذ فكيف يفرق بين المقامين مع اشتراكهما في تعادل المتعارضين والاندراج تحت دليل التخيير فما ذكره الشيخ في التهذيب وجماعة من ان احد المتعارضين لو كان موافقا للاصل لا بد من ترجيح المخالف خروج عن ظواهر ادلة التخيير نعم قد يقال ان القول بتساقطهما والرجوع الى الاصل مطلقا اقرب الى طريقة الاصحاب في الفروع اذ العدول عن مقتضى الاصل الى الدليل المعارض بمثله غير معهود من اكثرهم لاقتصارهم في العدول على موضع الدليل السالم عن المعارض ومع ضعف معارضه عن المقاومة نظرا الى عدم جواز العدول عن الاصل الا في محل اليقين ولا يقين مع التعادل سواء كان مقتضى الاصل في ذلك الحكم بالبرائة او الاشتغال او الاحتياط او الاستصحاب او العدم على حسب اختلاف المقامات انما يتم التخيير مع العلم بلزوم البناء على احد المتعارضين وانتفاء المرجح في البين وهو محل منع الآن بل ان ما دل على وجوب الرجوع الى الروايات والعمل باخبار الثقات على سبيل ما دل على رجوع العوام الى الفقهاء الكرام فكان الثابت بدل على التخيير عند الاختلاف من غير فرق بين الناقل والمقرر كذا الاول ويبقى ما دل على التخيير شاهدا على ذلك ومؤيدا لمقتضاه وقد حكى شيخنا الطبرسي في الاحتجاج الاجماع عليه في حال غيبة الامام عليه السلام اذا لم يكن هناك ترجيح بالعدد على الآخر بالكثرة والعدالة فافادان الاصحاب كلهم مجمعون حينئذ على ان الحكم بهما من باب التخيير واستدل عليه بعدة من الاخبار السابقة ومر كلام ثقة الاسلام لكن لا يخفى ان الحكم بالتخيير في المقام ليس على عمومه لان اكثر المقامات على خلاف الطريقة المعهودة فيختص ببعضها وحينئذ فلا مانع من القول بالعمل بمقتضى الاصل السابق دون الالزام بالمختار منهما بمجرد الاختيار الا مع دوران الامر بين المحذورين ولعل ما ذكرناه هو الوجه في عدم شيوع العمل بالتخيير المحكي بين الفقهاء الا في نادر موارده بين المسائل بخلاف التخيير العملي لشيوعه في تضاعيف ابواب الفقه فانه راجع الى الجمع بين الدليلين حيث لا محذور في البين فتلخص مما فصلناه ان ما تقدم من الادلة الدالة على لزوم العمل بالاخبار الموثوق بها يعم المتعارضين لا انه لما تعذر العمل بهما معا بقي العمل باحدهما على الوجوب التخييري ان تساويا من جميع الجهات فتخيّر المكلف في العمل بهما على الوجه المتقدم لامتناع الترجيح من غير مرجح ما لم يمنع عنه مانع وان ترجح احدهما على الآخر بملاحظة جميع الخصوصيات المنضمة اليهما داخلية كانت او خارجية تعيّن العمل بالراجح تحرزا عن ترجيح المرجوح الموهوم عليه عملا بالاحتياط اللازم عند دوران الامر بين التعيين والتخيير بعد المعهود منه القول باعتبار المرجح من باب التعبد ولا بملاحظة الاخبار في المسألة الغير المنقول المرجوح بعد سقوط الالزام به مع التساوي فهنا اولى تمسكا بالتعليلات الواردة في المرجحات السابقة من ان الرشد والحق في مخالفة العامة وان الصواب في موافقة السنة والكتاب وان المشهور لا ريب فيه الى غير ذلك مضافا الى الاجماعات المنقولة في الباب المعتضدة بالمعهود من اتفاق الاصحاب عليه في الاصول واستمرار السيرة عليه في الفروع وان كان القدر المتيقن منها هو المرجحات الداخلية دون الخارجية الا اذا كشفت عن مزية داخلية ففرق بين كون احد الدليلين اقوى في كونه مضمونه بالاتباع احرى ومورد الاتفاق هو الاول الآن في كلماتهم والاخبار شواهد كثيرة على ان المناط للترجيح بالثاني وان الاول انما يطلب لاجل الثاني ولذا استظهر بعض المحققين الاتفاق عليه بما ذكرنا لظهور ضعف القطع

على النحو

على المنصوص عليها في الاخبار كفتنا البناء على اعتبارها من باب التعبد كما زعمه طائفة من الاخباريين حتى طعنوا على العلامة وغيره بمتابعتهم في التعميم و استنباط العلة للطريقة العامة وهو من بعض الظن الذي يجب الاحتراز عنه بالنسبة الى ادنى المسلمين فكيف باساطين المجتهدين وليس ذلك الا من جهة الجمود على ما يتراءى بادي الرأي من ظواهر الاخبار بل استعمال النظر الصحيح فيها والاعتبار وعدم اعطاء التامل حقه في كلمات علمائنا الابرار وقد كشف الامام ع عن حقيقة ما هو المقصود في المقام بقوله ان لكل حق حقيقة وعلى كل صواب نورا فما وافق كتاب الله فخذوه وهذا كله في الظنيين من حيث السند المتساويين من حيث الدلالة قطعية كانت او ظنية الوجه الثاني تعارض القطعيين من حيث السند كتعارض الايتين والخبرين المتواترين او المحفوفين بقرائن اليقين والاجماع والرواية القطعية والحكم فيه انه ان اختلف الحال فيهما بحسب الدلالة بان يكون احدهما نصا والاخر ظاهرا او كانت الدلالة في احدهما اظهر من الاخر تعين العمل بالاظهر فيحمل عليه الاخر كالعام والخاص والمطلق والمقيد المعتبرين بلحاظ الظهور في ذلك بحسب مجموع القرائن الداخلة والخارجية فلو تايد العام بالشهرة او اعتضد المطلق بالعمل فقد يترجح بذلك على الخاص والمقيد فيعمل عليه لذا تكثر في كلمات الاصحاب طرح النص بمخالفته للقاعدة وقد يتكافئان في الظهور فيلزم التوقف في الحكم فان العمل بالخاص والمقيد لم يرد في الشرع من باب التعبد المحض بل لقوة دلالتهما وحكم العرف وقضاء العادة وجريان طريقة كافة العقلاء واهل اللسان وخصوص الفقهاء على تقييد العام والمطلق بهما ولا يتم ذلك الا مع بقاء الرجحان الحاصل لهما وظاهر ان المراد بالخاص والمقيد ما كان منهما منافيا للعموم والاطلاق مضادا لهما لا مجرد اثبات الحكم فيهما لوضوح ان اثبات الشيء لا ينفي ما عداه وان تساويا في الدلالة لزم التوقف في مقام الاجتهاد والرجوع الى الاصول العملية في مقام العمل لان الاصل في هذا الباب نظرا الى اختصاص اخبار التخيير بالقسم الاول ويمكن ان يؤخذ بوجوب العمل بالمتعارضين مع الظن بصدورهما من باب التخيير نظرا الى ما دل على وجوب العمل بالاخبار المعتبرة فوجوبه حال القطع بصدورهما به اولى وما دل على التوسعة في العمل بهما شاء ومنهما على وجه التسليم شامل للخبرين القطعيين ايضا بل الحكم به فيهما اتم واقوى ويشكل بان العمل بالكتاب والسنة متفرع على فهم مدلولهما واقل مراتبه الظن به ومع التعارض والتعادل لا يبقى الا مجرد الشك والاحتمال فيرجع كل منهما الى الاجمال المانع من الاستدلال بخلاف الظنيين لامكان حملهما معا على ظاهرهما فالفارق امكان بقاء التنافي فيهما وامتناعه في القطعيين وفيه نظر لاشتراطهما بالوثوق بالسند و الدلالة معا فاذا كان التعارض مما يجري في المقامين والذي يقتضيه التحقيق في المقام وما اشبهه ان يقال ان مورد التعارض اما ان يكون في الاحكام التكليفية او الوضعية وعلى الاول فاما ان يقع التعارض بين اثبات التكليف ونفيه او في تعيين المكلف به ففي الاول يتجه الحكم بالبراءة وجواز العمل من باب الاحتياط لما عرفت من منع الحكم بالتخيير فيه الى ذلك لا جواز الحكم بالوجوب او التحريم وترتيب الاثار عليهما بمجرد الاحتمال والاحتياط وفي الثاني يتجه الاكتفاء بالاقل في المتداخلين مع تجويز الاكثر فيرجع الى التخيير المذكور والجمع بينهما في المتباينين تحصيلا للعلم بالبراءة بعد القطع بالاشتغال ما لم يمنع عنه مانع شرعي وعادي والا فلا محيص عن التخيير العملي ايضا على الوجه السابق وعلى الثاني فالحكم بالشرطية والجزئية والمانعية في ماهيات العبادات عند دوران الامر بين اثباتها ونفيها يتفرع على ارجاعها الى الاول والثاني وعند دوران متعلقها بين امرين او امور يرجع الى الثاني وفي المعاملات يرجع الى الشك في السببية وفي الاسباب الشرعية عند دوران الامر بين اثباتها ونفيها يرجع الى الحالة السابقة وفي تعيينها يقتصر على موضع اليقين وكذا في مقام التصرف في الدماء والاموال والفروج للقطع بمنع الشارع عن التهجم عليها بمجرد الاحتمال وليت شعري كيف يعمل القائل بالتخيير المطلق لو دل احدهما على وجوب قتل شخص بعينه والاخر على احترامه عند دوران الامر بينهما او دل على ان المال او الزوجة لزيد والاخر على انه لعمرو فهل يتخير المكلف في قتل من شاء من الرجلين ودفع المال او الزوجة الى من شاء من الشخصين من دون قيام مرجح في البين وقس على ذلك سائر المقامات فالظن ان القائل بالتخيير لا يقول به في امثال ذلك ايضا ولذا لم يعمل عليه الاصحاب في الفروع وانما ياخذون بذلك فيما لا يترتب عليه محذور كما في التكاليف الابتدائية الوجوبية او التحريمية عند التردد بين اثباتها ونفيها او الاحكام المتعلقة بالسنن والاداب وحيث لا محيص عن اختيار احد الوجهين كما ذكروه ايضا في دوران الامر بين القولين والاحتمالين المجردين عن الدليل ومحصل ما ذكر هو العمل بما يقتضيه القاعدة الشرعية في مورد التعارض والقول بالتخيير العملي فيما كان اليه سبيل سواء وقعت المعارضة بين الظنيين او القطعيين من حيث السند وهو الذي يستفاد من خبر الميثمي وغيره وعليه جرت طريقة الاصحاب في ابواب الفقه وبه يجمع بين الاخبار السابقة هذا كله اذا لم يقم هناك احتمال النسخ كما في الاخبار المأثورة عن اهل البيت عليهم السلام ومع قيامه كما في ادلة الكتاب والسنة النبوية فقد مر الترجيح بالاحدث مع دوران الامر بين النسخ والتخصيص والمجاز وغيرها فيتعين الرجوع الى ما قرر في تعارض الاحوال والله سبحانه هو العالم بحقيقة الحال الوجه الثالث تعارض الظنيين المتساويين من حيث السند المختلفين في ظهور الدلالة فمتى استجمع كل منهما الشرائط المجوزة تعين العمل بالاظهر عند معارضته للظاهر فضلا عن النص الوارد في مقابل الظاهر بعد ملاحظة المرجحات الخارجية ايضا اذ يكون الاخر موهوما بالرجوع الى الاول وما اشتهر بينهم من ان الجمع مهما امكن اولى من الطرح محمول على ذلك اذ مع تساويهما في الدلالة يتساوى الاحتمالان والاحتمالات فلا معنى لترجيح بعضها من غير مرجح اللهم الا ان يراد بذلك مجرد دفع التنافي بين الاخبار كما صنعه الشيخ ره في كتابي الحديث لعدم اعتداده في اول التهذيب بالتاسيس للحكم عليه والا فهو من باب التاويل ليس جمعا بين الادلة بل هو في الحقيقة طرح للدليل الحجة وعمل بالخرص والتخمين وتقول على الله عز وجل بما لا يعلم وخروج عن القاعدة المقررة في مورده ومخالفة للاخبار العلاجية والطريقة الجارية بين علماء الفرقة الناجية الا ان يكون هناك شاهد من نفس الدليلين بان يكون ذلك هو المفهوم من المجموع او من قرينة متصلة او منفصلة او من شاهد خارجي علمي او ظني وارد في مقام الجمع بينهما او في بيان الحكم على وجه يكون دلالته اظهر واقوى منهما فما اشتهر في الشرع من المتاخرين من حمل الامر في مقام الجمع على الاستحباب والنهي على الكراهة تصرف في كلام الشارع من غير دليل بل تحريف وتبديل وانما المتبع هو الترجيح نعم ما دل على نفي الوجوب او التحريم من حيث هو اقوى واصرح من الامر والنهي الظاهرين فيهما فان اراد القائل به هذا المعنى فلا باس به لانه بين الادلة المتعارضة كما يعتبر من حيث الدلالة كغيرها من المرجحات الخارجية فيلزم النظر في جميع المرجحات

الترجيح

والخصوصيات المنضمة الى كل واحد منها من مجموعها هو الحجة وحمل الظاهر على النص انما هو مع اعتضاد الظاهر بما يقتضي رجحانه على النص كما عرفت ولو فرض ترجيح
معارضة القطعي من حيث السند للظني فان تساويا في الدلالة قدم الاول لا لان تقديم الارجح من الظنيين يستلزم ذلك بالاولوية القطعية واولى
من ذلك لو كانت دلالة اولهما اقوى مما لو كان الظني بحسب الدلالة اقوى فان كانت الدلالة فيه قطعية فقد يقع بتكافؤ القطعيين فيرجع الى
اقوى الظنيين بخلاف ما لو كانت ظنية لقوة القطعي عليه وهذا ان الظني سندا بعد استجماعه لشرائط الحجية كالقطعي اذا اجتمعا كانت العبرة بما يستفاد
من مجموعهما من حمل الظاهر على النص عملا بهما معا حيث لا يكون هناك مرجح خارجي فان تساويا في الدلالة قدم القطعي سندا الا مع تأيد الظني بما يرجحه
عليه فيقدم او تساويا معا في القوة فيرجع الى ما مر وقد اختلف الاصوليون في تخصيص الكتاب بخبر الواحد على اقوال ثالثها ورابعها التفصيل بين المخصص
بدليل قطعي متصل او منفصل وغيره او بين المخصص بدليل منفصل قطعي او ظني وغيره والاكثر على جوازه مطلقا لان المخصص بعد استجماعه لشرائط الحجية
يعود قطعيا فيؤثر اثره فان لم يمكن الجمع بغير التخصيص تعين والا فالتخصيص اقرب من غيره لغلبته وشيوعه ما لم يعتضد غيره بقرينة اخرى داخلية او خارجية
ومن تتبع كتب الفقه وتعرف طريقة الاصحاب في ذلك يجد ذلك سيرة مستمرة منهم على قديم الدهر الى يومنا هذا كالحكم بحرمة كثير من المطاعم والمشارب
مع دلالة قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الآية على اباحتها وكذا الحكم بحرمة كثير من وجوه الانتفاع مع قوله سبحانه خلق لكم ما في الارض
جميعا والحكم ببطلان كثير من العقود وعدم لزومها لاختلال بعض الشرائط الثابتة بأخبار الآحاد مع عموم قوله تعالى اوفوا بالعقود ونحو ذلك والحكم
بحرمة عدة من المحرمات مع قوله سبحانه واحل لكم ما وراء ذلكم الى غير ذلك ومقتضى كلام المانع المنع من الخروج عن ظاهر الكتاب بخبر الواحد مطلقا واستمرار
الطريقة على خلافه ظاهر وعمدة ما استند اليه في ذلك ان الظني لا يعارض القطعي ومقتضاه تعميم الحكم لكل مقطوع الصدور لكنه منع ان ظاهر الكتاب
بمجرد صدوره لا يتم دليلا بل دلالته قطعية موقوفة على القطع بهما معا فاذا كان احدهما ظنيا كان الدليل ظنيا فيكون المعارضة بين الظنيين
والجمع بينهما بالتخصيص اولى من طرح الخاص ولا مناقشة في حجية خبر الواحد حال المعارضة المذكورة نظرا الى الخلاف المذكور ومعارضة المنع من حجية عموم
الكتاب حال وجود المعارض المذكور لذلك بعينه وكان الاولى استنادهم في ذلك الى عموم ما دل من الاخبار الكثيرة على طرح الاخبار المخالفة للكتاب
وهي معارضة بعموم ما دل على حجية اخبار الآحاد وان كان اكثرها واردة عليها مخصصة لها الا ان الثاني لاعتضاده باستمرار السيرة واستقامة الطريقة
على التمسك بها في مقابل عمومات الكتاب ومطلقاته وظواهره اقوى وبالترجيح احرى كيف وهو ايضا موافق لما دل من الكتاب على حجية اخبار الثقات
بالاخبار المذكورة التي هي من الآحاد يستلزم عدم شموله لها مع انه ينقض عرض المخالف فيحمل الاول على المخالفة التامة التي لا يتيسر معها الجمع لا
بمجرد العموم والخصوص والاطلاق والتقييد اذ التخصيص والتقييد لا يعدان في العرف مخالفة ويرشد الى ذلك قولهم عليهم السلام ان ما خالف الكتاب
باطل او زخرف او يضرب به عرض الجدار ونحو ذلك مع ان في عدة منها طرح ما لا يوافق الكتاب مع ان معظم الاحكام انما يستفاد من الاخبار وقد قال الله
سبحانه ما آتاكم الرسول فخذوه ومفاده مستفاد من آيات كثيرة فاذا ثبت بنقل الآحاد قول الرسول ص وجب اتباعه واما قياس التخصيص على النسخ
فعلى تقدير تسليم المنع في النسخ قياس مع الفارق جلي وفي قوله تعالى الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه دلالة على تقديم ظاهر الكتاب بمجرد كونه
احسن من الخبر لعدم وروده في المقام بقرينة السياق والا لمنع من تخصيصه بالمتواتر ايضا كيف والخاص لقوة دلالته احسن من العام من حيث المعنى والمفاد
هذا ملخص الكلام في بيان ادلة الاحكام وتفصيل الكلام فيها موكول الى مظانها وانما المقصود في المقام الاشارة الاجمالية الى ادلة الظنون المخصوصة لبيان
ما قصده المحقق المصنف طاب ثراه في الدليل الثامن من جواز الاكتفاء بها في امتثال التعبد اللازم من الاحكام وهناك قواعد كلية اصولية وفقهية مستفادة
من الادلة المذكورة وغيرها يتفرع عليها ما لا يحصى من الاحكام كحجية خبر العدل الشامل لنقل الاجماع وسائر الادلة وشهادة العدلين وغير ذلك ومن
جملتها الاصول العملية التي لا يخلو منها مسألة من المسائل الفرعية كاصل البراءة والاباحة والعدم والصحة والاحتياط والاشتغال والتخيير والاستصحاب
ونحوها فانها مستفادة من الكتاب والسنة والاجماع والعقل فنقول اللازم على المجتهد في كل مسألة فرعية اولا هو الفحص عن الادلة الاجتهادية الدالة
على الحكم الثابت لها في نفسها مع قطع النظر عن علم المكلف وجهله به سواء افادت العلم به او الظن ولو لم يجد شيئا منها على ما تقدم في اوائل الرسالة
منها القواعد الكلية المستفادة منها فيستنبط احكام الفروع الجزئية منها كما هو دأب الامر في الاخبار فان لم يقف في ذلك بعد الفحص على دليل مقطوع الاعتبار
لزمه الرجوع الى الاصل المقرر في مقام العمل ففي مقام الشك في التكليف بعد العلم بالبراءة الاصلية لدلالة العقل والنقل والاجماع ممن يعتبر قوله او
يعتد بوفاقه وخلافه عليها وتظافر الآيات وتواتر الروايات بالدلالة عليها واستمرار سيرة المسلمين من لدن زمان النبي ص الى زماننا هذا على الاخذ
بها حتى يثبت التكليف من غير فرق في ذلك بين الشبهة الوجوبية والتحريمية الموضوعية والحكمية على ما تقرر في محله فلا يعبأ بخلاف الاخباريين
في الثاني وندرة منهم في الاول بعد قيام الادلة الاربعة عليها بل لا يعتد بقول من زعم ان الامة الامر في ذلك بحصول الظن كيف والادلة المذكورة
ناطقة بلزوم البناء عليها حتى يحصل القطع بالتكليف وفي مقام الشك في البراءة بعد القطع بالاشتغال والتصرف في النفوس والفروج والاموال
يرجع الى اصل الاحتياط والاشتغال لحكم العقل به ودلالة اوامر الاحتياط عليه وكذا في مقام الشك في المكلف به مع دوران الامر بين المتباينين وفي جميع
الامر في المتداخلين بالنسبة الى الزائد الى الاول وفي الشكوك المتعلقة بمهيات العبادات يبنى الامر على ما ذكر من دوران الشك بين المتباينين و
المتداخلين وفي مقام دوران الامر بين المحذورين يرجع الى اصل التخيير وفي موارد الاستصحاب يحكم بمقتضاه لدلالة النص والاجماع واستمرار طريقة
العقلاء عليه الى غير ذلك من الاصول والقواعد المقررة في مواردها وعلى ما ذكرنا جرت طريقة كافة الاصحاب من لدن اعصار الائمة عليهم السلام الى هذا
العصر من غير حاجة الضرورة والحاجة الى التعدي عن الادلة المعتبرة والعمل بالامارات الظنية التي استقامت طريقة الطائفة على الاعراض عنها والامتناع
من الرجوع اليها والتعويل عليها وهل فيما ذكرنا خروج عن هذا الدين الى دين آخر كلا بل هو الدين ولئن اتفق لنا في نادر من المسائل او بعض الكيفية

ودعوى

او في بعض الازمنة انسدّ باب العلم بطريق الفتوى او العمل فيها وامتنع التوقف فيها تعيّن الرجوع الى الظن بما هو الطريق في ذلك على ما فصّله وحققه
المصنف طاب ثراه واين ذلك مما نحن فيه القائل بالظن المطلق فالقول به عدول عن الصواب وخروج عن طريقة الاصحاب والله سبحانه هو الهادي في كل باب
قال طاب ثراه حجة القائلين بحجية مطلق الظن وجوه الاول وهو اقواها واظهرها ما اشار اليه جماعة منهم وقرّبه على ما ذكره بعض المحققين منهم ان
باب العلم بالاحكام الشرعية منسد في امثال زماننا الا في نادر من الاحكام مما قضت به الضرورة او قام عليه اجماع الامة او العترة او ثبت بالتواتر
المعنوي عن النبي او الائمة عليهم السلام ولا يوجد ذلك الا في قليل من الاحكام ومع ذلك فلا يثبت بها في الغالب الا الامور الاجمالية ولا يتضح منه
التفصيل من الرجوع الى ساير الادلة وشيء منها لا يفيد العلم غالبا لعدم خلوها عن الظن من جهة او جهات ح فيتعين العمل بالظن لقضاء الاجماع
بل الضرورة على مشاركتنا مع الحاضرين في التكاليف وكونه اقرب الى العلم قلت وتوضيح ذلك ان هناك مقدمات يتفرع عليها حجية مطلق الظن الاولى
ان التكاليف الشرعية ثابتة بالنسبة الينا ولم يسقط عنا العمل بالاحكام الشرعية عنا فنحن مكلفون بالاحكام مشاركون للموجودين في زمن النبي والائمة
عليهم السلام وهذه المقدمة قد قام عليها اجماع الامة بل قد قضت به الضرورة الدينية الثانية ان الطريق الى معرفة تلك الاحكام هو العلم مع امكان
تحصيله ولا يجوز الاخذ بمجرد الظن والتخمين وساير الوجوه ما عدا اليقين كما عرفت وكان ذلك من الامر مقتضى العقل والنقل الثالثة ان طريق العلم بالاحكام
الشرعية منسد في امثال هذه الازمنة الا في نادر منها لوضوح ان معظم ادلة الاحكام ظنية وما يفيد القطع منها انما يدل غالبا على امور اجمالية
يفتقر تفاصيلها الى اعمال الادلة الظنية وقد فرضنا اصل المسألة في هذه الصورة اذ لا ابعدية لا ترجيح عند العقل بين الظنون من حيث المدرك هو
المستند ولو بعد الرجوع الى الادلة الشرعية اذ لم يقم دليل قاطع على حجية شيء منها بالخصوص ولو سلم قيام الدليل القاطع على حجية البعض كنصوص الكتاب
وبعض اقسام اخبار الاحاد فليس ذلك مما يكتفى به في معرفة الاحكام بحيث لا يلزم مع الاقتصار عليه الخروج عن الدين فلابد من الرجوع الى غيرها
وليس هناك دليل قاطع على حجية البعض بالخصوص فيتساوى بقية الظنون في ذلك اذا تمهدت هذه المقدمات فنقول قضية المقدمة الاولى والثانية
انتقال التكليف الى العمل بغير العلم والا لزم التكليف بغير المقدور وقضية المقدمة الثالثة كون المرجح هو الظن اذ هو الاقرب الى العلم في تحصيل الواقع
بل نقول انه بمنزلة بعض مراتب الاعتقاد بحسب كمال الراجح الى ان ينتهي الى حد اليقين فاذا تعذر القدر الزائد وجب مراعاة اقوى الظنون فالاقوى من غير
فرق بين الظنون المخصوصة وغيرها اذ تخصيص البعض بالحجية دون الباقي ترجيح من غير مرجح فيتساوى الجميع الا ان يقوم دليل على المنع من العمل ببعضها فان
قلت قضية الدليل المذكور حجية اقوى الظنون مما امكن تحصيل اكثر الاحكام به بحيث لا يلزم من الاقتصار عليه الخروج عن الدين لكونه الاقرب الى العلم فلا
يثبت به حجية ما دونه من مراتب الظنون فان نسبتها الى ذلك الظن كنسبة الظن الى العلم فالقائم مقام العلم هو تلك المرتبة من الظن دون ما عداه
من المراتب وعدم حصول تلك المرتبة في خصوص بعض المسائل لا يقضي بحجية ما دونها اذ ليس في ترك العمل بها الخروج من الدين ايضا بعد بطلان
احتمال الترجيح بين الظنون نظرا الى انتفاء المرجح لا يتعين الاخذ بالجميع لاحتمال البناء على التخيير وايضا الاخذ بالجميع ايضا ترجيح لاحد المحتملات من غير مرجح
اذ كما يحتمل حجية البعض دون البعض كذا يحتمل حجية الجميع فكما انه لا مرجح لحجية الكل قلت اما الاول فمدفوع لوضوح بطلان الاحتمال المذكور لاطباق العلماء على
خلافه ولذا لم يؤخذ بطلانه في الاحتجاج لكونه معروفا عندهم في المقام ومع ملاحظة ذلك يتم ما ذكر من التقريب واما الثاني فبان احتمال التخيير بين الظنون مدفوع
باستحالته فان تعارض الظنين كتعارض العلمين غير ممكن اذ مع رجحان احد الجانبين يكون الاخر وهما وانما يعقل التعارض بين الظنيين في موضع غير محل الكلام ومع
الغض عن ذلك فالبناء على التخيير بين الظنون مما لم يقل به احد في المقام فهو مدفوع ايضا بالاجماع ولو اريد به التخيير في القول بحجية انواع الظنون المتعلقة
بالمسائل المختلفة بان يكتفى ببعضها مما يتم به نظام الاحكام بحيث لا يلزم معه الخروج عن الدين فيتخير في تعيين ذلك البعض وترك غيره فهو وان امكن تصويره في
الخارج الا انه بين الفساد ايضا بالاجماع بل بالضرورة واما الثالث فبان الثابت من الدليل المذكور مع قطع النظر عن المقدمة الاخيرة هو حجية الظن في الجملة
وحيث لا دليل على اعتبار خصوص بعض الظنون دون غيره وكانت الطرق الظنية متساوية في نظر العقل مع قيام الضرورة على الاخذ بالظن لزم مراعاة نفس المظنة
من غير اعتبار الخصوصية لما ذكر من عدم امكان اعتباره من جهة بطلان الترجيح من غير مرجح ولزوم اعتبار كل ظن حسبما اردناه وليس ذلك ترجيحا لحجية الجميع عنده وان الامر
بينها وبين حجية البعض من غير مرجح بل قول به من جهة قيام الدليل عليه كما عرفت اقول وبالله التوفيق ومنه الهداية الى سواء الطريق اما المقدمة الاولى فمحصلها
امتناع نفي التكاليف المجهولة باصل العدم والبراءة واهمال الوقايع المشتبهة بترك التعرض لامتثالها بالكلية اما بان يكون حال المكلفين بالنسبة اليها حال الاطفال
والمجانين او يكون حكمهم فيها البراءة والاباحة ويكفي في اثبات ذلك ان الشك في المسألة ان تعلق بالمهيات المجهولة او الاسباب الشرعية فالاصل عدم تحققها
وعدم ترتب الاثار عليها فلا يمكن الحكم بحصولها مع الشك فيها وان تعلق بالتكاليف الابتدائية فالعلم الاجمالي بثبوتها في الجملة يوجب لحاقها بالشبهة المحصورة
فان مواردها وان كانت غير محصورة الا ان القدر المعلوم على الاجمال منها ايضا امور كثيرة مشتبهة بينها فهو كما لو اشتبه الكثير بين الكثير وهو
من المحصور وقد تقرر في محله عدم جريان اصل البراءة في مثله لاختصاص ادلتها بغير هذه الصورة انما موردها الشك في اصل التكليف دون الشك
في تعيينه وما قيل من ان اعتبارها من باب الظن فينتفي مع وجود امارات الظن المطلق ليس بشيء بل هي مبنية على حكم العقل بقبح التكليف قبل البيان مضافا
الى الاجماع والاخبار الدالة عليه بهذا المعنى وكذا ما قيل من منع كونها امرا قطعيا ولو سلم فانما هو قبل ورود الشرع اما بعد العلم بان له احكاما على التعيين
فلا قطع بجواز العمل عليها ولو سلم ايضا فانما هو قبل ورود الخبر على خلافه فلا يخرج العمل عليها عن الظن المطلق وذلك لاتفاق العقلاء كافة والعلماء
منهم خاصة على الرجوع اليها مع ثبوت التكليف بالدليل العام او الخاص وقد دلت على ذلك الايات والروايات المتواترة من غير اختصاص لها بحال دون حال
وانما ذهب من ذهب الى الاحتياط بخبر ورود النص به فلا شبهة في العمل عليها مع عدمه بل يظهر فساد ما قيل من ان المستند فيها ان كان هو الاجماع فهو مفقود
في محل النزاع وان كان العقل فمورده عدم الدليل ولا نسلم عدمه مع الخبر وذلك لان عدم ثبوت حجية الخبر وغيره يكفي في تحقق حصول الجهل بالحكم الذي

موجود بان ما يحتاج منها الى اثبات عدم حجيته واما الاستدلال على المقدمة المذكورة بالاجماع والضرورة الدالين على قاعدة الاشتراك في التكاليف
فهو وان كان يظهر من الكل بنفسه لا يكون في اثبات المنع من العمل باصل البراءة في المقام كسائر الموارد التي يجري فيها الاصل عندنا اذ لا دلالة لتلك القاعدة
على حكم الموارد المشتبهة نعم هي من مقدمات اثبات الحكم المذكور فمنها التوقف حكم العقل بعدها عليها فمن ذهب الى اجراء الاصل في تلك الموارد وعدم العبرة بالعلم الاجمالي
فيها كما يظهر من الفاضل القمي ره الذي هو من عمدة القائلين بالظن المطلق لا ينبغي له ان يستدل على المقدمة المذكورة بقاعدة الاشتراك لانه عنده لا ينافي
اجراء الاصل عند الشبهة لكنه خلاف الصواب كما ثبت في محله ويمكن ان يكون المراد من التمسك بها في المقام هو دعوى الاجماع والضرورة على عدم سقوط التكاليف
الواقعية عنا باشتباهها وتعذر العلم بتفصيلها وعدم جواز التمسك في نفيها باصل البراءة وان قلنا بجوازه في الموارد الجزئية فليس الفارق بين المقامين
مجرد العلم الاجمالي بل الفارق لزوم الخروج عن الدين بمعنى ان الاقتصار على المعلومات التفصيلية على قلتها والاعراض عن جميع المجهولات على كثرتها بعيد جدا
عن الدين واعراض عن الشرع المبين على ما هو الحال فيما لو فرض انتفاء المعلوم على التفصيل من راس والتصريح بالمنع من ذلك وان لم يقع في كلام الاكثر الا ان
ذلك امر بين لمن تعرف طريقة الاصحاب وتامل في حال علماء الاسلام في هذا الباب وقد تكرر في كلماتهم ان الظن يقوم مقام العلم في الشرعيات عند تعذره
وحكى العلامة وغيره الاجماع عليه ويظهر من المرتضى ره تسليم الامر في ذلك حيث انه بنى على تعذر العلم بمعظم الاحكام وقد قال الشيخ ره ان من قال اني متى عدمت
شيئا من القرآن حكمت بما كان يقتضيه العقل يلزمه ان يترك اكثر الاخبار واكثر الاحكام ولا يحكم فيها بشيء ورد الشرع به وهذا حد يرغب اهل العلم عنه ومن صار اليه
لا يحسن مكالمته لانه يكون معولا على ما يعلم ضرورة من الشرع خلافه انتهى وقد صرح كثير من اصحابنا في ابطال التمسك بالبراءة الاصلية في مطلق الاحكام
المشتبهة بانها ترفع جميع الاحكام وفي رد من انكر حجية خبر الواحد انه يوجب خلو اكثر الاحكام عن الدليل ويوجب خروج حقائق الصلوة والصوم والحج والزكاة
والانكحة وغيرها عن كونها هذه الامور وانه لو لم يعمل به بطل التكليف وانه يوجب الخروج عن هذا الدين الى دين آخر وما اشبه ذلك من العبارات الدالة على
ان بطلان الرجوع الى الاصل في معظم الاحكام من جملة الضروريات كالرجوع اليه في جميعها ولو فرض اشتباهها اجمع بالنسبة الى شخص معين الا ترى انك لو فرضت
مقلدا دخل عليه وقت الصلوة ولم يعلم منها عدا ما تعلم من ابويه بطريق القصة ولم يتمكن من اكثر من ذلك فهل يلتزم بسقوط التكليف بالصلوة عنه في
تلك الحال او يلتزم بوجوب اتيانه بذلك على حسب ظنه الحاصل له من قول ابويه او نحوه مما لم يدل عليه دليل شرعي فاذا لم تجد من نفسك احتمال الرخصة في ترك
الصلوة في حقه فكيف يمكن ترخيص الجاهل بمعظم الاحكام في نفي الالتزام بشيء منها عدا القليل المعلوم وان كان مظنونا بالظن المطلق بل الانصاف انه لو
فرض والعياذ بالله فقد الظن المطلق في معظم الاحكام كان الواجب الرجوع الى الامتثال الاحتمالي بالتزام ما لا يقطع معه بطرح الاحكام الواقعية فتدبر واما
المقدمة الثانية فهي غير ماخوذة في تقرير الشيخ للدليل المذكور وانما اعتبرها المعتبرة في الاستدلال لاثبات الانتقال الى الظن نظرا الى كونه اقرب الى
العلم الواجب بمنزلة الجزء منه فلا يسقط بتعذر كله فالحكم بلزوم العمل بالظن عنده ره انما يتفرع على تلك المقدمة وبدونها لا يفرق العقل بين الظن و
الشك اذ الفرق بينهما انما يظهر في قرب الاول الى العلم فاذا فرضنا عدم وجوب تحصيل العلم حال الانفتاح لم يحكم العقل بلزوم العمل بالظن عند الانسداد ومنهم من
ابدل تلك المقدمة بابطال الرجوع الى سائر الطرق المقررة في حق الجاهل في الجملة من الاخذ بالاحتياط الموجب للعلم الاجمالي بحصول الامتثال والرجوع الى الاصل
المقرر في الشرع في نفس المسئلة المفروضة مع قطع النظر عن انضمامها الى سائر المجهولات او الاخذ بفتوى العالم بتلك المسئلة وتقليده فيها وابطال الرجوع
عن الامتثال الظني الى الموافقة الوهمية الحاصلة في اختيار الطرف المرجوح المقابل للطرف المظنون والموافقة الاحتمالية والامتثال المشكوك فيه بان يعتمد على
احد طرفي المسئلة من دون تحصيل الظن فيها او يعمل بعد على ما يحتمل كونه طريقا شرعيا في ذلك من دون حصول الظن به وهذا اولى لان ابطال تلك
الوجوه لا يتفرع على وجوب تحصيل العلم مع الامكان لمجرد قرب الظن الى العلم وتنزيله منزلة البعض منه لا يستلزم وجوبه وحجيته بعد تعذر العلم لوضوح ان سقوط
الواجب بتعذره لا يستلزم وجوب تحصيل الاقرب اليه بل سقوط الكل لا يستلزم بقاء الجزء على وجوبه فضلا عما يكون بمنزلته على ان الرجوع الى الاحتياط موجب
لحصول العلم الاجمالي بالامتثال ولا شك في تقدمه على العمل بالظن والاحتمال بل لا يفرق العقل بين العلم التفصيلي والاجمالي في اداء التكاليف المعلومة
على الاجمال بل يحكم بوجوبه في تلك الحال فلا يبقى في تتميم الدليل من ابطاله بمعونة القول بالالتزام به واما ابطال سائر الطرق الممكنة وابطال الاكتفاء
بالطاعة المحتملة المشكوكة او الموهومة مع امكان العمل بالمظنة فذلك مما لا يثبت فيه العقل من غير ان يتوقف ذلك على اثبات المقدمة المذكورة بمعنى ان
الحكم بذلك لا يترتب على تلك المقدمة غاية الامر ان يكون العلة في اثباتهما واحدة وهي لزوم التحرز عن الضرر المخوف وقبح العدول عن الراجح الى المرجوح او المساوي
والحاصل ان اثبات وجوب تحصيل العلم مع امكانه ليس باهون من اثبات لزوم تحصيل الظن مع تعذره حتى يعتبر الاول مقدمة للدليل ويضم اليها تفرع
الثاني مترتبا عليها فيكون تلك مقدمة اخرى يحصل اثباتها اصعب من الاولى لثبوت حكم العقل فيهما على وجه واحد فاخذ الثاني في الدليل اولى واما
المقدمة الثالثة فظاهرها مجرد دعوى انسداد باب العلم بمعظم الاحكام الواقعية نظرا الى ندرة الاسباب الباعثة على حصول العلم التفصيلي بها على وجه لا
يحتاج معها الى اعمال مادة غير علمية لانحصارها في حكم العقل والاجماع القطعيين والتواتر المعنوي والنص الموجب لليقين من الكتاب والسنة القطعية و
السيرة الفعلية الكاشفة وسائر القرائن المفيدة للقطع بالحكم الواقعي ولا يخفى ندرة مواردها في مسائل الفروع واكثرها امور مجملة لا يمكن القطع
بتفاصيلها فلا يجدي العلم بها في مقام العمل ويظهر من كتب المرتضى ره وجماعة انكار هذه المقدمة ودعوى انفتاح سبيل القطع باكثر الاحكام الشرعية
الا ان الذي يستفاد من تتبع كلماته وملاحظة احتجاجاته في اكثر المسائل الشرعية هو العلم بالحكم الظاهري الذي هو مدلول الادلة الشرعية وهو العلم الاستنادي
في اكثر المقامات الى الظواهر اللفظية والاصول العملية ومن الاخباريين من ادعى قطعية الاخبار المودعة في الكتب الاربعة ونحوها وربما توهم بعضهم قطعية
مطلق الاخبار ولعمري ان تكلف ذكر احتجاجهم والرد عليه تضييع للعمر في ذكر الامور البديهية الوجدانية وليتهم حيث ساووا النظر في الامور المحسوسة
لم ينسبوا ذلك الى الشيخ ومن تقدمه من علمائنا المحققين وكفوا عن اساءة الادب بالنسبة الى سائر الاصحاب الذين هم اركان الدين وامناء الله تعالى رب العالمين

ولولم

ولولاهم لاندرست آثار سيد المرسلين صلى الله عليه وآله ولم نزل نتعرض لذكر كلماتهم في الكتب العلمية اولى واجدر ولا يذهب عليك ان المقدمة المذكورة بمجردها غير كافية في هذا الباب بل لا بد معها من اثبات امر آخر بين لمدعاهما انسداد باب العلم بالطرق المعتبرة والظنون المخصوصة التي اقيمت مقام العلم بالواقع في الشريعة بالنسبة الى اغلب الاحكام المشتبهة بحيث يتعذر الاقتصار على القدر الثابت من ذلك على نحو يتعذر الاقتصار على القدر المعلوم من الاحكام الواقعية او مع انفتاح باب العلم اليها بقدر الكفاية التي بها تندفع الضرورة يمتنع الانتقال الى مطلق الظن باتفاق الفريقين فلا بد من النظر في الادلة الدالة على اعتبار الظنون المخصوصة انه هل يثبت بها حجية القدر الكافي في استنباط الاحكام او لا فى باثبات القدر المتيقن منها او لا وقد استراح القائلون بالظن المطلق عن كلفة اثبات هذه المقدمة بمجرد المنع وابداء الشكوك والشبهات في تلك الادلة اذ ليس على المنكر دليل وذلك من جهة فعلى القائل بالظنون المخصوصة اقامة الحجة على اعتبار كل واحد منها بخصوصها في الشريعة على نحو لا يبقى للمنع من ذلك مجال بالكلية نعم يلزمهم اثبات عدم امكان الاكتفاء بالقدر المسلم من ذلك وتعذر الاقتصار عليه وهو موقوف على اقتضاء استقراء الاحكام الفقهية بحسب موارد تلك الادلة الثاني انسداد باب العلم الاجمالي بتحصيل الامتثال اداء القدر المعلوم على الاجمال بسلوك سبيل الاحتياط فان المطلوب من العلم بالاحكام انما هو تحصيل الامتثال فاذا امكن العلم به ولو على الاجمال امتنع الرجوع الى الظن فانفتاح سبيل الاحتياط بقدر الكفاية راجع الى انفتاح باب العلم بالامتثال الذي هو المطلوب في تلك الحال والحاصل ان المعتبر في المقدمة المذكورة اثبات الانسداد على الوجوه الثلثة وهذه هي العمدة في هذا الباب بعد تسليمها لا توقف للعقل في تقديم العمل بالظن على الشك او الوهم سواء تعلق بالواقع او الطريق فلا يحتاج اذن الى ابطال الرجوع الى كل طريق محتمل لوضوح عدم الفرق بين العمل بالطرق المحتملة والاخذ بالوجوه المحتملة واعتبار بعض الطرق المتصورة في المقامات الخاصة لا ربط له بما نحن فيه فلا يحتاج الى تكلف ابطالها وجار نعم لا ريب في توقف المدعى على اثبات التعميم في الحكم بالحجية لوضوح ان اعتبار الظن على سبيل الاجمال والاهمال لا يجدي شيئا في تلك الحال وحيث ان التعميم عند المصنف موقوف على بطلان الترجيح المتفرع على نفي المرجح بين الظنون لزم اعتباره مقدمة اخرى لا تمام الدليل وهي الرابعة المذكورة في كلام المصنف وحاصلها اثبات التساوي بين الظنون في احتمال النصب والمنع والقوة والضعف وعدم العبرة بالاختلاف فيها في ذلك وفي نفي اختصاص بعضها بالدليل المخصوص ولو من باب القدر المتيقن والحاصل انه لا بد في الدليل من اثبات التعميم بأي طريق حصل فان تلك المقدمة في تقرير بعضهم ليس في محله نعم لا بد مع ذلك ايضا من سد باب احتمال التخيير لان الحكم التابع للضرورة ينتفي بانتفائها فاذا اندفع فيما دون الاحتياط تعين الاقتصار على اقل ما تندفع به بحيث يتعذر الترجيح يتعين القول بالتخيير فليس القول به ترجيحا من غير مرجح كما انه بعد اثبات بطلانه لا يكون الحكم باعتبار الجميع ترجيحا من غير مرجح كما افاده المصنف طاب ثراه قال قدس سره وهذا يمكن الايراد على الدليل المذكور بوجوه الاول منع المقدمة الاولى بان يقال المراد ببقاء التكليف والمشاركة مع الحاضرين في التكليف اما التكاليف الواقعية الاولية او التكاليف الظاهرية المتعلقة بالمكلفين بالفعل في ظاهر الشريعة بان يكونوا مخاطبين فعلا على نحو خطابهم والاول مسلم الا انه لا يفيد كوننا مكلفين بها فعلا وانما يفيد تعلقها بنا على فرض اطلاعنا عليها وعلمنا بها اذ ليست التكاليف الواقعية الا خطابات شانية وانما يتعلق بالمكلفين فعلا اذا استجمع شرائط التكليف حسب ما فصل في محله والثاني ممنوع ضرورة اختلاف تلك التكاليف باختلاف الآراء الا ترى ان كل مجتهد ومقلده مكلف بما ادى اليه اجتهاده مع ما بين المجتهدين من الاختلافات الشديدة في المسائل فلسنا مكلفين فعلا بجميع ما كلفوا به كذلك قطعا والحاصل ان المشاركة في التكاليف الواقعية الاولية لا يفيد تكليفنا بها فعلا حتى يندرج بعد انسداد باب العلم بها الى الظن والمشاركة في التكاليف الظاهرية الفعلية ممنوعة بل باطلة فكونهم مكلفين ظاهرا بالتكاليف الواقعية لتمكنهم من تحصيل العلم لا يقضي بكوننا مكلفين بتلك الاحكام حتى يتنزل بعد انسداد باب العلم بها الى الظن اذ قد يكون تكليفنا الظاهري امرا آخر وبيانه ان الحكم الظاهري التكليفي هو الحكم الواقعي في نظر المكلف وبحسب اعتقاده وليس حكما آخر متعلقا بالمكلف مع قطع النظر عن انطباقه مع الواقع ليقال بسقوط الاول وثبوت الثاني بل انما يثبت الحكم الظاهري من جهة ثبوت التكليف بالواقع وعدم سقوطه عن المكلف فيضطر الى تحصيل الواقع فيكون ما حصله حكما ظاهريا متعلقا به فعلا فان طابق الواقع بحسب الواقع كان واقعيا ايضا والا كان ظاهريا محضا قائما مقام الواقع بالنظر الى الواقع وان كان مكلفا به في الظاهر معتقدا كون ما يأتي به هو الواقع فليس الحكم الظاهري امرا ثابتا استقلالا مع قطع النظر عن ثبوت التكليف بالواقع وكونه هو الواقع والا كان ذلك ايضا حكما واقعيا مستقلا نعم قد يكون الحكم الظاهري بالنسبة الى المكلف امرا مخالفا للواقع مع العلم بمخالفته كما اذا لم يتمكن من استعلام المجمل ولم يكن له طريق في الخروج عن عهدة التكليف به فانه يرتفع عنه ذلك التكليف في الظاهر ويحكم ببراءة ذمته مع علمه بخلافه وقد يكون مع الظن او الشك في المخالفة كما اذا دار العمل بين الوجوب والندب وظن كونه واجبا من غير طريق شرعي او شك فيه فانه ينفي الوجوب بالاصل ويحكم بالاستحباب مع عدم الظن بكونه واقعيا لكن ذلك كله في مقام رفع الحكم والتكليف لا في مقام اثبات الحكم وان لزم منه ثبوت حكم شرعي ظاهرا في الاخيرين وذلك في الحقيقة طريق شرعي للحكم بكونه الواقع بالنسبة الى ذلك المكلف وان لم يثبت به الواقع لا علما ولا ظنا فان الطريق الى الحكم بالشيء شرعا غير الطريق الى نفس ذلك الشيء بعرف ذلك بملاحظة الطرق المقررة للموضوعات فانه انما يستفاد منها الحكم شرعا بثبوتها لا انه يحصل هناك اعتقاد بحصولها في الواقع والمقصود هو الاول وهو المراد بكونه طريقا الى الواقع وانما يتفرع عليه الحكم المنوط بالواقع من جهة الحكم بثبوت ذلك في الواقع اذا تقرر ذلك فنقول انه لما كانت التكاليف الواقعية ثابتة على المكلفين بالنظر الى الواقع ولم يمكن القول بسقوطها عنا بالمرة كان الواجب حصول طريق لنا اليها ولما لم يكن هناك طريق قطعي ثابت من الشارع وجب الاخذ بالظن بمقتضى العقل الى آخر ما ذكرنا فان كان المظنون مطابقا للواقع فلا كلام والا كان التكليف بالواقع ساقطا عنا بحسب الواقع وكان ذلك حكما ثانويا قائما مقام الاول بالنظر الى الواقع ايضا وان كان مكلفا به في الظاهر من حيث انه الواقع فالقول بان الاشتراك في التكاليف الواقعية لا يقتضي ثبوتها بالنسبة الينا او تعلقها بنا ان اريد به عدم اقتضائه لحكمنا باشتغال ذمتنا بالواقع ولزوم تفريغها عنه فهو بين الفساد كيف ولو فرض قضاء الاجماع والضرورة بعد انسداد بتعين تلك التكاليف علينا بحسب الواقع مع عدم ايصال الطريق المقرر في الظاهر الا ايصالها اليها بالنظر الى

وان ولم يبرء

الواقع فنسلم الامتنانات بينها انما هو بحسب دعوى ربما يورد في المقام لمنع الانتقال من العلم الى غيره من جهة انسداد سبيل العلم انما يلزم في حكم العقل اذا
سلم بقاء تلك التكاليف بعد فرض انسداد سبيل العلم بها وهو في محل المنع لاحتمال القول بسقوطها مع عدم التمكن من العلم بها لانتفاء الطريق الى
العلم بها وعدم ثبوت كون الظن طريقا اليها شرعا فاصبا بثبوتها وهو يكون من لوازم التصويب اذ المقدمة القائلة ببقاء التكاليف الشرعية في الجملة وعدم سقوطها
عن المكلفين بالمرة قد دل عليها اجماع الامة بل الضرورة والاقتصار على القدر المعلوم من التكاليف يوجب هدم الشريعة وسقوط معظم التكاليف عن
الامة ويمكن ان يقرر المقدمة المذكورة ببيان اوضح لا مجال فيها للمنع المذكور ويقوم مقام المقدمتين المفروضتين بان يقال انه قد دل اجماع الفرقة بل الامة
بل الضرورة الدينية على ثبوت احكام بالنسبة الينا بعد تفصيلها اجمالا بحيث لا ادلة القطعية التفصيلية على خصوصها بحيث لو اقتصرنا على مقدار
المقطوع به من التفاصيل لم نكن عاملين بالشريعة لكثرة ما كلفنا به قطعا اذ ليس المقطوع به من الاحكام على سبيل التفصيل الا اقل قليل وثبوت هذا
القدر من التكليف كاف في اثبات المقصود وان منع مانع من توجه جميع الاحكام الواقعية الثابتة في اصل الشريعة الينا فلا حاجة الى اخذه مقدمة وتكميل
بتمام ... ومغرب الوجه المتقدم ما قول لا يخفى ان اللازم في المقدمة الاولى بيان امرين بهما يتم المقصود منها الاول ان الاحكام الشرعية بمجموعها التي يعتبر
عنها بالدين والشريعة ثابتة بحسب الواقع والحقيقة بالنسبة الى عامة المكلفين الى يوم القيمة من دون اختصاص لها بزمان دون زمان ولا بطائفة دون اخرى و
هذا معنى اشتراك الغائبين مع الحاضرين المعلوم بضرورة الدين وان قلنا باختصاص الخطابات الشفاهية بالحاضرين نظرا الى قبح مخاطبة المعدوم
لكن الضرورة قائمة على عدم اختصاص الاحكام بالموجودين وانما حكم الله سبحانه بها على كافة المكلفين وان اختلفوا في استجماع الشرائط وفقد ها فانه
المقصود بثبوت الاحكام بحدودها وشرائطها على كافة الانام ومن الامور الضرورية عند اصحابنا الامامية ان تلك الاحكام تجري مجرى اصول العقائد في كونها
مضبوطة محدودة معينة لا اختلاف فيها ولا تغير بحسب الواقع والحقيقة محفوظة محروسة عند اصحاب الشريعة وانما يجري الاختلاف الناشي لمجرى اختلاف
في سائر حوادث الواقعة والوقائع الاتفاقية والاشياء المرئية من بعيد بحيث يقع الاختلاف بين الناظرين في تعيينها وتشخيصها لكن قد يكون المكلف
معذورا في مخالفة تلك الاحكام نظرا الى جهله بها او فقد الطريق الى امتثالها ولو فرض مع علمه بها كما فرضنا الضرورة في الجهل الذي لا سبيل له الى
استعلام حقيقته والخروج عن عهدة التكليف به او ظنه بها حيث لم يقم هناك دليل على اعتباره والعذر في ذلك قد يكون شرعيا كما في الطرق الشرعية
المقررة لمعرفة الاحكام او الموضوعات حيث لا توصل اليها وقد يكون عقليا كما في الطرق العقلية منها كالقطع للمكلف مع امكانه وظنه مع تعذره مع فرض تخلفها
عن الواقع وكذا سائر الاعذار الشرعية والعقلية كالجهل البسيط والسهو والنسيان والتعذر والتعسر ونحوها وتلك المعاذير هي التي يناط بها الاحكام
الظاهرية المختلفة باختلاف المكلفين نظرا الى شدة الاختلاف في تلك المعاذير وليست احكاما مستقلة واقعة في عرض الاحكام الواقعية عنا هي مدلول
الطرق القائمة من الادلة الاجتهادية والاصول العملية فان وافقت الواقع والا كان المكلف معذورا في مخالفته كسائر الاعذار الشرعية والعقلية نعم منها
كلزوم الاخذ بمؤداها هي احكام مجعولة راجعة الى اعذار المكلف في مخالفة الواقع والزامه بالعمل بمؤدى نظره احترازا عن التجري وواقعية ثانوية قائمة مقام
الاحكام الواقعية عند سقوطها اذ لا بد بعد سقوط الواقع من حكم للشارع في حق المكلف لترتب عليه عمدة الفائدة المقصودة من التكليف من الابتلاء
والاختبار وتهذيبا من الاشرار ولولا ذلك لزم خلو اكثر الناس عن اكثر الطاعات لندرة مصادفتها للواقع بحسب الحكم والموضوع من جميع الجهات لا
المهم هنا الاولى في الشبهة الحكمية لترتب الفائدة المذكورة عليها مضافا الى ترتب على تلك الطاعات ما اعد لها من الثوبات ان خالفت الواقع ما
لم ينكشف خلافها الموجبة مع بقاء وقت التدارك والا فلا بد لما قدمنا في الثاني في الشبهة الموضوعية فيكون الفرق بين الشرائط والاجزاء العلمية و
الواقعية هو الفرق بين الاولية والثانوية وذلك حيث لم ينكشف الواقع ومع انكشافه فكالاول فكيف كان فالاحكام الصادرة عن الشارع بالحقيقة هي
الاحكام الواقعية وهي اللوازم للناس تحصيلها والاخذ بمقتضاها اصابها من اصابها واخطاها من اخطاها وليست مشروطة بالعلم بالحقيقة وان اوهم
ذلك كثير من العبارات بل ربما سبق الى بعض الاوهام والا لزم انتفاؤها في حق من اخطاها على سبيل الحقيقة فيلزم الحكم باصابته لما هو الثابت في
حقهم كاصابة ذوي الاعذار المسافر لترك الصلوة والصيام والاتمام واصابة فاقد الماء والنصاب والاستطاعة وغيرها لترك الطهارة والزكوة والحج وسائر الاحكام
مرجعها الى القول بالتصويب الذي اجمعت الامامية على بطلانه وانما المشروط في المقام هو فعلية تلك الاحكام وتنجزها في حق المكلفين على وجه يترتب
على الاخلال بها استحقاق العقاب وهذا معنى تعبير المصنف رحمه عنها بانها خطابات شأنية وانما تتعلق بالمكلفين فعلا اذا استجمعوا شرائط التكليف
التكليف التي من جملتها العلم فهي احكام ثابتة على وجه الاطلاق غير مختصة في نفسها بحال العلم ولا منتفية على الحقيقة في حال الجهل والا لزم عدم وجوب تحصيل
العلم بها الموضوع عدم وجوب مقدمة الواجب المشروط ولزوم تقييد العلم بها في جعلها مع كونه مسبوقا بوجود المعلوم ودعوى لزوم اللغو والعبث في تعميم الحكم
لها لحال العذر وبحسب الجهل الاول بل لزوم التكليف بالمحال عبث بعد تعلقه بالامتثال بل التكليف المحال نظرا الى مناقضة الاعذار للالزام والايجاب وقيام
الجهل وغيره على ان العلم من شرائط التكليف بالخطاب وان الواجب والحرام ما يترتب على مخالفته العقاب مدفوعة بما سبق في اوائل الرسالة وقد فصلنا القول
في ذلك في باب ابطال التصويب واثبات التخطئة فظهر ان الاحكام الواقعية ثابتة بحسب الواقع والحقيقة في حق الموجودين في هذا العصر كغيره من الاعصار
وان كانوا معذورين في مخالفتها ببعض الاعذار الثاني ان المكلفين في امثال هذه الازمنة كان منهم لو يحرم ليسوا معذورين في مخالفة تلك الاحكام
المعلومة على الاجمال ولم يسقط عنهم ما عدا القدر المعلوم على التفصيل في تلك الحال بل يتعين التعرض بينها للامتثال ويترتب العقاب على مجرد الاخلال
فليس الجهل الحاصل في المقام من الاعذار الشرعية او العقلية التي يتكون بها فعليتها وتبقى معها على مجرد الشأنية وقد سبق التنبيه على عدة من الوجوه الدالة على
ذلك نظرا الى استغناء الامر الا قلعه بيانه واثباته بعد قيام الضرورة عليه الا انه لا بد من ادراج المقدمة الثالثة في هذه المقدمة وتقديمها عليها
لتوقفها على تحققها اذ لولا انسداد باب العلم بمعظم الاحكام لم يمتنع سقوط ما عدا القدر المعلوم منها بالاصل الثابت في المقام وكان المصنف قدس سره

فالتقرير

فى التقرير الاول مما ادرج الامر الثانى فى المقدمات الباقية واحاله على وضوح عدم كون الانسداد من الاعذار المسموعة وبنى المقدمة الاولى على تحريم الاشتراك فى الاحكام الواقعية ولذا اكتفى فى الاستدلال عليها بالضرورة الدينية الا انه فى هذا المقام ادرج الامرين فى المقدمة الاولى وجمع بينهما فى التقرير الاخير اثبات الاحكام الفعلية زيادة على ما قامت عليه الادلة القطعية التفصيلية لاستلزام الاقتصار عليها هدم الشريعة وسقوط معظم التكاليف عن الامة وقد عبر القوم عن ذلك بلزوم الخروج عن الدين وكيف كان فالمقصد فى الامر الثانى ابطال التمسك باصالة النفى والبراءة فى سقاط الاحكام المجهولة ولزوم التعرض لامتثالها فى الجملة ويكفى فيه الاجماع المعلوم من ملاحظة طريقة الامامية والسيرة القاطعة المستمرة بين الامة والقاعدة المقررة فى باب الشبهة المحصورة وان كان القدر المعلوم على الاجمال احكاما يسيرة حيث لا يكون بذلك من قبيل المشتبه بغير المحصور فان المعتبر فيه ان يكون افراد الحلال الذى وقعت على افراد الحرام لا يخص ما يقابل فرد امنها اما مع انسداد العلم بمعظم الاحكام الشرعية ففى ملاحظة الضرورة الدينية غنية وكفاية ومن المحققين من استند فيه الى ان اعتبار تلك الاصول مما ثبت من باب الظن فينتفى فى مقابلة ساير الامارات الظنية وقد تقرر فساده فى محله وستاتى تتمة الكلام فى هذا المقام انتهى ومن غريب الكلام ما قد يعترض به فى المقام من ان ما قد يعترض به فى المقام ما عدا القطعيات ولاسيما الخلافيات منها كما هو الاكثر مما يمكن يؤدى فيه نظر العامل بخبر الواحد او بمطلق الظن الى القول بالبراءة الا الاصل بل للادلة الخاصة والظاهر جواز التعويل على نظره ح اما لعدم القطع بمخالفة شئ منها للواقع واما لان القطع الاجمالى لا يجدى فى رفع ما قام عليه حجة فى الظاهر لاسيما اذا خرج عن حد الحصر وح ينبغى العدول عن العمل بالاصل او لا بلا فائدة وانت خبير بان الغرض المذكور انما يتصور مع الغفلة عما ذكر من العلم الاجمالى ولزوم التعرض لامتثال القدر المعلوم على الاجمال لوضوح ان الظن بالسالبة الكلية يناقض العلم بالموجبة الجزئية على ان معظم الامارات التى يحصل منها الظن فى الوقايع الاتفاقية يتضمن كثير منها لاثبات التكليف وجوبا او تحريما او وضعا راجعا اليهما فكيف يحصل الظن بنفيه فى جميع الوقايع فلا تغفل قال قدس سره هذا ويمكن الايراد فى المقام بان حكم الشارع احكاما واقعية كذا قرر طريقا للوصول اليها عند انسداد باب العلم بها او قيام الحرج فى التكليف بتحصيل اليقين بخصوصياتها فيكون مؤداه هو المكلف به فى الظاهر سواء حصل به الايصال الى الواقع او لا فتقرير الطريق المذكور مما لا يدانيه ريب بعد الحكم ببقاء التكليف سواء كان ذلك هو مطلق الظن كما هو لازم المستدل او الظن الخاص كما ذهب اليه غيره وح فلابد من تحصيل العلم بذلك الطريق مع الامكان كما هو الشان فى غيره من الاحكام المقررة فاذا انسد سبيل العلم بما قرره بحسب ما يدعيه المستدل من عدم قيام دليل قاطع على حجية شئ من الظنون الخاصة وعدم افادة شئ من الادلة المنصوبة لزم الرجوع الى الظن بتحصيله اخذا بما هو الاقرب الى العلم حسب ما قرره المستدل فيجب الاخذ بما يظن كونه طريقا منصوبا من الشارع لاستنباط الواقع ويكون مؤداه هو الحكم المطلوب منا فى الظاهر فالواجب علينا اولا تحصيل العلم بما جعله طريقا عند انسداد باب العلم وبعد انسداد سبيل العلم به يجب علينا الانتقال الى الظن به واين ذلك من الانتقال الى الظن بالواقع فى خصوصيات المسائل كما ادعاه المستدل فالحاصل انه لا تكليف بالاحكام الواقعية الا بالطريق الموصل اليها فمختار القول بتكليفنا بالاحكام الواقعية لكن من الطريق المقرر عند صاحب الشريعة سواء كان هو العلم او غيره فالمكلف به فى الظاهر ليس سوى الطريق فاذا انسد سبيل العلم بالطريق كما اعترف به المستدل فلابد من الانتقال الى الظن بما هو مؤداه دون الظن بالواقع كما هو مقصود المستدل ولا ملازمة بين الامرين كما لا يخفى فان قلت ان الانتقال الى الظن بما جعله طريقا الى الواقع انما يلزم فى حكم العقل اذا علم بقاء التكليف بالاخذ بالطريق المقرر ولا دليل عليه بعد انسداد سبيل العلم به اذ لا ضرورة قاضية به كما قضت ببقاء التكليف فى الجملة قلت لا اخذ ح بطريق ما مما لا مناص عنه فى استنباط الاحكام فلابد ح من طريق مقرر عند الشارع بحسب الواقع لمعرفة الاحكام والوصول اليها ولو مع انسداد باب العلم بنفس الطريق المقرر للاستنباط اذ لا مناص عن العمل ولا عن الاخذ بطريق من الطرق وح فاذا لم يمكن العلم بذلك الطريق تعين الاخذ بحسب ما قرر فى الدليل المذكور والحاصل ان للشارع ح طريقا المعرفة الاحكام اذ المفروض عدم سقوط التكليف بها فاذا انسد سبيل العلم به تعين الاخذ بظنه فما ذكر فى الايراد من احتمال سقوط التكليف بالاخذ بالطريق المقرر ان اريد به سقوط الاخذ بالطريق المقرر مطلقا فهو واضح الفساد فانه لا يقوم ذلك الاحتمال الا اذا احتمل سقوط التكليف بغير المعلوم واما مع بقائه فلا يعقل سقوط التكليف بالاخذ بطريق موصل اليها فى حكم الشارع اذ لا بد ح من طريق يوافق رضاه وهو المراد من الطريق المقرر مضافا الى انه بعد تسليم طريق مقرر من الشارع من اول الامر وعلم المكلف به اجمالا لا يجوز عند العقل ترك الاخذ به مطلقا مع عدم ثبوت سقوط الاخذ به بل يحكم ح بتقديم الاخذ بالظن به عند انسداد سبيل العلم اليه على ترك الاخذ به لمجرد احتمال سقوطه مع ظن خلافه فيقدم الظن به ح عند انسداد باب العلم قطعا اخذا بما هو الاقوى والحرى الاقرب الى الواقع مع عدم امكان العلم به اقول قد تقدم فى الوجه الثانى من الاحتجاجات المذكورة ما افاده المصنف طاب ثراه تفصيل الكلام فى هذا المقام الا ان الغرض فى المقام منع الوجه الثانى من وجهى المقدمة الاولى وهو منعها لظهور ان ذلك ماخوذ منها وليست مقصورة على مجرد بيان الوجه الاول فقط والا لم يكن لهذا الكلام ربط بمنع المقدمة الاولى وابداء المناقشة منها فحاصله دعوى سقوط الواقع حيث لا يساعد عليه ولا يوصل اليه الطريق المرضى للشارع فى حق المكلف على حسب ما هو عليه من الخصوصيات والاحوال شرعيا كان او عقليا او عاديا فههنا مقدمتان مقتضيتان احدهما ان بقاء التكليف بالدين يستلزم وجود الطريق اليه والدليل عليه من العلم او الظن المطلق او المخصوص او الاصول العملية وان لم تكن ناظرة اليها بالكلية او غيرها ومن المعلوم انها لا يستلزم الايصال حتى ان العلم الذى هو من الطرق الضرورية كثيرا ما يتخلف عن الواقع ولا ايصال اذ المراد به فى المقام مجرد القطع بالشئ لا خصوص المطابق منه للواقع والاخرى ان الاحكام التى لا توصل اليها تلك الطرق وان كانت امورا حقيقية ثابتة فى حد ذاتها بحسب الواقع ونفس الامر الا ح شانية محضة لا تنجز لها فى حق المكلف ولا يراد منه العمل عليها ولا يعاقب على تركها ومخالفتها وما هذا شانه فليس على المكلف تحصيله بل يكون ساقطا عنه على نحو سقوط الواجبات المشروطة بانتفاء شرطها لا يعرف العقل فرقا بين المقامين اصلا واذا تمهدت المقدمتان المذكورتان ترتب عليهما ان الواجب فى حكم العقل ولا وبالذات انما هو تحصيل العلم بالطرق المرضية والعمل عليها لا نائلة الاطاعة والعصيان بها وجودا

الثواب والعقاب مدار دورانهما فاذا انسد باب العلم بها قام الظن بها مقامه فانا نقول ببقاء التكليف بالعمل بالاحكام الواقعية على ما هي عليه ثم قد يقال بل نا سد قطعا او يشهد بذلك ملاحظة الحال في موضوعات الاحكام الشرعية مع وضوح توقف امتثالها عليها فانا نقطع بان لها طرقا عقلية وشرعية وعادية وكثيرا ما يخالف مقتضاها للواقع بل موارد المخالفة فيها اغلب من مواقع الاصابة بل كثير منها لا توصل الى الواقع الا نادرا فلعل الموصل اليه من الادلة واحد منها كاصالة الطهارة والاباحة ونحوهما مما يوجد في ايدي الناس وهكذا ومن البين ان العقل لا يحكم بوجوب تحصيل الواقع من تلك الموضوعات اصلا ولا بانا نطالب بالثواب والعقاب الا ان الاطاعة والعصيان بها انما يقضي بوجوب تحصيل مؤدى تلك الطرق والعمل عليها فان امكن العلم والا قام الظن مقامه فان الشارع قد حد حدودا وقرر طرقا لمعرفة الاحكام والموضوعات وتوعد على من يتعدى عن حدوده وما بلغ التهديد فهل يحكم العقل الا باحرازها والمنع عن التعدي عنها واي فرق في نظر العقل بين الاقسام الثلاثة المشار اليها من الطرق لاشتراكها في اناطة التكليف بالعمل بها ودوران الاطاعة والعصيان عليها ويجمعها الطرق المرضية فيجب تحصيلها بطريق اليقين ثم الظن من دون اختصاص الحكم بالطريق المنصوب حسب ما فصلنا القول في ذلك فيما مر وقد سلك نحو المسلك المذكور بعض العلماء قدس سره في فصوله في الجواب عن الدليل المذكور الا انك قد عرفت فيما قدمنا وجوه الفرق بين المسلكين ومن جملتها ان كلام المصنف ره سيما قوله لا بد من طريق يوافق رضاه وهو المراد من الطريق المقرر صريح في ارادة القطع بمطلق الطريق المرضي فلا مجال لانكاره او انكار بقاء التكليف بالعمل به لانه من لوازم بقاء التكليف وصاحب الفصول ره انما بنى كلامه على اثبات الطريق المجعول حيث اجاب في المقام عن الدليل المذكور بعلمنا بعد مراجعة الشرع بان الشارع قد نصب في حقنا ادلة مخصوصة وكلفنا بالعمل بمقتضاها غاية ما في الباب ان تلك الادلة غير معلومة عندنا على التعيين والتفصيل فيجب علينا الاعتماد في معرفتها على الظنون الناشئة منها فان قلت لم لا يتم الدليل المذكور وان ثبت من الشرع بقاء التكليف بالاحكام الفرعية بعد انسداد باب العلم اليها ولم يثبت منه نصب طريق مخصوص الى معرفتها لا اجمالا ولا تفصيلا او ثبت ذلك ولم يثبت بقاء حكمه بعد انسداد باب العلم اليه قلت الاول مخالف لما عرفت بيانه في الوجه الاول والثاني مخالف لما اجمعوا عليه من بقاء التكليف بالاحكام الشرعية مطلقا بعد انسداد باب العلم اليها مع ان التفصيل بين الاحكام في بقاء التكليف بها تحكم لا سترة به بعينها على انا نقول لا علم لنا ببقاء التكليف بالاحكام الواقعية في حقنا حكما وانما المعلوم بقاؤه عند مساعدة بعض الطرق المخصوصة عليها فعلى من يدعي بقاءه في غير هذه الصورة اقامة الدليل عليه ولا سبيل الى التمسك باطلاق ادلة الشركة في التكليف لانها لا تفيد العلم بالاطلاق لا سيما في مقابلة ما اسلفناه وبالجملة فعلمنا بانا مكلفون بالاحكام الفرعية المقررة في الشريعة عند تعذر طريق العلم والطريق المعلوم اليها لا يفتح لنا باب الظن اليها بعد علمنا بنصب طرق مخصوصة لمعرفتها الا ترى ان علمنا بانا مكلفون في المرافعات بايصال كل حق الى صاحبه لا يوجب في حقنا فتح باب الظن في تعيين الحقوق لعلمنا بان الشارع كما كلفنا بذلك كذلك جعل لنا اليها طرقا مخصوصة وكلفنا بالعمل بمقتضاها كالبينة الشهادة واليمين فاذا انسد علينا معرفة تلك الطرق ايضا لم نعمل بالظن في تعيين الحقوق بل في تعيين الطرق المقررة لها ثم اورد على نفسه بما اذا حصل الظن بجواز التعويل على مطلق الظن في مباحث الفقه واجاب اولا بانه لا سبيل اليه نظرا الى استمرار طريقة اصحابنا قديما وحديثا على الاقتصار على حجية الظنون المخصوصة والتزامهم باصالة عدم حجية كل ظن لا دليل على حجيته فانا ان لم نقطع من اطباقهم على ذلك بعدم حجية مطلق الظن فلا اقل من حصول ظن قوي لنا به وثانيا بانه لا ينافي ما قررناه من التعويل على الظن في الاصول فانما نريد التعويل عليه فيها على قدر الحاجة في الفقه فاذا قدر حصول الظن بهذه المسألة العامة لم يحصل قدر الحاجة لاغنائها عن الظن في بقية مباحثها فيكون التعويل في الظنون الفقهية من حيث الظن في الاصول وهو المقصد ثم اورد ايضا بانا لا نسلم انه اذا انسد باب العلم الى معرفة تلك الطرق وجب العمل بالظن لجواز ان يقتصر على وجوب العمل بمقتضى الطرق القطعية ويعول على اصل البراءة فيما عداها واجاب بانه ان اريد ان الاصل براءة الذمة عن العمل بسائر الادلة حتى بالاصل فهو غير معقول اذ لا بد في كل واقعة من حكم ولو في الظاهر ولا بد له من دليل يتوصل به اليه ولا اقل من الاصل وان اريد ان الاصل البراءة في غير ذلك المورد فهذا غير سديد اذ وجوب العمل بالاصل مشارك لوجوب العمل بسائر الادلة في كونه مخالفا للاصل فيبقى الترجيح من غير مرجح قلت في الكلام المذكور مواضع للنظر منها امكان المنع من القطع بنصب الطريق المجعول لامكان ان يكون الطريق الى معرفة الاحكام على نحو ما هو الطريق عنده الى معرفة ذلك الطريق لوضوح عدم تسلسل الطرق فلا بد من طريق لم ينصب الى معرفته طريق مع امتناع كون طريقها الى نفسه ايضا لكنك قد عرفت فيما سبق امكان اثبات تلك الدعوى بالتأمل في الاخبار وكلمات علمائنا الابرار الا ان ذلك لا يضر بما ذكرناه من ان المكلف مستغنٍ عنه اذ الاطاعة والعصيان كما يدور مدار الطرق المنصوبة اذا وجدت كذلك تدور مدار الطرق العقلية والعادية اذا فقدت غيرها فاذا قطعنا بانتفاء الطرق المنصوبة كان النظر في سائر الطرق المؤدية الى الواقع من العلم بالواقع او الظن به فعلى غيرهما فان قطعنا بها فلا كلام والا قام الظن بها مقامها على نحو الطرق المجعولة فلا فرق بينهما في ذلك فيما نحن بصدده ومنها امكان المنع من بقاء التكليف بها بعد تسليم اصلها قوله ان ذلك مخالف لما اجمعوا عليه من بقاء التكليف بالاحكام الشرعية مطلقا وبطلان التفصيل بينها قلنا ان ذلك انما يجدي مع بقاء موضوع الطريق المنصوب ومن المحتمل ان يكون المنصوب طريقا مشروطا بشرائط مفقودة في امثال هذه الازمنة فمجرد قيام الاجماع على بقاء التكليف بمطلق الحكم الشرعي مع الشك في بقاء موضوعه لا يجدي شيئا لوضوح ان الاجماع المذكور لا يدل على وجود الموضوع المطلوب فلا بد من اثباته بدليل آخر وليس فيما ذكره دلالة عليه الا ان يقال بامكان اثبات ذلك على الاجمال من الاجماع والاخبار ان لم يمكن اثبات ذلك على التفصيل على ما تقدم بيانه فان ما قدمنا من الادلة ان لم يف باثبات التفصيل من ذلك فلا اقل من اثبات الاجمال ومنها ان اللازم من ذلك هو الاقتصار على القدر المتيقن ولو بالاضافة والاحتياط بالجمع بين المتباينين حيث يدور الامر بينهما وغير ذلك مما تقدم الكلام فيه وشيء من ذلك لا يرد على طريقة المصنف ره كما هو ظاهر ومنها ان قوله لا علم لنا ببقاء التكليف بالاحكام الواقعية وانما المعلوم بقاؤه عند مساعدة بعض الطرق المخصوصة عليها فعلى من يدعي بقاءه في غير هذه الصورة اقامة الدليل عليه واضح الفساد بعد تسليم المنع من بقاء التكليف بتلك الطرق ومن اصلها لا مجال اللهم

في وجوب امتثال الاحكام الواقعية بعد العلم بها على الاجمال وليس على من يدعي ذلك اقامة الدليل عليه بعد تسليم العلم الاجمالي بها ووضوح ان الحكم الشرعي
الثابت في حق عامة المكلفين في نفس الامر كما هو مفاد الامر الاول من وجهي المقدمة الاولى يستدعي الامتثال فعلى من يدعي سقوطه عنا اقامة الدليل عليه
فقوله ان اطلاق ادلة الشركة لا يفيد العلم بالاطلاق غريب مع القطع باشتراك عامة المكلفين في جميع الاحكام الواقعية بحسب نفس الامر وانما الكلام في حصول
العذر المسقط لها وهو متوقف على اثباته واقامة الدليل عليه ومنها ان ما ذكره من المثال في لزوم اثبات الطرق المقررة لقطع الخصومة خارج عما نحن فيه وان امكن
تشبيهه به في الجملة على ما تقدم الكلام فيه لما عرفت سابقا من ان الواجب اولا وبالذات في حق القاضي ليس الا فصل الخصومة بتلك الطرق المخصوصة وذلك
هو الواقع في حقه دون ايصال الحق الواقعي الى مستحقه بما يكلف بذلك من عليه الحق وقد تقدم ومنها ان ما ذكره في الجواب الاول عن الايراد لا ربط له به
اذ غايته ان ذلك مما لا ينبغي حصول الظن به لا ان الظن بذلك لا يحصل لبعض المجتهدين كيف وكثير منهم يدعي القطع به ومن البين انه بعد قطعه او ظنه تكليفه
بمؤدى نظره لا يجوز له العدول عنه فالصواب هو الجواب الثاني لكونه من الظن بالطريق المعتبر عنده فلا يجوز له العدول عنه وانما نقول بخطائه في ذلك
وعدم حصول الظن لنا به وكل مكلف يفهمه ومؤدى نظره ومنها ان قوله في الجواب الثاني انه اذا فقد حصول الظن بهذه المسألة لعامة المورد يحصل
الحاجة لاغنائها عن الظن في بقية مباحثها غريب جدا اذ بعد اثبات حجية الظن في مباحث الاصول وابطال التخيير والترجيح لا يفيد الحكم في ذلك بفقد
الحاجة ولا يعقل الترجيح منها وان كان الحكم التابع للضرورة يقدر بقدرها فانه انما يتم حيث يمكن التخيير او الترجيح فاذا بطل العمل بما يتعين الاشتغال
العمل بالقضية المهملة ومنها ان ما ذكره في الايراد الثاني متجه على طريقته وايراد عليه بعد فرض وجود القدر المتيقن من الطرق المنصوبة والشك فيما زاد
على ذلك ليتعين الرجوع الى اصل العدم في غيره فان كان القدر المتيقن من ذلك وافيا باثبات القدر اللازم من الاحكام امتنع التعدي عنه والا لزم
الرجوع الى مطلق الظن بالاحكام على ما يقوله القائل بحجية مطلق الظن من غير ان يؤثر القدر المتيقن من الطرق المنصوبة في ذلك اصلا وما ذكره
في الجواب عن ذلك فاسد من وجوه الاول ان الطرق لو ثبت العلم بها على الاجمال انما هي الطرق الاجتهادية الناظرة الى الاحكام الواقعية كما يشهد به
دعواه القطع بنصب الطرق الى معرفة الاحكام الفرعية ومن البين ان الاصل ليس طريقا الى معرفة الحكم انما هو طريق لعمل المكلف حين جهله بتلك الاحكام
وانما يرجع اليه في غير موارد تلك الطرق المقررة نعم يتم التعميم على طريقة المصنف قدس سره لانه انما اراد الطريق الى المنوي والعمل كما نبهنا عليه
الذي يجب البناء عليه في ظاهر الحال فيجب تحصيله بطريق اليقين او الظن كما عرفت ولذا اشرنا سابقا الى ان ذلك من جملة وجوه الفرق بين المسلكين وفي على
طريقة صاحب الفصول ينبغي القطع بلزوم البناء فيما زاد على القدر المتيقن من الطرق على اصالة النفي حيث لا يكون هناك علم اجمالي بثبوته الثاني انه على تقدير
تعميم الطرق للاصل المذكور يكون الاصل من جملة تلك الطرق حيث يكون من الاصول المنصوبة المجعولة لا من الطرق العقلية والعادية لما عرفت من ان غرضه
من الطرق انما هو الطرق المنصوبة المجعولة والمفروض في كلام المورد وجود القدر المتيقن من الطرق والشك فيما زاد عليه فلا يرتبط الجواب المذكور بكلامه
الثالث ان قوله لا بد في كل واقعة من حكم ولو في الظاهر ولا بد له من دليل يتوصل به اليه ولا اقل من الاصل انما يتم على طريقة المصنف ره من تعميم الطرق للطرق
المجعولة وغيرها اذ الدليل او الطريق بالمعنى الاعم هو الذي لا بد منه في كل واقعة لا خصوص الطريق المنصوب فليس يلزم في كل واقعة والا لزم التسلسل
فان من الوقائع معرفة الطريق وطريق الطريق وهكذا الرابع ان قوله ان وجوب العمل بالاصل مشارك لوجوب العمل بسائر الادلة في كونه مما الغاه الاصل
الترجيح من غير مرجح كما ترى فان الاصل ليس بمثبت للتكليف حتى ينتفي بالاصل غاية الامر لزوم الاخذ بمقتضاه في مقام الافتاء ويحكم العقل بالبناء
على اصالة النفي في كل حادث مشكوك فيه مما استقر عليه طريقة العقلاء والعلماء وليس محل شك حتى ينتفي بالاصل وبالجملة فالجواب المذكور
ان تم فانما يلائم طريقة المصنف ره حيث يقول بوجوب البناء في مقام العمل والافتاء على طريق معين مرضي للشارع كائنا ما كان فاذا انسد باب
العلم به قام الظن مقامه وكيف كان فتحصل الجواب عن المقدمة الاولى من الدليل المعروف انا نقطع بان الاحكام الواقعية مع ثبوت اشتراك عامة المكلفين
فيها تنقسم الى احكام فعلية يدور عليها الاطاعة والمعصية والثواب والعقوبة واحكام شأنية محضة ساقطة عن المكلفين في الحقيقة على اختلافهم في
القدر الساقط من ذلك والثابت منه بحسب اختلاف فهمهم وتباين انظارهم اذ لا يكلف احد الا بقدر ما ادى اليه نظره ووصل اليه فهمه والاولى
هي التي يؤدي اليها الطرق الموجودة بالفعل الظاهرة للمكلف المرضية للشارع اذا تحقق ايصالها اليها او امكن ذلك بحيث يكون عدم وصولها اليها
ناشئا من تقصيره في تحصيلها على وجه لا يكون معذورا في ذلك والثانية هي كل حكم ثبت في الواقع وخرج عن مدلول تلك الطرق ولم يصل الى المكلف
شيء من تلك الطرق وان دلت عليه بحسب الواقع ونفس الامر ولم يستند الى تقصيره في المقام الذي لا يعذر فيه او وصل اليه بعض المصادر المسموعة في الشرع
من خطاء او سهو او نسيان او غفلة او غيرها ومن المعلوم ان العقل بعد ملاحظة هذين القسمين انما يقضي بلزوم تحصيل القسم الاول بتحصيل
العلم بالطرق المرضية من اجتهادية او عملية او عقلية شرعية فاذا انسد باب العلم بها تعين الرجوع الى الامارات المفيدة للظن بها واين ذلك مما يدعيه القائل
بحجية الظن بمطلق الاحكام الواقعية بقسميها فالمنع من بقاء التكليف بالعمل بالطرق المذكورة غير معقول على ما ذكره وما ذكره المصنف ره في الجواب عنه ثانيا
من انه بعد العلم بالطرق اجمالا والشك في سقوطه لا يجوز عند العقل ترك الاخذ به بمجرد احتمال سقوطه وانما يتم مع فرض وجود موضوعه وتحقق
اقتضائه للعمل به ووجوب اتباعه والشك في سقوط التكليف بالاخذ به بعروض الاشتباه او غيره نظرا الى العلم بوجود المقتضي والشك في المانع وقضية
حكم العقل في مثله هو العمل بالمقتضي حتى يثبت المانع واما التمسك بالاستصحاب في ذلك فمحل نظر ظاهر ويمكن ان يريد بذلك ...
مطلق الظن بالواقع لا يستلزم الظن بسقوط الواقع وان لم يكن لنا بادائه والظن باداء التكليف المتعلق بالطرق ...
تلك الحال بخلاف الظن الحاصل من الطرق ...

الترجيح مع ذلك اقوى واقرب الى الامتثال الا انه سيجئ انه هو العلم لا حقيقة الحال في الجواب ثم اما الوجه الثاني من ما ذكر في المقدمة الثانية من ان الطريق الى الوصول الى الاحكام هو العلم مع الامكان ان اريد به ان الطريق اولا الى الواقع هو ما يعلم معه باداء التكليف في ظاهر الشريعة وحصول الفراغ عن الاشتغال في حكم الشرع فمسلم ولا يلزم منه بعد انسداد طريق العلم به ولو باعتبار العلم باداء المكلف به بحسب الواقع نظرا الى توقف اليقين بالفراغ عليه مع عدم قيام دليل على الاكتفاء بغيره من ساير الطرق الا الرجوع الى الظن بما جعله الشارع طريقا الى معرفة ما كلف به فيقوم ذلك مقام العلم به بل يحصل منه العلم ايضا بعد ملاحظة ذلك وان كان في المرتبة الثانية ولا ربط لذلك بحجية الظن المتعلق بخصوصيات الاحكام كما هو مقصود المستدل وان اريد به ان الطريق اولا هو العلم بالاحكام الواقعية فينتقل بعد انسداد سبيله مع العلم ببقاء التكليف الى الاخذ بالظن بها فهو توهم بل المقدار اللازم منه اولا هو ما عرفت من العلم باداء التكليف شرعا كما مر تفصيل القول فيه وكون الطريق المقرر اولا في الشريعة هو العلم بالاحكام الواقعية ثم وليس في الشرع ما يدل على لزوم تحصيل العلم بكل الاحكام الواقعية بل الظاهر انه مما لم يقع التكليف به مع انفتاح طريق العلم لما في ذلك من الحرج التام بالنسبة الى عامة الانام بل المقرر من الشارع طرق خاصة لاخذ الاحكام كما قرر طرقا خاصة للحكم بالموضوعات التي انيط بها الاحكام وزمان انفتاح العلم بها وقد مر تفصيل القول في نظيره فيما قد يتوهم من ان المطلوب التكليف بالواقع وانه لابد من القطع بالواقع في خصوصيات المسائل مع عدم الاكتفاء بالطرق الظنية الا بعد انسداد سبيل العلم كما هو مبنى الاحتجاج المذكور ومحصل الكلام ان الطريق اولا الى الواقع هو ما قرره الشارع وجعله طريقا الى العلم بتفريغ الذمة لا نفس العلم باداء الواقع ولذا اذا علمنا ذلك صح البناء عليه قطعا ولو مع انفتاح باب العلم بالواقع فعدم وجوب مراعاة القطع بالواقع اذا حصل القطع بتفريغ الذمة في ظاهر الشريعة اقوى شاهد على ما قلناه نعم اذا انسد علينا الطريق المذكور تعين العمل بما يعلم معه باداء الواقع مع امكانه نظرا الى عدم قيام دليل على حصول البراءة بغيره وقضاء اليقين بالشغل باليقين بالفراغ في حكم العقل لا لتعين ذلك بخصوصه بل لايجاب ذلك من جهة الجهل بحصول الفراغ في حكم الشرع بغيره فاذا انسد علينا ذلك تعين الاخذ بالطريق الذي يظن كونه طريقا الى تفريغ الذمة ويرجح في نظر العقل جعل الشارع سبيلا الى معرفة التكليف في ثبوت الحكم في ظاهر الشرع فيقدم ذلك على مطلق الظن المتعلق بالواقع الخالي عن الظن بكونه المكلف به في الظاهر كما انه لو علم هناك طريق مقرر من الشرع في معرفة تفريغ الذمة كان ذلك هو المتبع في اداء التكليف وصح تقديمه على الاخذ بما يفيد العلم بالبراءة الواقعية فكذا لو كان هناك ظن بالطريق المقرر قدم على ما يظن معه بالاتيان بما هو الواقع غير ان هناك فرقا بينهما من حيث ان الاخذ بالطريق المعلوم جائز هناك ايضا مع عدم منع الشرع من الاخذ به نظرا الى استقلال العقل في الحكم برجحان الاخذ بالاحتياط ما لم يمنع منه مانع وهنا لا يجوز الاخذ بمجرد الظن المتعلق بالواقع من دون ظن بكونه الطريق الى تفريغ الذمة لما عرفت من ان الملحوظ في نظر العقل اولا هو المعرفة بفراغ الذمة في ظاهر الشريعة وحيث تعذر العلم به وكان باب الظن به مفتوحا لا وجه لعدم الاتيان بمقتضاه والاخذ بالمشكوك والموهوم من حيث الاخذ وان كان هناك ظن باداء الواقع والحاصل ان الاتيان بما هو معلوم يقضي بالعلم باداء التكليف بحسب الشرع ولو مع العلم بما جعله الشارع طريقا الى الواقع بخلاف الاتيان بما يظن مطابقته للواقع بعد انسداد باب العلم اذ لا يستلزم ذلك الظن باداء ما كلف به في ظاهر الشريعة من الرجوع الى الطريق المقرر لكشف الواقع لما هو ظاهر من جواز حصول الظن بالواقع والقطع بعدم كونه طريقا في الشريعة الى الواقع كما في الظن القياسي وقد يظن عدمه كما في الظن الشهرة لقيام الشهرة على عدم الاعتداد به في الشريعة وقد يشك فيه كما في بعض الظنون في المشكوك حجيتها وجواز الاخذ بها ولا ترجيح في نظر العقل لجواز الاعتماد عليها في الشريعة على عدمه فظهر انه لا ملازمة بين الظن بالواقع والظن بكون الاخذ بذلك المظنون هو المكلف به في الشريعة والحجة علينا في استنباط الحكم المتبع بمقتضى الدليل المذكور هو الظن الثاني دون الاول وسيأتي تتمة الكلام في ذلك ثم نقول ان الكلام في ذلك قد تقدم في المقدمة الرابعة والوجه الاول من الاحتجاج الذي ذكرها المصنف ره وقد عرفت ان اكثر من تعرض لتقرير دليل الانسداد قد اهملوا ذكر المقدمة الثانية وان المصنف ره بملاحظة ان اللازم في حكم العقل بعد الانسداد هو الاخذ بما هو الاقرب الى الطريق المعتبر حال الانفتاح اعتبر تعيين الطريق المعتبر من اول الامر في المقدمة ما يتفرع عليه حجية ما هو الاقرب اليه حال انسداد العلم به فان كان المعتبر اولا وبالذات هو العلم بالواقع من حيث هو ترتب عليه الاخذ بالظن به عند الانسداد اما اذا كان المعتبر هو العلم بتفريغ الذمة وكان اعتبار العلم بالواقع من جهة استلزامه له وحصول المقصود به كان اللازم ثانيا هو الاخذ بالظن به لا بمجرد الظن بالواقع مع الشك في اعتباره في نظر الشارع او الظن بعدمه وفيه مضافا الى ما مر انا لو سلمنا في اول الامر لا يقتضي التضييق في ثاني الحال بل على تقدير تسليم القول بتعين تحصيل العلم بالواقع اولا وبالذات لا يحصل الانتقال عند الانسداد الى مطلق الظن بالواقع بعد فرض الشك في حصول البراءة به وقيام احتمال منع الشارع من الاخذ به مساويا للاحتمال تجويزه فضلا عن الظن به لرجوعه ح في الحقيقة الى الشك والوهم في كونه ظنا باداء الواقع في حصول البراءة به في الحقيقة الى الشك مع رجوعه الى احدهما لا يقضي برجحانه في نظر العقل فمبنى المسئلة على تعيين ما هو المرجع والمعتبر زمان الانفتاح واعتباره في مقدمات دليل الانسداد ليس في محله انما يحكم العقل حال الانسداد باعتبار الظن الذي لا يؤول الى الشك والوهم وانما يتحقق ذلك بالظن بالطريق دون الظن بالواقع لا من جهة قربه الى الطريق المعتبر في زمان الانفتاح بل لوضوح تقديمه على الراجع الى الشك والوهم في نظر العقل وان كان ظنا باداء الواقع ويمكن توجيه الكلام المذكور بما مر توجيهه في المقدمة الرابعة من بناء المسئلة على كون المصالح والمفاسد الواقعية علة تامة لثبوت الاحكام وعدمها مع فرضه لا يجوز العقل حال الانسداد العدول عن الظن بادراك المصالح والاحتراز عن المفاسد المذكورة الى الشك فيها الا مع الظن بما يوجب تداركها وقد يورد على الفرض المذكور بامكان ايضا منع التسوية بين اقسام الظنون المتعلقة بالواقع اذا فرض الظن باعتبار بعضها في نظر الشارع دون بعض بل ترجيح الاول على الثاني وكذا لا ينافيه التسوية بين الظن بالواقع وبالطريق وان لم يفد ظنا بالواقع بل ولو اجتمع الظن بمخالفة الواقع ايضا لاستلزام الظن باعتباره الظن بتدارك ما فات من المصالح الواقعية وجبران ما اتفق من المفاسد النفس الامرية وفيه ان ذلك خلاف ما هو المفروض من كونها علة تامة فعلى فرضه لا وجه للعدول عن الظن بالواقع ولا للتفصيل بين اقسامه الا اذا كان بعضها اقرب الى اصابة الواقع من بعض وح فيمكن ان يكون الحاصل من

ما بالفراغ

بعض

بعض الطرق المخصوصة مع الشك اقرب الى اصابة الواقع من الظن فيكون الظن بالطريق مط مستلزما للظن بقربها الى الواقع وان كان الطريق المفروض موجبا
للشك مع قطع النظر عن الجهة المذكورة فيه او الشك في حجية بعض الظنون موجبا للشك في ذلك لرجحيته بالنسبة الى غيره في اصابة الواقع فيكون المدار
على ذلك مطلقا فتدبر قال قدس سره الوجه الثالث المنع من المقدمة الثالثة لامكان المناقشة فيها بانه ان اريد بانسداد سبيل العلم بالاحكام انسداد سبيل
المعرفة بنفس الاحكام الشرعية على سبيل التفصيل فمسلم ولا يقضي ذلك بالانتقال الى الظن اذ الواجب على المكلف بعد تيقن الاشتغال باحكام الشريعة في الجملة
هو تحصيل اليقين بالفراغ منها ولا يتوقف ذلك على تحصيل اليقين بحكم المسئلة لينتقل بعد انسداد سبيله الى الظن به وان اريد انسداد سبيل العلم باداء
التكاليف الشرعية والخروج عن عهدتها فمم لانه كما يمكن العلم بالفراغ بتحصيل العلم بحكم المسئلة والجري على مقتضاه كذا يمكن تحصيله بمراعاة الحائطة
في الغالب ولو بتكرار العمل وكثيرا ما لا يمكن فيه ذلك لا مانع من القول بسقوط التكليف بالنسبة اليه اذ لا يلزم من البناء عليه خروج عن الدين فان معظم
الواجبات والمحرمات معلوم بالضرورة او الاجماع غاية الامر عدم قيام الدليل القاطع على تفاصيل تلك المجملات فتحصيل القطع باداء الواجبات ممكن في
الغالب باداء فرد يقطع بانه داخل في الطبيعة المطلوبة وفي ترك المحرمات قد يبنى ايضا على الاحتياط وقد يقتصر على القدر المتيقن على اختلاف المقامات
ومع عدم جريان الاحتياط في بعض المقامات مع العلم ببقاء التكليف فلا اقل من لزوم مراعاته فيما يمكن فيه المراعاة لامكان تحصيل اليقين بالنسبة اليه فلا
محيص للرجوع فيه الى الظن لما عرفت من ان المناط في تحصيل اليقين هو اليقين باداء التكاليف دون اليقين بحكم المسئلة لينتقل الى الظن به بعد انسداد
سبيله فلا يتم القول بلزوم الرجوع الى الظن بالحكم بعد انسداد سبيل العلم به كما هو المدعى ولو سلم توقف الخروج عن عهدة التكليف على العلم بالحكم في بعض المقامات
مع القطع ببقاء التكليف ح فغاية الامر القول بحجية الظن هناك واين ذلك من المدعى ودعوى عدم القول بالفصل بعد ثبوت حجية الظن فيه مط محل تامل على
انه غير ماخوذ في الاحتجاج مضافا الى ان مقتضى ما سلمناه من لزوم تحصيل العلم بالفراغ هو الانتقال بعد انسداد سبيله الى ما هو الاقرب الى اليقين بالفراغ
فيجب ح مراعاة الاحرى في تحصيل الواقع ولا ملازمة بينه وبين الاخذ بما يظن من الاحكام فغاية الامر ان يكون فيما لا يمكن فيه تحصيل العلم بعد الفراغ من مراعاة
الاحتياط او العلم بالحكم والجري على مقتضاه ان ينتقل الى ما يكون الظن بالفراغ معه اقوى فيكون الحكم بتحصيل الواقع مع مراعاته اخرى وهو غير الاخذ بما هو
المظنون في حكم المسئلة كما هو المدعى ولو امكن توقف حصوله على مراعاته في بعض المقامات فغاية الامر ثبوت حجية الظن في ذلك المقام لو تحقق حصوله في
الخارج وثبت بقاء التكليف ح من ضرورة او اجماع وما قد يق من عدم قيام دليل على وجوب الاحتياط مدفوع بان هذا الدليل على فرض صحته كاف فيه
فان مقتضاه كما عرفت وجوب تحصيل القطع بالفراغ مع الامكان ولا ريب في حصوله بمراعاة الاحتياط وما قد يتراءى من وقوع الخلاف في جواز الاحتياط المخالف للجلي
فيه حيث عزي اليه القول بكونه تشريعا محرما فكيف يمكن القطع بحسنه مع مخالفته ومن انه لا يمكن مراعاته في معظم العبادات لوقوع الخلاف في وجوب كثير من
اجزائها واستحبابه فلا بد مع مراعاة القول باعتبار الوجه من تكرار العمل وهو يصل في الغالب الى حد لا يمكن الفراغ منه موهون بان طريق العلم غير منسد في
هاتين المسئلتين لقطع العقل بحسن الاحتياط في تفريغ الذمة بل والقطع به بملاحظة ما ورد في الشرع ومجرد وقوع الخلاف في مسئلة لا يقضي بعدم امكان
تحصيل القطع فيها على انه لم يظهر من المخالف الاول جريان خلافه في محل الفرض اعني ما اذا انسد باب العلم بالحكم وانحصر طريق العلم بتفريغ الذمة في الاحتياط
مع عدم قيام دليل على حجية الظن بل الظن خلافه وكذا الحال في المسئلة الثانية فان القول بوجوب نية الوجه في الاجزاء موهون جدا بل مقطوع بفساده سيما
بعد عدم امكان تحصيل القطع وعدم قيام دليل على الاكتفاء بالظن ومع الغض عن ذلك فيتعين وجوب تحصيل العلم بالفراغ وكون الاحتياط طريقا الى العلم
بل انحصار الطريق فيه يوجب البناء عليه ومعه يكون الاتيان بالاجزاء الدائرة بين الوجوب والندب مثلا واجبا فلا بد على القول باعتبار نية الوجه من ادائها على
الوجوب فلا حاجة الى التكرار وما قد يتخيل من اتفاق الاصحاب على عدم وجوب الاخذ بالاحتياط في جميع المقامات اعني في مقام الجهل بالتكليف ايجابيا وتحريميا بالعلم
او الشك في المكلف به ايجابا او منعا فكيف يمكن الالتزام به في الجميع مدفوع بالالتزام به في محل الاجماع منقسم ح فيه بالاصل والحاصل ان الامر
في المقام بين القول بسقوط التكليف من جهة الاصل والاخذ بالاحتياط او شيء منهما الا بدلالة الظن نعم قد يقال باتفاقهم على عدم وجوب العمل بالاحتياط مهما
دل على خلافه الادلة الظنية في الجملة لاتفاق القائل باصالة الظن والقائل بالظنون المخصوصة عليه الا ان كون الاتفاق المذكور حجة شرعية محل تامل لوضوح
المناقشة في كشفه عن قول الحجة مما لا يخفى على انهم انما قالوا به من جهة قيام الادلة عندهم على حجية ما سواه من وجوه الادلة فاذا فرض عدم قيام دليل عليه
عندنا وعدم صحة ما ذكروه من الادلة فكيف يجعل الاتفاق المذكور دليلا على المنع مع اختلاف الحال وعدم حجيته مع قيام الدليل عندهم عليها مع عدم استنادهم
قيامه وهو ظاهر والقول بان الاخذ بالاحتياط موجب للعسر والحرج محل منع كيف والعمل به متعين بالنسبة الى من لم يتمكن من الرجوع الى الطرق المقررة له
ولا الى عالم مستنبط للاحكام عن تلك الادلة اذا امكنه تحصيل الاحتياط في المسئلة كما فصل القول فيه في مباحث الاجتهاد والتقليد فلو كان ذلك
حرجا منفيا في الشريعة لما وقع التكليف به ومع تسليمه فالقول برفع العسر والحرج مط مبني على العمل باطلاق ما دل عليه من الادلة الشرعية وهو استناد الى
الظن وقد يق ان الرجوع الى الاصل في غير ما يمكن فيه تحصيل القطع ولو بمراعاة الاحتياط رجوع الى الظن ايضا فكيف يصح الرجوع اليه في التخلص عن الاخذ بالظن مم
بل فساد الاخذ بالاصل ليس من جهة حصول الظن به اذ قد لا يحصل منه الظن في المقام وانما الاخذ به من جهة انسداد الطريق الى الوصول الى التكليف اعني العلم وعدم
قيام دليل على الرجوع الى غيره فيندفع التكليف لانتفاء السبيل اليه فهو في الحقيقة دفع للتكليف لا اثبات له ومع ذلك فهو رجوع الى العلم نظرا الى الوجه
المذكور دون الظن وبعد الغض عن ذلك فالمحكي في المقام هو الايراد على الدليل المذكور بما هو ماخوذ فيه ابطال الرجوع الى الاصل من جهة ان فيه خروجا عما
علم ثبوته في الدين وقد قررنا انه لا يلزم ذلك والقول بانه رجوع الى الظن على بعد تسليمه كلام اخر غير ماخوذ في الاحتجاج وعلى ما قررنا يظهر الجواب عما
قد يق من انا ان سلمنا جريان الاحتياط في اعمال نفسه فلا يمكن جريانه بالنسبة الى بيان الحكم لغيره او من البين وجوب ذلك ايضا ولا افتاء فانه على بيان
الاحتياط من غير بيان الحكم مع طلب السائل له ولمفتيه بالحكم من الادلة الظنية مشكل على انه قد لا يتمكن من ذلك ايضا كما اذا دار ما بين حتمين او غايتين

او يتيم وغائب ونحو ذلك في السكوت عن الفتوى حتى وترك التعرض له مشكل ايضا اذ قد يكون محرما باعثا على تلف مال اليتيم والغائب فان الغاية الالتزام
بجميع ذلك في خصوص تلك المقامات لا يوجب الخروج عما يقطع به من التكاليف المتعلق بنا في الشريعة كما دلت عليه الضرورة ونحوها حسبما بني عليه تقرير
الدليل المذكور نعم لو قرر الاحتجاج بنحو آخر امكن جريان الكلام المذكور وسنشير اليه ان شاء الله ثم اقول قد عرفت ان المقصود في المقدمة الثالثة اثبات تعذر الخروج
عن عهدة التكاليف الشرعية بطريق اليقين وان ذلك موقوف على تحقق الانسداد على الوجوه الثلاثة لا مجرد تعذر العلم بمعظم الاحكام لوضوح ان العلم في الجملة
غير مطلوب بالذات وانما هو مقدمة للعمل فاذا انسد سبيله كان مقتضى القاعدة هو الاخذ بالاحتياط بعد القطع بثبوتها على الاجمال لتحصيل العلم بالامتثال
بعد القطع بالاشتغال فلا بد من اثبات سقوط التكليف به في تلك الحال غاية ما ذكروه في ذلك وجوه من الاستدلال الاول دعوى الاجماع في المقام
المعلوم بعد التتبع التام والنظر العميق في طريقة علمائنا الاعلام للقطع بعدم التزامهم بالاحتياط في معظم الاحكام وعلى الصنفين بل فوق الفريقين عليه
لكنه تأمل في كونه حجة شرعية كاشفة عن قول الحجة وهو كذلك كيف وقول احدهما موقوف على ابطال الاحتياط فلو توقف عليه لزم الدور واعترض عليه ايضا
بانهم انما قالوا به من جهة تمام الادلة عندهم على حجية ما سواه من سائر وجوه الادلة فاذا فرض عدم صحة ما ذكروه من الادلة لم يكن اتفاقهم دليلا على المنع
ويمكن الاكتفاء في المنع بمجرد الاحتمال فيقال ان عدم التزام القوم بالاحتياط يمكن ان يكون لوجود الدلائل المعتبرة عندهم في اكثر الموارد لتمسكهم غالبا بالادلة
واعتقادهم انها حجة شرعية فكيف يقاس بهم حال من انسد عليه باب العلم بها بل المعلوم من حالهم هو التمسك بالاحتياط في الموارد المشتبهة الا لمانع مخصوص
ويمكن الجواب بان المقصود من الاجماع المذكور انما هو الاتفاق على نفي كون المرجع للمكلفين عند تعذر العلم بمعظم الاحكام الشرعية هو الالتزام بالاحتياط
بتحصيل الموافقة القطعية لعامة التكاليف المجملة فلا ينافيه فرض انتفاء التمسك المذكور في حقهم لكن الكاشف عن الاتفاق المذكور انما هو الحدس
الحاصل من تعرف طريقة القوم في ذلك ودليل العمل المسلم منهم لا يمكن اسناده الى اعتقاد حجية الادلة وانما يستند الى ذلك تمسكهم بالاحتياط في الموارد الجزئية
فلا ينافيه نفي الاحتياط في الموارد الكلية على فرض تحقق الانسداد بالنسبة اليها ويمكن الاعتراض على ذلك بما اشار اليه المصنف ره وتوضيحه انا لا نقول بوجوب الاحتياط
في جميع المقامات حتى يندفع الاشكال بالاجماع بل نفصل بين التكاليف الابتدائية من الوجوبية والتحريمية فلا بد مع الجهل بها من البناء على اصالة البراءة وبين
التكاليف المتعلقة بالماهيات المجملة من الاجزاء والشرائط والموانع المحتملة في العبادات والمعاملات فيحكم بالاحتياط فيها بان يقتصر في الحكم بتحقق تلك الماهيات
على موضع اليقين ولو ببعض الظنون الخصوصية واما القدر المسلم من الاجماع المذكور هو عدم وجوب الاحتياط في المقام الاول فلا يدل على نفي الاحتياط في المقام
الثاني كيف وكثير منهم قد صرحوا بلزوم الاحتياط فيه وظاهر الملازمة عدم الفرق فيه بين صورة انسداد باب العلم بمعظم الاحكام المتعلقة بتلك الماهيات وعدمه كما ان
ظاهرهم الاطباق على التمسك بالبراءة في المقام الاول من غير فرق بين الصورتين ايضا والقول بان التمسك بالبراءة فيه انما يتم مع عدم حصول العلم الاجمالي
بثبوت بعض التكاليف المجهولة في تلك الجملة مدفوع بمنع حصول العلم الاجمالي في تلك الجملة مدفوع بمنع حصول المخصوصة ولا تم تسليمه في الموارد الغير المحصورة
ثانيا تسليمه في المحصور الذي لا يتعلق جميعه بعمل المكلف الواحد ولا يتحد نوعه بل يدور بين انواع عديدة ثالثا ومن المعلوم من طريقة الاصحاب عدم الالتزام بالاحتياط
في تلك الصور الا بعيد بخلاف من خالف في بعض موارده اما دعوى العلم الاجمالي في الموارد المحصورة على الوجه المذكور فممنوعة ومع تسليمه يمنع الاجماع على
سقوط الاحتياط فيها بل المعلوم منهم اجراء حكم المشتبه بالمحصور فيه عند تحقق شرائطه المقررة في محله فقد يطرح العلم الاجمالي في عدة من المقامات في مراعى
حكمها الاحتياط فلا بد من مراعاة التفصيل المذكور في المقام وقد يجاب بان العلم الاجمالي بوجود عدة من التكاليف الحتمية في احد المقامين او بعضها كاف في
المنع من التمسك بالاصل في كل منها فلا بد من الاخذ بالاحتياط في الجميع او تركه في الجميع اذ التفصيل مع ذلك تحكم وترجيح من غير مرجح وجوابه ظاهر اما اولا فلان
الشك الحاصل في المقام الثاني ليس من قبيل الشك في التكليف بل هو من الشك في المكلف به اذ التكليف المتعلق بالاجزاء والشرائط تكليف غيري
تبعي والمعتبر في اجراء الاصل هو التكاليف المستقلة عند الشك فيها فيختص بالمقام الاول واما ثانيا فلان التفصيل بين المقامين لا يستلزم الترجيح من
غير مرجح لوضوح المرجح في المقام اذ المستفاد من كلام معظم الاصحاب وطريقتهم في ابواب الفقه هو البناء على الاصل في المقام الاول والاحتياط في الثاني فالاجماع
على نفي كل منهما على الاطلاق لا ينافي العمل بكل منهما في الجملة وذهاب الاكثر كاف في الترجيح لحصول الرجحان المطلوب فيه بمجرده من غير ان يتوقف على اثبات متعلقه
بالدليل اما ثالثا فلانه بعد البناء على الاحتياط في المقام الثاني على حسب ما يقتضيه الاصل المقرر فيه من اقتضاء القطع بالاشتغال القطع بالفراغ في المتوقف
عليه لا يبقى هناك علم بالتكليف حتى يقتضي الرجوع الى الاحتياط في المقام الاول فهناك علم خاص بثبوت التكليف في المقام الثاني خاصة وعلم بثبوت التكليف
في القدر المشترك بين المقامين فاذا اقتضى الاول الرجوع الى الاحتياط في جميع موارد الثاني كان الاخذ به قاضيا بانتفاء الثاني فلا يبقى علة الحكم بالاحتياط
في المقام الاول فيبقى على الاصل قد يقال ان ما ذكر انما يتم على القول بجريان البراءة في المقام الاول والاحتياط في الثاني اما على القول بتساويهما في الحكم بالبراءة
او الاحتياط فلا بد من الخروج عن اصل البراءة فيهما بالاجماع المذكور فيبقى ترجيح احدهما من غير مرجح فلا بد من نفي الرجوع اليهما من راس فيتعين الامر في العمل بالظن
ويمكن الجواب عنه بنحو ما ذكرنا من ان ذهاب كثير من الاصحاب الى التفصيل بين المقامين كاف في حصول مسمى الرجحان الذي لا يبقى معه القول بالتساوي
الترجيح بل يكفي في ذلك احتمال التفصيل بينهما بذلك للقطع بعدم احتمال العكس في ذلك فلا بد من الاقتصار في الحكم بسقوط الاحتياط على القدر المتيقن
وهو الشبهة الحاصلة في التكاليف المستقلة ويرد عليه انه كما يمكن ان يقال ان الشك في التكاليف الابتدائية بالنسبة الى الشك الحاصل في الماهيات
المجملة قدر متيقن في الحكم بسقوط الاحتياط في التكاليف الموهومة متيقن بالنسبة الى المشكوكة كما انه فيها متيقن بالنسبة الى المظنونة فلا بد من الاقتصار
في الخروج عن احد الاصلين المذكورين على القدر المتيقن بكل من الاعتبارين فان امكن الاكتفاء به وانتفى المانع عن العمل باحد الاصلين المذكورين في
الباقي تعين والا لزم من تساوي نسبة المانع المفروض الى بعض الباقي المنع من العمل بالاصلين في جميعها فينحصر الامر في الظن المطلق ولو جعلنا
البناء على ان معظم الاحكام الحتمية التي لا يجوز فيها المسامحة ينقسم الى التكاليف الالزامية وتشخيص متعلقاتها والاسباب الشرعية لمسبباتها وتعيين

التي لا يسبيل لهم الى اقامة الدليل عليها او الجرح عنه الاصل فيها مالم يمنع في خصوص بعض الموارد مانع مخصوص منه

يمكن ان يقال [illegible] الاحتياط

المحقق

المعلوم لاصلها او لابدية كل واحد من الاقسام الاربعة من النظر في القدر الخارج منه عن موارد القطعية الادلة وما يجري مجريها فان لم يحصل فيه علم اجمالي بثبوت
ما يزيد على القدر المتيقن منه وما في حكمه لزم البناء في الاول على البراءة وفي الثاني على الاحتياط ان كان في الامور الارتباطية والا فعلى التفصيل بين
المتماثلين والمتباينين وفي الثالث على اصالة النفي وفي الرابع على الاحتياط عنده ودوران الامر بين المحذورين بما كان له سبيل وعلى البراءة في غيره وكذا الحال
ان حصل هناك علم اجمالي في امور غير محصورة او محصورة لا تعلق لجميعها بعمل المكلف المخصوص واما اذا حصل العلم الاجمالي في القسم الاول ودار الامر فيه بين
امور محصورة متعلقة بعمل المكلف بحسب العادة تعين الاحتياط في تلك الامور المخصوصة والبراءة فيما عداها وان كان في القسم الثاني فاولى بالاحتياط وان كان في
القسم الثالث بني على العدم في كل واحد من اطرافه اذا انفرد عن الباقي ومع اجتماعها بني على القدر المتيقن واما القسم الرابع فالمرجع فيه بعد ثبوت الحق اجمالا فيقتصر
في تعيين مستحقه ومقداره على القدر المعلوم ويبنى على الاصل والاحتياط في غيره ودعوى ان المعلوم بالاجماع بين الاقسام الاربعة لا حكم له ومع ملاحظة
التفصيل المذكور لا مجال لدعوى الاجماع على بطلان الرجوع الى الاحتياط على الاطلاق فالاستناد الى الاجماع في المقام مبني على الخلط بين الاقسام وتفصيل
القول فيها موكول الى مباحث الادلة العقلية فلا نطيل والثاني ان التكليف بمراعات الاحتياط في جميع الموارد المشتبهة والاتيان بجميع المحتملات المتكثرة
ولو بتكرار العبادات مرات متكثرة يستلزم العسر والحرج الشديد المنفيين عن هذه الشريعة السهلة في صريح الآيات والروايات المعتبرة كما يشهد به الرجوع الى
الوجدان بل لو بنى المكلف يوما واحدا على الالتزام بالاحتياط في جميع اموره مما خرج عن موارد الادلة القطعية لوجد من نفسه حرجا عظيما فكيف لو بنى على
ذلك في جميع اوقاته وامر عامة المكلفين به حتى النساء واهل القرى والبوادي فان ذلك مما يؤدي الى حصول الخلل في نظام احوال العباد والاضرار بامور المعاش
والمعاد بل في تعليم موارد الاحتياط وتعلمها سيما عند تعارضها بترجيح مراعات الاحتمالات القوية على ما دونها في القوة من الحرج ما لا يخفى مثلا لا شك
ان الاحوط ترك التطهير بالمستعمل في الطهارة الكبرى لكن قد ينحصر الماء والمتطهر فيه ومنه في ماء آخر محتمل النجاسة بحسب الحكم ثم قد يجد المكلف ماء
مضافا وقد لا يجد ثم قد يجد التراب وقد لا يجد وقد يسع الوقت الجمع وقد لا يسع وقد يزاحمه واجب آخر مرجوح بالنسبة الى الاول ومحتمل الوجوب حكما وقد يسلم
من ذلك فيختلف الاحتياط بحسب تلك الموارد الجزئية وكذا في سائر المقامات والاحوال الشخصية لو يتعارض مقتضى الاحتياط على حسبها ومن المعلوم
انه لا يتيسر للعامي الاحاطة بخصوصياتها فلا بد من رجوعه في اغلب الموارد الجزئية الى العالم بها وهو متعسر فضلا عن العمل بمقتضاها الا ترى ان الفقهاء
في مسئلة الحائض المتحيرة قد نصوا على موارد الاحتياط فيها مع عدم استيفائهم لها ومع ذلك يتعسر العمل بجميعها مع اختصاصها بمسئلة خاصة بالنسبة
الى مكلف مخصوص فكيف لو بني على ذلك فيما لا يحصى من مسائل الفروع التي تعم البلوى بها وتشتد الحاجة اليها بالنسبة الى عموم المكلفين بل
هو مما يخل بنظام المكاسب التي يقوم بها معايش الخلائق فكيف يحتم الامر به من الكريم الخالق مع ما ثبت من الكتاب والسنة والاجماع من بناء الشريعة المقدسة
على غاية اليسر والسهولة ونفي اقسام العسر والحرج والمشقة فثبت سقوط التكليف بالاحتياط في هذه الازمنة وذلك ما اردناه من انسداد سبيله اذ
المراد به تعذر الالتزام به على وجه لا يخل بسهولة امر الدين ولا يفضي بتعسر القيام باحكام الشرع المبين وقد يجاب عنه بوجوه احدها النقض بما لو ادى نظر
المجتهد الى بعض الفتاوى المتضمنة للحرج على بعض المقلدين كالقول بوجوب المبادرة الى قضاء الفوائت وان تكثرت والغسل على المريض الذي يتعذر في جنابته
وان تضرر به الى غير ذلك فالالتزام بالاحتياط فيما نحن فيه من هذا القبيل وهو كما ترى ساقط جدا لان ثبوت بعض الاحكام المستلزمة للحرج على المكلف احيانا
بدليل مخصوص وارد على ادلة نفي الحرج لا ربط له بما نحن فيه لوضوح ان العمومات الشرعية لا تصلح لتخصيص ادلة نفي الحرج فكيف بما ذكروه من قاعدة الاحتياط
التي نسبتها اليها نسبة الاصل الى الدليل ثم انما يمكن تخصيصها بالدليل الذي يكون اخص منها حيث يعتضد بما يوجب قوته ورجحانه على تلك
العمومات المتكثرة القطعية والا فنقول العلم الاجمالي بعدم اشتمال التكاليف الشرعية على ما يوجب المشقة لا يجتمع مع الظن بوجوب ما فيه الحرج على ان
الحرج المفروض في تلك الاحكام المخصوصة لا يؤدي الى اختلال النظام بخلاف المقام وثانيها ان الادلة النافية للحرج في الدين انما تدل على عدم اشتمال
الاحكام الثابتة في اصل الشرع التي بني عليها الدين على ما يوجب الحرج وذلك لا ينافي ما قصدناه فانا لا ندعي شيئا من الاحكام المجعولة في الشريعة يؤدي
الى العسر والمشقة بل هي باسرها كما ذكر مجعولة على غاية اليسر والسهولة وانما نقول بان تلك الاحكام المبنية على السهولة لما اشتبهت على المكلف
اشتباها مستندا الى تقصير او تواني في حفظ الآثار الصادرة عن صاحب الشريعة لم يكن له بد من امتثالها بالجمع بين المحتملات وان استلزم المشقة لاستنادها الى
سوء اختيار بعض المكلفين الموجب لحرمان الباقين من الالطاف الالهية التي من جملتها نفي الحرج والمشقة كحرمانهم بذلك من اعظم الالطاف الذي هو ظهور
الحجة روحنا فداه وعجل الله فرجه للعالمين لم يلزم من ذلك انتفاء الحرج في الاحكام الشرعية لابتنائه على عروض التعسر في امتثالها للمقصرين في المسئلة عنها والمانعين من
اظهارها او الوسائط في ضبطها وتبليغها وليس حكم التعسر في ذلك من الاحكام المجعولة وانما ترتب على الحكم العقلي الحاصل من توقف الامتثال عليه
ويجبر ذلك ببضاعة في ثواب امتثالها في تلك الحال بقدر ما يتحمل من المشقة في تحصيلها وتحصيل مقدماتها كتحصيل الاجتهاد الواجب على الكفاية
في امثال هذه الازمنة الا ترى انه لو نذر المكلف امورا متعسرة كالاخذ بالاحتياط في جميع المقامات وصوم الدهر واحياء تمام الليالي
والمشي الى الحج وان يؤجر نفسه للقيام باعمال شاقة ونحو ذلك لم يمنع تعسر تلك الامور والاعمال من انعقاد نذره ووجوب الوفاء بعقده لانه
هو الذي ادخل ضرر المشقة على نفسه باختياره فان الصادر عن الشارع انما هو الاذن في الالتزام المذكور وليس في مجرد الاذن في ذلك شيء من الحرج فكذا
في المقام بطريق اولى فان المكلفين هم الذين ادخلوا ضرر تلك المشقة على انفسهم من بعض صد ولا اذن من الشارع في ذلك بل ورد عليه جميع ما دل
على نفي الحرج وارادة اليسر بهم الوجهين فان الزام المكلف باداء الواقع على ما هو عليه حال الاشتباه في امور كثيرة على وجه يستلزم الجمع بينها ولو بحكم
العقل والعادة مع تعسر الاتيان بجميعها جعل للحرج وايقاع للمكلف في المشقة سواء استند الاشتباه الى اسباب اختيارية من غير ذلك المكلف او غير اختيارية
بل وان استند الى ذلك المكلف بنفسه فان جعل اختيار المكلف باعثا على الزامه بالمشقة ينافي نفي الحرج على الاطلاق ولئن امكن التامل في شمول ما

دلّ على نفي جعل الحرج في الدين فلا شك في شمول قوله سبحانه يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وما اشبه ذلك للوجوه المذكورة ولا سيما الحرج
المؤدّي الى اختلال النظام والقول بوجوب الامور المتعسّرة بالالتزام او بغيره من الاسباب الاختيارية في محل المنع مع امكان التفصيل بينهما من جهات ان
الاول مضافا من الشارع لما الزمه المكلف على نفسه لئلا يلزم تأسيس من الشارع للحكم المتعسّر ولو بعد الاختيار كايجاب الغسل المتعسّر على من اجنب اختيارا
ولو سلم ذلك فلا تنصرف على موضع الدليل واخفى نابتقض العموم في غيره واما الاجتهاد او اوجب في هذه الازمنة فلا حرج فيه لان منزلته منزلة العلوم لاهلها
ليس بأشق من كثير من الصناعات التي يتحملها الناس في معايشهم وثالثها ان ادلة نفي العسر معارضة بعموم الادلة المثبتة للتكاليف الشاملة لموارد
الحرج كتعارض العامين من وجه فلا بد في تقديم احدهما من مرجح خارجي وعدّة الوجه في تقديم الاول في سائر المقامات اعتضاده بعمل الاصحاب وهو في المقام
مم او عدم التزام الاكثر بالاحتياط في كل مقام مستند الى اعتقاد وجود الادلة الشرعية في اكثر الاحكام فلا يجري على ما هو المعروض من انتفائها في المقام
ورابعها ان ادلة نفي الحرج بعد لو لها اللفظي حاكمة على العمومات المثبتة للتكاليف مقدّمة عليها بذاتها من دون توقف لذلك على اعتضادها بما يرجّح
رجحانها ولذا لم يعتبر الاصحاب وجود المرجح الخارجي في الاستناد اليها في كل باب بل يقدّمونها على الاطلاق من غير ارتياب الا ترى الى قوله عليه السلام فيمن
انقطع ظفره يعرف هذا واشباهه من كتاب الله ما جعل عليكم في الدين من حرج فانه معرفة امثال ذلك من الاية الشريفة موقوفة على تقديم عمومها على
عموم وجوب غسل البشرة ونحو ذلك ففيه دلالة على كون الاول بنفسها حاكما على الثاني من غير حاجة الى ملاحظة التعادل والترجيح كما لا يخفى وثانيا
ان ادلة نفي الحرج معتضدة بما هو معلوم من طريقة الاصحاب من عدم الالتزام بالاحتياط المؤدي الى الحرج في اكثر الابواب فتحصل في المقام ما هو المرجح في سائر
المقامات اذ لا فرق في الاعتضاد بالعمل بين العمل الفعلي والتقديري حيث يثبت من تعرف الطريقة بالحدس الصائب وثالثا ان تعرض تساقط العامين
من وجه لا ينافي ما هو المقصود في المقام اذ التساقط لما يقتضوا الرجوع الى التخيير او الى الاصل على الوجهين لا يتعين القول بوجوب الاحتياط في المقام لجواز العمل بدليل
نفي الحرج واصالة البراءة عن وجوب الاحتياط والمورد ابعا ان وجوب الاحتياط في المقام ليس بحكم دلّ عليه اللفظ العام انما يقتضيه الاصل حيث لا دليل فلا يعقل
معارضته بالدليل نعم قد يقال ان ادلة نفي الحرج معارضة بما دل على حرمة العمل بالظن من الكتاب والسنة بناء على ثبوت دوران الامر بينهما فيبقى اصالة
الاحتياط الثابتة مع العلم الاجمالي سليمة عن المانع وفيه مع ما عرفت ان المنع عن العمل بالظن راجع الى حكم الاحتياط وعدم الاكتفاء في الخروج عن عهدة التكاليف
المعلومة بمجرد الظن او الى المنع من قصد التشريع به او الالتزام بمؤدّاه من حيث هو كذلك شرعا فليس ذلك من المحرمات الذاتية وقد عرفت ان قاعدة الاحتياط ساقطة
بادلة نفي الحرج ولا يفيد المنع من الظن امرا زائدا على ذلك بعد عدم قصد التشريع بوروده بها ان غاية ما يفيده عموم نفي الحرج حصول الظن بعدم وجوب
الاحتياط وهو رجوع الى الظن في طريق اثبات حجية الظن فيدور وفيه انه مع قوته من الظنون المخصوصة المسلمة عند الفريقين لاستناده الى ظاهر الكتاب والسنة
الموضوع لفهم عامة المكلفين فيكون فهمهم حجة وحجتهم على ان اعتبار مثل الظاهر مما يسلمه عامة القائلين بالظنون المخصوصة ووافقهم القائل بمطلق الظن ايضا
من حيث اندراجه فيه فلا كلام في لزوم العمل عليه فتدبّر وخامسها ان الحرج انما يلزم لو قلنا بلزوم الاحتياط فيما لا يقين بحكمه على الاطلاق اما لو فصّلنا بين المقامات
واوجبنا الاحتياط في الشبهة المحصورة وغيرها حيث يقع الشك في تعيين المكلف به بعد ثبوت التكليف في الجملة ورجعنا الى البراءة والطهارة والاباحة
ونحوها في موارد الشك في اصل التكليف والى الاستصحاب في موارده لم يلزم من ذلك حرج بالكلية كيف وقد ذهب الى ذلك كثير من الاصحاب من دون ترتب
حرج على ما اصادوا الى القول بانهم انما اصادوا الى ذلك بعد اثبات الظنون المخصوصة والعمل بالظنون المطلقة مدفوع بان المعلوم من طريقتهم هو ذلك
في غير موارد الادلة الثابتة والحاصل ان هذا التفصيل لا يشتمل على الحرج ولا يخالف الاجماع ولا ينافي القدر المعلوم بالاجمال على نحو ما مرّ في الجواب
عن الوجه الاول وكان هذا هو الوجه الذي اراده المصنف ره في الجواب عن ذلك بالمنع من لزوم الحرج وايده بما تقرر في محله من تعين الاحتياط على الجاهل العاجز
عن الاستنباط والمقلد العاجز عن التقليد وسادسها ان الحرج انما يقضي بنفي الاحتياط على سبيل الموجبة الكلية فلا يقتضي السالبة الكلية الا حيث يتعذّر
الترجيح ويمتنع التخيير والترجيح بين المقامات ممكن بوجود المرجح فيها اذ بعد الحكم بوجوب الاحتياط بالجمع بين المحتملات اذا دلّ الدليل على سقوط بعضها يجب
تعيين مراعات الاحتياط في الباقي وان لم يسقط به وجوب الاحتياط اذا سلّمنا انه لو تعذّر الصلوة الى اربع جهات وامكن الاتيان بها الى جهتين او ثلث وجب التخيير
في المقام وان كان باطلا بالاجماع لكن يتصور الترجيح بين المقامات بوجوه منها ان يكون التكليف في بعضها مظنونا وفي بعضها مشكوكا وفي بعضها موهوما
فيقتصر في الحكم بثبوت الاحتياط على الاخيرين ان اندفع الحرج به واذا حكمنا بسقوطه في الاخير اذ ليس في الالتزام بالاحتياط في القسم الاول فقط حرج قطعا
لكن ذلك غير حجية الظن في تلك الموارد للفرق الظاهر بين العمل بالظن من باب الاحتياط والعمل به من حيث كونه حجة شرعية ويظهر الفرق بينهما في امور كثيرة
ومنها ان يكون سقوط الاحتياط في بعض الموارد قدرا متيقنا بالنسبة الى غيره كالشبهة التكليفية الوجوبية ثم هي والتحريمية ومنها ان يكون احتمال سقوط الاحتياط
في بعضها اقوى من غيره كان يحصل الظن بسقوطه في البعض المخصوص ولا يحصل الظن به في الباقي ومنها ان يكون بعض الموارد مما ظن بوجود الطريق المعتبر
فيه وشك في الباقي او يكون وجود الطريق فيه قويا وفي غيره ضعيف احتمال الى غير ذلك من المرجحات التي يظهر من التأمل في المباحث السابقة فلا يمكن القول
بسقوط الاحتياط من راس من جهة لزوم الحرج به كيف والقول به ينافي العمل بالظن اذ ليس محصل الدليل الا قصر الاحتياط على موارد الظن فيكتفى به في امتثال
الاحكام المشتبهة بعد سقوط الاحتياط في غيره فيتوجه عليه اولا ان مقتضى الدليل قصر الحكم بسقوط الاحتياط على موضع اليقين فلا وجه لتخصيصه بغير مورد
الظن وثانيا ان مقتضاه العمل بالظن من باب الاحتياط او نحو ذلك من القول بحجيته حتى يخص به العمومات الثابتة ويقيد به المطلقات المعلومة ويمكن التصرف
في الشبهات في النفوس والفروج والاموال والحقوق ويرفع اليد به عن الاصول الثابتة في مواردها الى غير ذلك فلا تغفل الثالث انه لا دليل على وجوب
الاحتياط في المقام وموالية ان الاصل براءة الذمة مما يشك فيه من التكليف سيما التكليف الايجابي غاية ما في الباب الحكم فيه بالاستحباب نظرا الى حسن
الاحتياط وهما نرعند العقلاء ولا ربط له بما قصده المعترض وهنا ولا ان عدم قيام الدليل على وجوب الاحتياط لا يقضي بتعين العمل بالظن لعدم

الدليل

الدليل عليه ايضا فاذا دار الامر بينهما تعين الاول علما باصالة المنع من الثاني فاللازم في اثبات وجوب العمل بالظن من تمة الدليل على سقوط الاحتياط الا الرجوع فيه الى مجرد الاصل المشترك بينهما فيبقى العموم اما المانعة سالمة عن المعارض موجبة لتعين الرجوع الى الاحتياط وثانيها انه ان اريد بعدم الدليل على وجوبه في كل واقعة خاصة مع قطع النظر عن غيرها من الوقايع فليس المجهول منها بخصوصها موجبا للعمل بالاحتياط فيها فمسلم وان اريد عدم وجوبه في مجموع الوقايع التي يرد التكليف المعلوم بالاجمال بينها كما هو المقصود في المقام فممنوع لان فيه طرحا للتكليف المقطوع به فيؤدي الى المخالفة القطعية التي تطابقت الادلة الاربعة على المنع منها والقول بجواز طرح بعضها دون بعض ترجيح من غير مرجح والتخيير في المقام باطل بالاجماع فيتعين الاحتياط فيهما بما استراح في ذلك من الاحتياط في مسئلة القول بالبرائة وذهب الى طرح المعلوم بالاجمال وعدم اقتضائه لذمته او دعوى اشتراط العلم بتفصيل المكلف به في التكليف فانكر التكليف بالمجمل من راس لا انا لبناء على ذلك في المقام موجب للخروج عن الدين على ما قرر في الاحتجاج فلا يمكن المصير اليه والتحقيق ان العلم الاجمالي يتعلق التكليف باحد امور محصورة تماما يوجب الاحتياط مع اتحاد نوع التكليف او ارتباط الجميع بعمل المكلف المخصوص على ما تقرر في مسئلة المشتبه بالمحصور والا كان الشك في اصل التكليف فكلما اتفق في محل المسئلة من هذا القبيل حكمنا فيه بالاحتياط والا رجعنا الى الاصل البرائة كما ستنبه عليه رابعها ان الغرض من الرجوع الى الاحتياط هو الاتيان بالمتيقن وهو متعذر في المقام اما اولا فلقيام احتمال المنع من العمل بالاحتياط كما ذهب اليه بعض الاصحاب لكونه تشريعا محرما وصرح بعضهم بنفي الواسطة بين المسلكين اعني الاجتهاد والتقليد وبطلان العبادة الواقعة على غير هذين الوجهين واما ثانيا فلاحتمال العبادة بنية الوجه في صحة العبادة ووجوب تميز الواجب من المستحب ما يقاع كل منهما على وجهه بحسب الاجتهاد والتقليد كما ذهب اليه جماعة من اصحابنا بل ربما نسب الى المشهور فكيف يكون الاحتياط طريقا لليقين غاية الامر امكان تحصيل الظن بجوازه والاكتفاء به وهو رجوع الى الظن فيشترك مع ساير الظنون في الاعتبار نظرا الى انتفاء المرجح بينها واجاب عنه المصنف قدس سره تارة بدعوى القطع بجواز الاحتياط وفساد قول المخالف فيه على كلا الوجهين كما يظهر من النظر في اطلاقات العبادة وعمومات الخطابات وملاحظة السيرة المستمرة بين المسلمين وطريقة النبي والائمة عليهم السلام مع الناس وقاعدة عدم الدليل دليل العدم في مثله ونحو ذلك مما فصل في محله وتارة بان الظاهر اختصاص الخلاف في المسئلتين بصورة امكان تحصيل العلم بالواقع اما مع الانسداد كما هو المفروض فلا لامتناع التكليف بالجزم اذ غاية الممكن تحصيل الظن فاذا لم يثبت حجيته كان كالشك فلا يتأتى به قصد الوجوب او الندب ولابد من الجزم بالغاية ووهم تقديم الامتثال التفصيلي ولو بطريق الظن على الامتثال الاجمالي ولو على وجه العلم وهم فاحش غاية الامر تقديم الاول مع امكان العلم به على الثاني حيث يتوقف على تكرار العبادة واين ذلك مما نحن فيه والاولى ان يجاب بان الاحتياط بعد الحكم بوجوبه لا ينافي اشتراط نية الوجه لكونه داخلا في جملة الواجبات الشرعية وان كان الكاشف عنه حكم العقل من باب المقدمة فلا فرق في ذلك بين الوجوب الواقعي والظاهري ولذا اجمعوا على جواز الاحتياط بالجمع بين الطهارة المائية والترابية عند دوران الواجب بينهما والصلوة الى اربع جهات حيث تردد القبلة بينها وهكذا فالتحقيق معرفة وجه العبادة بعد ثبوت وجوب الاحتياط ولا يعتبر فيه سوى الوجه الظاهري ولا لا نفي الاحتياط راسا على انه يمكن الجمع بتحصيل الظن بالوجه الواقعي والجمع بين الوجهين فان ذلك غاية الممكن في حق المكلف عند الانسداد والا لزم ارتفاع التكليف راسا وقد ثبت بطلانه خامسها ان الاحتياط مما لا سبيل اليه في كثير من المقامات لدوران الامر فيها بين المحذورين وفي كثير اما يتعذر مراعاة الاحتياط لمانع خارجي فالرجوع الى الاحتياط على الاطلاق مما لا وجه له واجاب المصنف قدس سره عنه بانه لا مانع من القول بسقوط التكليف في تلك الموارد اذ لا يلزم من البناء عليه خروج عن الدين ولو حصل العلم ببقاء التكليف في بعض تلك المقامات وتوقف الخروج عن عهدته على تعيين حكمه فغاية الامر القول بحجية الظن ح ولا يلزم منه حجية الظن في ساير المقامات ودعوى عدم القول بالفصل في محل المنع اذ الحكم المستند الى الضرورة انما يدور معها وجودا وعدما وليس ذلك امرا مجهولا معنونا في كلام الاصحاب ليمكن الاستناد اليه في مثله ثم اللازم في ذلك المورد بخصوصه الاخذ بما يكون الظن فيه اقرب فمعلوم ان هو غير مطلق الظن على ما تقدم تفصيل القول فيه الاحتياط يتوقف على مراعاة مطلق الظن في بعض المقامات فغايته ان يكون حجة في ذلك المورد بخصوصه سادسها ان المكلف لو تمكن من الاحتياط في اعمال نفسه امكن القول بالاتيان به فلا يمكن مع بانه بالنسبة الى بيان الاحكام لغيره مع وجوب معالم التعليم والتعلم كما في مسئلة دعوى المال بين اليتيمين ونحو ما افاد السكوت عن الفتوى موجب لتعطيل المال بل ربما يؤدي الى اتلاف مال اليتيم بل كثير من ابواب المعاملات والاحكام من هذا القبيل اذ التوقف فيها يؤدي الى تلف الاموال وتضييع الحقوق وربما يفضي الى اثارة العداوة والبغضاء وبقاء الاختلاف والتنازع فلا محيص عن العمل بالظن ومتى جاز العمل في حق غيره جاز في حق نفسه مع ان العمل المستفتي بعمل المجتهد المفتي ان الفقيه حيث تعذر عليه الطرق الاجتهادية تعين عليه الاخذ بالاصول العملية التي من جملتها الاحتياط ومتى وجب عليه الاحتياط في ظاهر الحال وجب على من يتبعه من المقلدين فيحكم عليهم بما يعتمده من لزوم الاحتياط في تلك الحال عوضا عن بيان الحكم الواقعي مع فقد الطريق اليه لا معول له ومطالبة المستفتي بيان الواقع لا يقتضي لزوم الجواب مع عدم العلم به بل الاخبار المتواترة بل الادلة الاربعة متطابقة على المنع من الافتاء بغير علم ثم قد عرفت انه قد يتعذر الاحتياط ولا يمكن التوقف فيه فلو سلم مع تعذر الطريق القطعي العمل بمقتضى الطريق الظني وهو غير الظن بالواقع الا اذا حصل الظن بكونه طريقا له في تلك الحال على حسب ما مر تفصيل القول فيه وذلك مما لا يوجب حجية الظن في ساير المقامات كما لا يخفى قال قدس سره وقد يكون المقام ايضا ايرادا على الدليل المذكور بان نسلم انسداد باب العلم في معظم ثبوت المرام والاستناد الى الظن في تحصيل الاحكام لامكان الاقتصار على العلوم مما ثبت بالضرورة والاجماع ونفي ما عداه بالاصل لا لافادة الظن بل لحكم العقل بانه لا يثبت علينا تكليف الا بالعلم او بظن قام عليه دليل على شغلنا ينتفي الا ان يحكم العقل بفراغ الذمة فال ويؤكد ذلك ما ورد من النهي عن اتباع الظن وعلى هذا فاذا لم يحصل العلم به على احد الوجوه وكان لنا مندوحة عنه كغسل الجمعة فالمرجع فيه الحكم الا بجواز تركه وان لم يكن كذلك كالجهر بالتسمية والاخفات بها في الصلوة الاخفاتية فانه مع وجوب اصل التسمية بالاجماع ووقوع الخلاف في تعيين احد الكيفيتين لا يمكننا ترك الكيفيتين فح نقول ان مقتضى حكم العقل هو البناء على التخيير لعدم ثبوت الخصوص مستندا فلا حرج علينا في فعل شيء منهما الى ان يقوم ملجأ الى التعيين قلت ما ذكره ان الشأن جزء ما هو ليس من الاستدلال على الاستناد الى الظن حيث انسد باب العلم حتى يورد عليه

بان انسداد باب العلم طريق العلم لا يوجب العمل بالظن بل العبرة حينئذ بقيام الاجماع والضرورة على بقاء الدين والشريعة والمفروض في المقدمة القائلة بانسداد
باب العلم ان باب العلم بالاحكام على نحو يحصل به نظام الشريعة ويرتفع به القطع الحاصل من الاجماع والضرورة المفروضة مسدود. قلنا اولاً بعد تسليم
الانسداد وعدم التعرض له فعلاً في المقام كيف يقابل ذلك بالاكتفاء بما دل عليه الضرورة والاجماع والرجوع فيما عداه الى الاصل مع المفروض لزوم الهدم
الشريعة مع الاقتصار على ذلك كما عرفت ويمكن ان يقرر ذلك بما يتم اذا قلنا بعدم جريان الاصل المذكور في العبادات بالجملة مطلقاً وفيما اذا كان الاجزاء
بعضها منوطاً بالبعض مع عدم تعين اجزائها وشرائطها على سبيل التفصيل اذ لا يصح الاقتصار على القدر المتيقن من الاجزاء لعدم العلم بكونه هو المكلف
به ولا الحكم بسقوط الكل من جهة عدم تعين المكلف به لما فيه من الخروج عن ضرورة الدين واما ان قلنا بجريان الاصل فيها كما هو مختار البعض بناء
على ان التكليف انما يتعلق بالمكلف بقدر علمه ولا يتعلق بنا التكليف بالمجملات الا بمقدار ما وصل الينا من البيان فلا يجب الاتيان الا بما يقوم به الادلة
القاطعة من الاجزاء والشرائط اذ المفروض كون القطع هو الطريق في البيان وعدم ثبوت حصول البيان بغيره ولا قطع لنا بعد الاقتصار على ذلك بوجوب
جزء او شرط اخر اذ لم يقم ضرورة ولا اجماع ونحوهما من الادلة القاطعة على اعتبار شيء مما وقع الخلاف فيه من الاجزاء والشرائط ولو في الجملة وما يدعى
من حصول القطع اجمالاً بوجوب اجزاء اخر غير ما دلت عليه الادلة القاطعة بين السقوط بعد ملاحظة الحال في العبادات من الطهارة والصلوة والصوم والزكوة
وغيرها ومع الغض عن ذلك وتسليم حصول علم اجمالي بذلك فانما المعلوم اعتبار جزء او شرط كذلك بحسب الواقع واما تعلق ذلك بنا مع عدم ظهور طريق
اليه فمما لم يقم عليه اجماع ولا غيره فاي مانع من نفيه بالقاعدة المذكورة وان علم كون الحكم الواقعي الاولي خلافه لوضوح جريان اصالة البراءة مع العلم الاجمالي
باصالة الاشتغال الذمة بحسب الواقع اذا لم يكن هناك طريق اليه وقد يشكل الحال في المقام في القضاء والافتاء سيما في مسائل المعاملات لدوران الامر
بين المحذورين لكن الذي يقتضيه القاعدة المذكورة هو الحكم بعدم تعلق وجوب القضاء والافتاء بنا الا فيما ثبت وجوبه علينا بالدليل القاطع اخذا
بمقتضى القاعدة العقلية وليس في الالتزام به خروج عن مقتضى الادلة القاطعة القاضية بكوننا مكلفين بالفعل فعلا باحكام الشريعة في الجملة فانها لا
تفيد كوننا مكلفين بالفعل بجميع التكاليف الواقعية وان كانت معلومة اجمالا حسبما مرت الاشارة اليه فظهر مما قررنا اندفاع ما يقال من انه لو فرض الاقتصار
على القدر المتيقن من التكاليف لا يكتفى به في الخروج عن عهدة التكليف للقطع الاجمالي ببقاء تكاليف اخر غير ما يقطع به على جهة التفصيل نعم قد يشكل الحال
في الطواري الواردة كاحكام الشكوك ونحوها مما يقطع بتعلق التكليف هناك على احد وجهين او وجوه ويمكن دفعه بناء على الوجه المذكور بالتزام التخيير فيها
بعد العلم بتعلق التكليف في الجملة وعدم قيام دليل على التعيين حيث ان المقطوع به هو احد الوجهين او الوجوه فيقتصر في ثبوت التكليف بذلك المقدار
ويتخير في اداء بين ذينك الوجهين او الوجوه ويشكل بما اذا دار الواجب في اصله بين امرين لا قطع باحدهما مع القطع بتعلق التكليف باحدهما كدوران الصلوة
يوم الجمعة بين الظهر والجمعة لكن البناء على جريان الاصل في مثل ذلك بعيد جدا اذ كون الاتيان بكل منهما اداء للمامور به غير بعيد وان التكليف هناك بين
الامرين وكون القدر المعلوم من المكلف به هو احد الامرين لا انه تعلق هناك امر بالقدر الجامع بين الامرين ليكون الشك في الخصوصية فاصيلا بدفعها بالاصل
فيبقى التكليف بالمطلق هو القدر الثابت من المكلف به فالموافق للقاعدة ح هو البناء على تحصيل اليقين فيجب الاتيان بالفعلين ولا مانع من الالتزام بالاحتياط
في مثل الصورة المفروضة ولا يقع ذلك الا في صور نادرة ثم اني اقول انه لو قرر الاستدلال بنحو اخر بان يكون الاستناد فيه الى مجرد انسداد باب العلم بعد
ثبوت التكليف في الجملة كان ما اورده من قيام ما ذكر من الاحتمال غير ماض في هدم الاستدلال اذ نقول ح ان قضية حكم العقل بعد العلم بحصول التكليف
في الجملة ولزوم الاتيان بالواجبات وترك المحرمات هو التخيير بين متعلق الوجوب وغيره ومتعلق المنع والاباحة ليتمكن من الامتثال بالفعل او الترك لتوقف دفع
الخوف من الضرر عليه كما انه يجب النظر الى المعجزة بمجرد ادعاء النبوة لاحتمال كونه نبيا في الواقع وترتب الضرر على مخالفته في الاجل وح فكما ان ثبوت الحكم يحتاج
الى الدليل القاطع كذلك نفيه ايضا فنقول ان قضية انسداد باب العلم في المقام هو الرجوع الى الظن اذ هو الاقرب الى العلم فما ذكره من جواز ان يكون المرجع في
الاثبات هو العلم ويحكم فيما عدا المعلوم وان كان مظنونا بالنفي لا وجه له اذ هو اخذ بالوهم ونزول من العلم الى ما دونه بدرجتين نعم ان قام الدليل عليه كان
صح الاخذ به المذكور وح فايراد مجرد الاحتمال كما هو ظ كلام المورد غير كاف في المقام وان ادعى قيام الدليل عليه كما يومي اليه اخر كلامه فممنوع سيما اذا حصل الظن
بخلافه اذ قضية التنزل عن العلم هو الاخذ بما هو اقرب اليه في الاثبات والنفي من غير فرق وان ادعى الاجماع على اصالة البراءة حتى يعلم الشغل فهو ايضا مما لا وجه له
سيما في نحو ما ذكره من مسئلة الجهر والاخفات بعد العلم بوجوب احد الكيفيتين اذ لا يبعد ح مثله الحكم ح بوجوب التكرار كما نصوا عليه في صورة اشتباه الموضوع
كالصلوة في الثوبين المشتبهين ودعوى الاجماع في مثله على السقوط وعدم الرجوع الى الاحتياط مجازفة بينة ومن غريب الكلام ما صدر في المقام عن بعض الاعلام حيث
انه اورد على المورد المذكور في فرقه بين مسئلة غسل الجمعة ووجوب الجهر والاخفات في جريان الاصل بانه ان اراد نفي الوجوب مع عدم الحكم بالاستحباب فهو لا يلائم ما
ثبت يقينا من الشرع وان اراد اثبات الاستحباب فهو ليس الا معنى ترجيح احاديث الاستحباب على احاديث الوجوب بالاصل ان الرجحان الثابت بالاجماع والضرورة لا بد
ان يكون هو الرجحان الاستحبابي دون الوجوبي فهو لا يتم الا بترجيح اصل البراءة على الاحتياط وهو موقوف على حجية هذا الظن وبالجملة الجنس لا بقاء له بدون الفصل
والثابت من الشرع احد الامرين واصل البراءة لا ينفي الا المنع من الترك وعلى فرض ان يكون الرجحان الثابت بالاجماع هو الحاصل في ضمن الوجوب فقط في نفس الامر
فمع نفي المنع من الترك باصل البراءة لا يبقى رجحان اصلا لانتفاء الجنس بانتفاء فصله واصل البراءة من المنع عن الترك لا يوجب كون الثابت بالاجماع في نفس الامر
هو الاستحباب فكيف يحكم بالاستحباب نعم يصح ترجيح الحديث الدال على الاستحباب على الحديث الدال على الوجوب بسبب اعتضاده باصل البراءة وهذا ليس مراده و
انما المناسب لما ادعاه من المثال هو ان يقع في نجاسة عرق الجنب من الحرام مثلا ان خبر الواحد الوارد في ذلك والاجماع المنقول الدال على ذلك لا حجية فيه واصل
براءة الذمة عن وجوب الاجتناب وح فالجواب عن ذلك يظهر مما قدمنا من منع حصول الجزم او الظن باصل البراءة مع ورود الخبر الصحيح مما ذكرنا ظهر ان حكم
غسل الجمعة نظير التسمية والاخفات على ما فهمه والحاصل ان الكلام فيما كان خبر الواحد الظني في مقابل اصل البراءة وفي غسل الجمعة الحكم بمطلق الرجحان القطعي
الجهر

الحاصل

الحاصل من الاجماع والنوعين من الاخبار الواردة فيه في مقابل اصل البراءة انه نوع ان ثبت جنسهما فيه اما اولا فلا ثبات الاستحباب بضميمة الاصل مما لا غبار
عليه فان مطلق الرجحان اعني القدر المشترك بين الوجوب والندب معلوم بالاجماع والمنع من الترك منفي باصل البراءة فيلزم من الامرين ثبوت الاستحباب في
الشرع وليس ذلك من ترجيح احاديث الاستحباب وحده لوضوح جريانه بعينه مع فرض انتفاء الحديث من الجانبين او من جهة الاستحباب خاصة مع نهوض عدم
ما دل على الوجوب حجة في المقام كما هو المفروض والحاصل انه مع اليقين بثبوت الرجحان والحكم بعدم المنع من الترك من جهة اصالة البراءة لا يبقى مجال لانكار الا...
ودعوى كونه مبنيا على ترجيح اصل البراءة على الاخبار وهو موقوف على حجية هذا الظن غير واضحة كيف وقد نص المستدل على ان لا يكون البناء على اصل البراءة ليس من
جهة الظن بل من جهة قطع العقل بانه لا تكليف الا بعد البيان وبيان طريق المكلف الى الوصول الى التكليف ... منع ذلك كلام الاستاذ ... المورد ايضا وسيجيء الكلام
فيه انشاء الله وما يقال من ان الجنس لا بقاء له بدون الفصل فقد يكون الرجحان في ضمن الوجوب بحسب الواقع فلا يعقل بقائه بعد انتفاء فصله مدفوع بالفرق
البين بين رفع الفصل في الواقع ونسخ الحكم كما في نسخ الوجوب والحكم بعدمه في الظاهر لعدم قيام دليل عليه كما في المقام لوضوح قضاء الاول برفع الجنس الثابت
به بخلاف الثاني ضرورة عدم الحكم هنا برفع حكم ثابت ... انما المقصود عدم حصول المنع من الترك من اول الامر الذي هو فصل للنوع الاخر اعني الاستحباب
فبعد ثبوت الجنس بالاجماع والفصل المذكور بالاصل يثبت خصوص الاستحباب في الظاهر وليس رفع الفصل بالاصل في الظاهر قاضيا بانتفاء الجنس الثابت
بالدليل بل قضيته ما ذكرناه من الحكم ببقاء الجنس في الظاهر بالفصل الاخر فيكون المستفاد منهما حصول النوع الاخر في الظاهر نعم لو لم يكن هناك دليل على
حصول الجنس امكن القول بنفيهما معا من جهة الاصل ولا لا قضاء انتفاء الفصل المفروض بنفسه ظاهرا والمفروض في المقام خلاف ذلك لقيام الدليل
القاطع على ثبوت الجنس فقولنا ان اصل البراءة عن المنع من الترك لا يوجب كون الثابت بالاجماع هو غير مجد اذ ليس ذلك مما ادعاه المورد اصلا بل مراده اثبات
الاستحباب في الظاهر وبيان كون الرجحان الثابت بالاجماع حاصلا مع عدم المنع من الترك بحسب تكليفنا فان الرجحان معلوم والمنع من الترك في الظاهر منفي
بحكم الاصل فيثبت بذلك الاستحباب في الظاهر فكيف يعقل القول بقضاء اصل البراءة بكون الرجحان الثابت بالاجماع حاصلا في الواقع مع عدم المنع
عن الترك ومن المعلوم عدم ارتباط اصل البراءة بالدلالة على الواقع وقد نص عليه المورد في كلامه فان قلت ان مقصود المورد في كلامه هو العمل بالعلم دون الاخذ
بالظن والوجه المذكور لا يفيد ظنا بثبوت الاستحباب فضلا عن العلم به فكيف يصح الحكم بثبوته قلت ليس مراد المورد الا البناء على العلم في اثبات الحكم ودفع غير
المقطوع به بالاصل لانتفاء الطريق اليه ولما كان الرجحان مقطوعا به في المقام حكم به ودفع الزائد بالاصل لعدم قيام دليل عليه فيكون الثابت على
المكلف في الظاهر هو الاستحباب قطعا وان لم يظن بحصوله واقعا فان دفع الحكم في الظاهر لانتفاء الطريق اليه لا يفيد نفي الحكم بحسب الواقع واذا كانت احدى المقدمات
مفيدة لثبوت الحكم في الظاهر كان الحكم الثابت من الجميع ظاهريا ومع الغض عما ذكرناه وتسليم كون نفي الفصل في الظاهر بمنزلة رفعه بحسب الواقع ثم المقصود ايضا
فانه مع ارتفاعه كذلك قيام الدليل على حصول الجنس بحسب الواقع كما هو الواقع في المقام لا مجال للتأمل في تحقق النوع المتقوم بعد ذلك الفصل كما في نسخ الوجوب فتأمل
اذا قام دليل على تحقق الرجحان اذ لا اشكال بل لا خلاف في الحكم بالاستحباب فغاية الامر ان يكون المقام من قبيل ذلك والحاصل ان اصل البراءة بالنسبة الى الظاهر
حجة فانه الحكم كحاله الخبر بالنسبة الى الحكم اذا قام الدليل على حجيته ووجوب العمل به في الظاهر فكما انا علمنا بالاجماع ونحوه رجحان الفعل ودلت الرواية المفروضة
على عدم المنع من الترك حكمنا بحصول الاستحباب فكذا في المقام من غير فرق فيما يترتب بصدده من ثبوت الحكم بالنسبة الى الظاهر وليس ذلك اثباتا للحكم بالاصل
اذ ليس قضية الاصل هنا سوى عدم المنع من الترك وبملاحظة ضمه الى الرجحان المعلوم الثبوت من الخارج يثبت الاستحباب ولا يعد ذلك من قبيل الاصول المثبتة
قطعا كما لا يخفى ومن ذلك يظهر ما في قوله ان حكم غسل الجمعة نظير الجهر والاخفات في التسمية اذ بعد تصريحه بان الاصل في غسل الجمعة حسب ما قررناه وعدم
تصريحه بالنسبة الى الجهر والاخفات الله لم يثبت احد التكليفين في مخالفة كل منهما للاصل من غير تفاوت بينهما ففي ذلك يتضح الفرق بينهما كمال الوضوح ومع
الغض عما ذكرناه وتسليم دوران الامر هناك ايضا بين حكمين وجوديين فجعلهما من قبيل واحد غير متجه مع كون احد الحكمين في مسئلة الغسل اقل مخالفة
للاصل والاخر اكثر على خلاف مسئلة الجهر والاخفات اذ لا فرق بينهما في مخالفة الاصل بوجه من الوجوه واما ثانيا فبان ما ذكره من ان المثال المناسب لما نحن فيه
نجاسة عرق الجنب من الحرام محل مناقشة اذ رفع وجوب الاجتناب في المقام بالاصل حسب ما ذكره قاض بارتفاع جواز الاجتناب الحاصل في ضمنه على ما قرره من ارتفاع
الجنس بارتفاع فصله واصل البراءة من المنع من ترك الاجتناب لا يقضي بكون جواز الاجتناب الثابت بالاجماع حاصلا في نفس الامر في ضمن الكراهة او الاباحة فان اريد
بالاصل المذكور دفع المنع من ترك الاجتناب مع عدم الحكم بجواز الاجتناب فهو مخالف للاجماع عليه وان اريد معه الحكم بجواز الاجتناب ايضا فاي دليل قضى ببقائه على
نحو ما ذكره في مسئلة غسل الجمعة فانه ردد الامر دون ان الاحتمال هناك بين الحكمين وهنا بين الاحكام الثلثة واما ثالثا فبان ما ذكره من ان الحكم بالرجحان القطعي امر غير
مستقيم اذ لا وجه لاعتبار الحكم القطعي في مقابلة اصالة البراءة وليس في كلام المورد ما يوهم ذلك اصلا وكيف يعقل مقابلة الاصل بما وقع الاجماع على ثبوته
والحكم برجحانه عليه وفصله وانما المقصود دفع المنع من الترك وان قام عليه دليل ظني فيكون اصل البراءة في مقابلة ذلك الدليل الظني كيف وعبارة المورد صريحة
في دفع اصالة البراءة المنع من الترك والظاهر ان ما ذكره مبني على ما ادعاه من كون دفع المنع من الترك بالاصل قاضيا برفع رجحان الفعل فيؤل الامر الى مزاحمة اصالة
البراءة للرجحان المقطوع به وقد عرفت ضعفه ولو صح ما ذكره لجرى ذلك بعينه في المثال الذي اورده ايضا غاية الامر ان الجنس الحاصل في المقام رجحان الفعل
والحاصل هناك جوازه فيكون دفع المنع من الترك هناك في معنى رفع الجواز المعلوم الثبوت ايضا ويكون ما دل على الجواز من الدليل القطعي مقابلا باصالة
البراءة دون الدليل الظني القاضي بوجوب الاجتناب وهو كلام ساقط جدا ولو تم لقضى بعدم جريان اصالة البراءة والاباحة في شيء من المقامات ثم ان للفاضل
المذكور ايرادات اخر على هذا الايراد اجبنا الى جملة منها في المقام ونشير الى ما يرد عليها من الكلام حتى يتضح به حقيقة المرام منها منع جواز الاستناد في رفع
التكليف الى اصل البراءة وقولنا ان العقل يحكم بانه لا يثبت تكليف الا ان يدل دليل عليه بالحكم القطعي فهو اول الكلام كما يعرف من ملاحظة ادلة اصالة البراءة سيما
بعد ورود الشريعة والعلم الاجمالي بثبوت الاحكام الشرعية خصوصا بعد ورود مثل الخبر الصحيح في خلافه ولا اقل من الحكم الظني كما يشعر به كلامه سواء كان بذاته

مفيد للظن او من جهة استصحاب الحالة السابقة فهو ظن مستفاد من ظواهر الاخبار والآيات التي لم يثبت حجيتها بالخصوص مع انه ثم بعد ورود الشرع
ثم بعد ورود الخبر الواحد اذ حصل منه ظن اقوى في منها ان قوله ويؤكد ذلك الى آخره فيه انها عمومات لا تفيد الا الظن بل هي ظاهرة في غير الفروع وشمول عموم
ما دل على حجية ظواهر القرآن لما نحن فيه مم لا نسلم ان كان هو الاجماع ففيه انه غير شامل لمحل الكلام وان كان غيره فليس الا الظنون الحاصلة من الاخبار وقد مر الكلام
في الاستدلال بها ومنها ان قوله واما فيما لم يكن مستند ومتمسك فان اراد به ان التخيير المفروض هو مفاد اصل البراءة فيقدم على الدليل الظني فهو فاسد
اذ بعد تعارض دليلي القولين لا شيء في مقابلة اصل البراءة حتى يقال انه ظن لا يعمل به بل يرجع الكلام الى القول بان اصل البراءة فيما لا نص فيه فيما يلزم الا ان التوقف
والاحتياط المورد ايضا لا يقول بذلك فانه لا يقول ببراءة الذمة مقتضى القولين حسبما اعتد ذلك مما لا مستند ومتمسك له المستدل ايضا لا يقول به
لذهابه الى ترجيح الظن وان اراد ان هذا التخيير انما هو في العمل بما اختاره من القولين ومع اختيار اي منهما يكون العمل به واجبا عليه فذلك مما لا دليل
له باصل البراءة انتهى ملخصا ويتوجه عليها اما على الاول فاولا بان منطوق المورد هو المنع من قضاء انسداد باب العلم بالرجوع الى الظن ووجوب
الاخذ به لاحتمال الرجوع الى اصل البراءة وترك العمل بالظن نظرا الى حكم العقل له وصحة المنع لا يتوقف على قطع العقل بانتفاء التكليف مع انتفاء العلم
بالواقع كيف ولو اراد ذلك لما ابدى الايراد المذكور بصورة المنع ولو ادعى العلم بذلك فان ادعى كونه ضروريا عند العقل لزم ان يكون القول بحجية
الظن عنده مصادما للضرورة وهو واضح الفساد وان ادعى كونه نظريا كان الدليل الموصل اليه معارضا للدليل المذكور وهو خلاف ما يعطيه
كلام المورد اذ ليس بصدد المعارضة ولو اراد ذلك لكان اللازم عليه بيان ذلك حتى يتم المعارضة مع انه لم يشر اليه في الايراد وثانيا بانه اختار ان المراد
بحكم العقل قطعه بانتفاء التكليف مع انتفاء العلم لكن لا يريد به خصوص العلم بالواقع بل ما يعمه والعلم به من الطريق المقرر للوصول الى الحكم وان
لم يكن مفيدا للعلم بالواقع بل ولا الظن به ايضا وقطع العقل ح بانتفاء التكليف ظاهر لوضوح قبح التكليف مع انتفاء طريق موصل اليه من العلم وما
يقوم مقامه من الطرق المقررة ومحصل الايراد ح المنع من قضاء انسداد باب العلم بالرجوع الى الظن لاحتمال الحكم بسقوط التكليف نظرا الى ما قطع به
العقل من انتفاء التكليف مع انتفاء السبيل الى الوصول اليه فكما ان انسداد سبيل العلم بالواقع الذي هو الطريق المقرر اولا للوصول اليه قد يكون
قاضيا بانفتاح سبيل الظن الى الواقع كما هو مقتضى المستدل وذلك فيما اذا علم بقاء التكليف بعد حصول الانسداد كذا قد يكون قاضيا بسقوط التكليف مع
ح مع انتفاء الطريق
عدم العلم ببقائه نظرا الى انسداد الطريق اليه لقطع العقل بانتفاء التكليف اليه فظهر بما قررنا ان قطع العقل بانتفاء التكليف مع انتفاء الطريق عنا يقتضي
قطع العقل في المقام بانتفاء التكليف اذ كون الظن ح طريقا الى الواقع هو المبحوث عنه في المقام فما ذكره من ان حكم العقل ببقاء التكليف ح اول الكلام
مشيرا به الى ان ذلك هو عين المدعى كما ترى اذ الظاهر ان ما ذكره غير قابل للمنع فانه من الواضحات حسبما مر الكلام فيه كيف ولو لم يتم ما ذكره القائل بحجية الظنون
من الدليل المذكور وغيره مما احتج به على ذلك لما قال بحجية الظن فمنع ذلك في المقام ليس في محله وكذا لا فرق في ذلك بين ما بعد ورود الشرع
وقبله فان عدم ثبوت التكليف من غير طريق للمكلف الى الوصول اليه امر عقلي لا يختلف الحال فيه قبل ورود الشرع وبعده وثالثا انا نسلم كون نفي التكليف
ح مظنونا لكان في مقام رفع الحجية وليس من قبيل الاستدلال بالظن على الظن ليرد وبل دفع الظن بالظن هو مما لا مانع منه فانه لو كان حجة لم يكن حجة و
ما يستلزم وجوده عدمه فهو باطل وقد مر الكلام فيه واما على الثاني فبان كونها عمومات لا تفيد الظن الا على فرض تسليمه كاف فيما هو مقتضى المعترض
من دفع حجية الظن لما عرفت من جواز دفع الظن بالظن وايضا لم يستند اليها المورد في مقام الاستدلال حتى يورد عليه بذلك انما ذكره في مقام التأييد
والاستشهاد ليتبين اعتضاد ما ادعاه من حكم العقل بالشواهد الشرعية ومن الواضح كفاية الدلالة الظنية في ذلك فلا وجه للايراد عليه بكونه ظنيا ودعوى
كونها ظاهرة في غير الفروع مما لا وجه لها كما مرت الاشارة اليه وما ذكره من منع شمول عموم ما دل على حجية القرآن لمحل الكلام غير متجه ايضا وكانه اراد به منع
شمول ما دل على حجية الكتاب بالنسبة الى هذه الاعصار حسبما اشار اليه في محل آخر وهو مدفوع بما قرر في محله حتى ان الاجماع القائم على حجيته شامل لذلك
ايضا كما سيجيء الاشارة اليه انشاء الله ولو اراد بذلك المنع من الحجية بالنسبة الى خصوص محل الكلام نظرا الى حصول الخلاف المانع من قيام الاجماع على حجيته بحيث
يشمل المقام فهو موهون جدا لوضوح ان الاجماع القائم على حجية الكتاب لا ينافي الخلاف الواقع في المسائل التي دل الكتاب على حكمها فلا وجه للقول بكون شمول
الاجماع لما نحن فيه اول الكلام واما على الثالث فبان القول بكون التخيير المذكور مفاد اصالة البراءة انما يصح بدفع خصوص كل من الوجهين بالاصل حيث
لم يقم عليه دليل قطعي ولما لم يكن هناك مستند ومتمسك للاخذ باحدهما لقيام الدليل القاطع على وجوب احدهما نظرا الى اتفاق الفريقين عليه لزم البناء على
التخيير وح فليس التخيير المذكور مفاد اصل البراءة خاصة بل انما يجيء من جهة العلم بوجوب اخذ هما مع عدم ثبوت كل من الخصوصيتين لعدم قيام دليل قطعي
عليه فاصالة البراءة هنا دافعة لكل من الدليلين الظنيين سواء كانا متعادلين او كان احدهما راجحا على الآخر وانتفاء المستند والمتمسك انما يجيء من جهة قيام
الدليل القاطع على وجوب احدهما فلا مناص عن الاخذ باحدهما فيتعين العمل على احد الوجهين في بناء مراده كما مرت الاشارة اليه فلا وجه للايراد عليه بدفع وجوب كل
من الجهتين والاخذ بالاصل وان لم يمكن تركهما معا لعدم المستند ومتمسك فيتعين العمل باحدهما اذ لا يحكم اذن بوجوب شيء منهما والعلم الاجمالي بوجوب احدهما غير مفيد لسقوطه
عن المكلف بعد انتفاء التعيين فيكون مختارا في اداء اي من الكيفيتين ولا يرتبط ما اورده في المقام بالايراد المذكور على شيء من التفسيرين وقد بني
ايراده على ان مراد المورد بيان الحال في خصوص ما اذا تعارض دليل القولين في نفسه لا من غير ظنه ومرجح في البين حيث جعل ذلك مما لا مستند ومتمسك له و
لو كان دليل احدهما راجحا على الآخر لكان هو المظنون والآخذ به مقابلا لاصالة البراءة دون الآخر ولم يكن هناك مستند ومتمسك فانه يرجع الى اصالة البراءة في
ما دل عليه الدليل الراجح فاورد عليه بما ذكره وانت خبير بان حمل العبارة المذكورة على ذلك بعيد جدا بل لا اشارة فيها بذلك اصلا اذ لا اشعار في كلامه
بفرض المسألة في خصوص صورة المعارضة بين الدليلين فضلا عن اعتبار المكافئة بينهما وانما ذكر في كلامه المعارضة بين القولين في عدم امكان ترك مقتضى
الاحتمالين حيث انه لا مستند ومتمسك للمكلف عن اختيار احد الوجهين كيف وقد بنى المورد كلامه على نفي حجية الظن وح فلا تفاوت بين حصول المعادلة بينهما في

القوة

القوة والضعف في عدمها فانه انما يفرق بين الامرين في الادلة المعتبرة في الجملة دون ما لا عبرة بها مع الانفراد فضلا عن الجملة انتهى ثم لو سلم ثم في مسئلة في صورة المعادلة بين دليلي القولين في عدم حصول مرجح لاحد الجانبين لم يقض ذلك بانتفاء المندوحة في المقام بوجه من الوجوه اذ المفروض عدم حجية شيء من الظنين وكون وجودهما كعدمهما فكيف ترتفع المندوحة من جهتهما وما ذكره من انه لو كان احدهما اجماعا غير حجة اذ مع كون الاصل دافعا للمظنون يكون دافعا لغيره بالاولى فكيف يجعل المرجوح بالاصل حجة خصوص المظنون حتى يكون المندوحة في المقام بالاخذ مقابله وان كان هو ايضا مخالفا للاصل كما هو المفروض في المثال والحاصل ان بناء المورد على الاخذ بمقتضى الاصل في غير ما حصل اليقين به سواء كان ما يقابله مظنونا او لا وانما فرض في المقام كونه دافعا للادلة الظنية حيث ان الكلام وقع في ذلك فلا يعقل ان يكون قوة احد الظنين في المقام وضعف الآخر باعثا لحصول المندوحة في الصورة المفروضة حتى يكون المدفوع بالاصل خصوص المظنون دون الآخر قول الايراد المذكور للمحقق جمال الدين الخوانساري ره حيث قال بعد ما اورد على الدليل المذكور ان انسداد باب العلم بالاحكام الشرعية غالبا لا يوجب جواز العمل بالظن حتى يتجه ما ذكره لجواز ان لا يجوز العمل بالظن فكل حكم حصل العلم به من ضرورة او اجماع نحكم به وما لم يحصل العلم به نحكم باصالة البراءة لا لكونها مفيدة للظن و للاجماع على وجوب التمسك بها بل لان العقل يحكم بانه لا يثبت تكليف علينا الا بالعلم به او بظن يقوم على اعتباره دليل يفيد العلم ففيما انتفى الامران فيه يحكم العقل ببراءة الذمة عنه وعدم جواز العقاب على تركه لا لان الاصل المذكور يفيد ظنا بمقتضاها حتى يعارض بالظن الحاصل من اخبار الاخبار بخلافها بل لما ذكرنا من حكم العقل بعدم لزوم شيء علينا ما لم يحصل العلم لنا ولا يكفي الظن به ويؤكده ما ورد من النهي عن اتباع الظن وعلى هذا ففيما لم يحصل العلم به على احد الوجهين وكان لنا مندوحة عنه كغسل الجمعة فالخطب سهل اذ نحكم بجواز تركه بمقتضى الاصل المذكور واما فيما لم يكن مندوحة عنه كالجهر بالتسمية والاخفات بها في الصلوة الاخفاتية التي قال بوجوب كل منهما قوم ولا يمكن لنا ترك التسمية فلا محيص لنا عن الاتيان باحدهما فنحكم فيها بالتخيير لثبوت وجوب اصل التسمية وعدم ثبوت وجوب الجهر والاخفات فلا حرج لنا في شيء منهما وعلى هذا فلا يتم الدليل المذكور لانا لا نعمل بالظن اصلا وانت خبير بان هذا الايراد الصق بمنع المقدمة الاولى كما عرفت في بيانها وجعله تنبيها بمنع المقدمة الثالثة دعوى انفتاح باب العلم بطريق القطع من التكاليف المجهولة فان اصل البراءة من جملة الادلة العقلية وكان الاولى تبديله باصالة النفي ليكون اعم من جهة المورد واعترض عليه المحقق المحشي ره بوجوه الاول انه ان اراد وما لم يحصل العلم به نحكم فيه باصالة البراءة عدم حصول العلم اجمالا وتفصيلا فهو كذلك لكنه خلاف المفروض وان اراد منه عدم حصول العلم التفصيلي لا يوجب البراءة مع ثبوت التكليف بالمجمل سيما مع التمكن بالاتيان بما يوافق الاحتمالات بحسب القدرة والاستطاعة وذلك ان التكليف بغير المقدور ثابت يقينا فانا نعلم بالضرورة ان في الصلوة واجبات كثيرة علينا غير ما علم منها ضرورة مثل وجوبها ووجوب مسمى الركوع والسجود ايضا مع انا لا يمكننا معرفة تلك تفصيلا الا بالظنون وايضا الضروريات امور اجمالية غالبا لا يمكن الامتثال بها الا بما يفصلها فالحكم بين المسلمين وقطع الدعاوي ثبت وجوبه مثلا بالضرورة او بالاجماع لكن معرفة كيفية ذلك يحتاج الى الظنون التي يشتمل عليها كتب الفقه غاية الامر حصول القطع في كيفيته بان البينة على المدعي واليمين على من انكر لكن معرفة حقيقة المدعي والمنكر والتميز بينهما ومعرفة معنى البينة انه رجل او امرأة او واحد او متعدد او يشترط فيه العدالة ام لا وان العدالة اي شيء وباي شيء يثبت وان الحكم اي شيء الى غير ذلك مما لا يحصل للفقيه الا باستعمال الظنون كما لا يخفى على من له تتبع بالفقه فضلا عن المتدرب فيه وهكذا جميع ابواب الفقه من العبادات والمعاملات والاحكام فمن قال انه يمكن الاعتماد على ما علم ضرورة او بالاجماع في تحصيل الفقه فقد تغافل للمكابرة هنا في مقام المجادلة ولكنه في نفس الامر لا يتبع وانت خبير بانه لا وجه له انتهى واعترض عليه المحقق المصنف ره اما بالنسبة الى ما ذكره في العبادات الجملية فبان ما ذكره انما يتم اذا قلنا بعدم جريان الاصل المذكور فيها اذ ح يجب ان يكون الاجزاء بعضها منوطا بالبعض وح فيمكن الحكم بلزوم تحصيل القطع باداتها بالاتيان بكل ما يحتمل بانه جزء في الطبيعة المطلوبة ومع عدم جريان الاحتياط في بعض المقامات فلا اقل من لزوم مراعاته فيما يمكن فيه المراعاة لامكان تحصيل اليقين بالنسبة اليه فلا وجه للرجوع فيه الى الظن ولو سلم توقف الخروج عن عهدة التكليف على معرفة الحكم في بعض المقامات فغاية الامر ح القول بحجية الظن فيه واين ذلك من المدعى واما ان قلنا بجريان الاصل فيها كما هو مختار البعض فلا يجب علينا الا الاتيان بما يفي به الادلة القاطعة من الاجزاء والشرائط اذ المفروض ح كون القطع هو الطريق في البيان وعدم ثبوت حصول البيان بغيره ودعوى القطع اجمالا بوجوب اجزاء وشرائط اخر غير ما دلت عليه الادلة القاطعة ممنوعة اذ لم يقم ضرورة ولا اجماع ونحوهما من الادلة القاطعة على اعتبار شيء مما وقع الخلاف فيه ولو في الجملة ولو سلم العلم الاجمالي بذلك كما المعلوم ثبوته في الواقع واما تعلق ذلك بنا مع عدم ظهور طريق اليه فيما لم يقم عليه اجماع ولا غيره فاي مانع من نفيه بالقاعدة المذكورة وان علم كون الحكم الواقعي الاولي خلافه لوضوح جريان اصالة البراءة مع العلم الاجمالي باشتغال الذمة بحسب الواقع اذا لم يكن هناك طريق اليه وفيه نظر ظاهر اذ القطع بوجود جزء وشرط في العبادة على الاجمال في معنى القطع بكون الاقتصار على القدر المعلوم بالتفصيل موجبا للخروج المانع عن الطبيعة المطلوبة فيبقى في ذمة المكلف بل يكون المأتي به بدعة محرمة وعدم الطريق الى معرفة الواقع لا يفيد جواز الاقتصار عليه مع امكان الاتيان بالواقع بالجمع بين المحتملات بل ندعي في الواقعة القطع بخروج تلك الماهيات عن حقائقها بالاقتصار المذكور كما مر التنبيه عليه سابقا والحاصل انا نقول باجراء الاصل فيما يمكن البناء عليه مع عدم العلم الاجمالي ايضا اما معه فلا بد من الاحتياط بالجمع بين الوجوه الممكنة على كلا القولين في قوله بجريان الاصل معه عند فقد الطريق اليه غريب لانه ان اراد به فقد الطريق الى امتثاله بان يتعذر الاحتياط فيه فلو جهه لا استبعاد في سقوط الواقع ح الى امتناع التكليف بالمحال لكن مع امكان الامتثال الظني يتعين القول بوجوبه غير انه ح لا يتعدى الى سائر الظنون بل يمكن القول بلزوم الامتثال الاحتمالي مع تعذر الظني ايضا وان اراد به فقد الطريق الى معرفته على التفصيل فذلك لا يقضي بسقوط الواقع لجواز التكليف بالمجمل مع امكان امتثاله وبالجملة فالعلم الاجمالي بوجوب بعض الاجزاء والشرائط المحصورة على الاجمال يستدعي الامتثال لا محالة ولا يكفي المنع من تعلقه بنا في الظاهر اذ لا يحكم بسقوط التكليف المعلوم الا بالمسقط المعلوم فذلك خارج عن مورد اصل البراءة كما لا يخفى وكان المصنف ره انما بنى ذلك على طريقة المعترض لنشأ البحث نعم يجوز الاستناد الى اصل البراءة مع وجود العلم الاجمالي ما لم يدع انحصار التكاليف في المعلوم وثبوت شرائط العلم فيها وشمول ادلة البراءة للمسئلة فالكلام

المذكور للقطع بانه قدس سره لا يعتمد عليه كما فصله في مباحث اصل البراءة واما بالنسبة الى ما ذكره في الحكم بين المسلمين وفصل الخصومة ومثله الافتاء فبان الذي يقتضيه القاعدة المذكورة هو الحكم بعدم تعلق وجوب القضاء والافتاء بنا الا فيما ثبت وجوبه علينا بالدليل القاطع فيعمل في سائر الموارد بما يعمل عليه في موارد الشك في التزام اذ كيف يمكن الاقدام عليهما من غير علم مع ما ورد في ذلك من التهديدات البالغة الى اقصى الغايات وليس في الالتزام به خروج عن مقتضى الادلة القاضية بكوننا مكلفين فضلا عن احكام الشريعة في الجملة لكن لا يخفى ان الاقتصار في القضاء والافتاء على موارد اليقين قاض بتعطيل الغالب من الخصومات واهمال اكثر امور العوام فغاية الامر عند تعذر الاقتصار على موضع اليقين جواز الاعتماد في القضاء على الظن في بعض الموارد المخصوصة في الجملة من غير ان يتعدى الى غيرها وفي الافتاء على بناء الطريق العمل على حسب ما يقتضيه الاصل في تلك الواقعة واما بالنسبة الى الطوارئ الواردة كاحكام الشكوك ونحوها مما يقع بتعلق التكليف هناك على احد وجهين او وجوه فبالتزام التخيير فيها بعد العلم بتعلق التكليف في الجملة وكذا لو دار الواجب من اصله بين امرين لا قطع باحدهما لكن الوجه فيها كما افاده ره هو البناء على تحصيل اليقين مع امكانه والا فبالقدر الممكن واما بالنسبة الى التكاليف المجهولة من اصلها فيما يستفاد من فحوى كلامه من انا نرجع فيها الى اصل البراءة مما لا محذور فيه بل العقل والنقل متطابقان في الدلالة عليه الا اذا دار التكليف المعلوم على الاجمال بين امرين او امور محصورة واقعة في محل ابتلاء ذلك المكلف فيلتزم بالاحتياط في ذلك المقام بخصوصه دون غيره واما مجرد العلم الاجمالي بوجود التكليف اجمالا بين مجموع الوقايع المشتبهة فليس ذلك مما يوجب الامتثال كما تقرر في فروع مسئلة المشتبه بالمحصور نعم قد يتردد الامر بين كون المال لاحد شخصين كما في العقود المشتبهة فلا معنى ح للبراءة لحرمة تصرف غيرهما في الثمن والمثمن ولا للتخيير لان كلا منهما انما يختار ما فيه صلاحه وتخيير الحاكم لا دليل عليه مع ان الكلام في حكم الواقعة لا في علاج الخصومة الا ان يتمسك في مثل ذلك باصالة عدم ترتب الاثر بناء على ان اصل العدم من الاصول الثابتة ولذا قلنا انه لو لم يثبت اصل البراءة باصل العدم كان اشمل وقد يقال بانه داخل عنده فيما استثناه من الظن الذي قام على اعتباره دليل عليه بناء على ان اصل العدم منه نظرا الى قيام الاجماع والسيرة على العمل به وح فيكون اصل البراءة ايضا من هذا القبيل الا ان يمنع قيامهما على الاصلين المذكورين مع الظن بخلافهما او يبنى على اعتبارهما من باب الاستصحاب فيبتنى على حجيته في الحكم الشرعي وهو رجوع الى الظن به او الى الاخبار الواردة فيه الغير المفيدة للظن بحكمه الا ان يدعى تواترها في الجملة وهو مم لكن يمكن القول باندراج الاصول الثلاثة في الاصول العقلية الاجماعية المدلول عليها بالكتاب والسنة القطعية في الجملة على ما فصل في محله نعم كثيرا ما يقع الاشتباه في الحقوق بحيث لا يجري فيها تلك الاصول فلا بد مع انسداد باب العلم ولزوم تعيين المستحق من العمل بالظن وذلك مما يختص بمورده فلا يمكن التعدي عنه الى غيره وكانه خارج عن مقصود المورد فلا تغفل ثم ان المصنف ره قرر الاعتراض على المورد بانه ان تمسك باحتمال كون المرجع اصل البراءة كما يشعر به اول كلامه فهو مما لا يجدي شيئا للزوم التحرز عن الضرر المخوف فكل من اثبات الحكم ونفيه يحتاج الى الدليل ولا يكتفى فيه بمجرد الاحتمال اذ كل منهما تصرف في احكام الشريعة فلا يجوز الا بدليل وان تمسك بدليل اصل البراءة فقد سبق ان اصل الظن بخلافه وخصوصا في مثل مسئلة الجهر والاخفات بعد فرض القطع بوجوب احدهما بالفعل وعدم سقوطه بالجهل فان مقتضى الاصل فيه تكرار العمل ولا يذهب عليك ان هذا الكلام انما اورده المصنف ره ايرادا في انتفا والا فقد صرح بالجواب عنه في غير مقام كما يأتي الثاني ان قوله بل لان العقل يحكم بانه لا يثبت تكليف علينا اول الكلام لان حكم العقل اما ان يريد به القطعي او الظني فان كان الاول فدعوى كون مقتضى اصل البراءة قطعيا اول الكلام كما لا يخفى على من لاحظ ادلة المثبتين والنافين من العقل والنقل سلمنا كونه قطعيا في الجملة لكن المسلم انما هو قبل ورود الشرع واما بعد ورود الشرع فنعلم بان فيه احكاما اجمالية بعنوان التعيين يثبطنا عن الحكم بالعدم قطعا كما لا يخفى سلمنا ذلك ايضا ولكن لا نسلم حصول القطع بعد ورود مثل خبر الواحد الصحيح في خلافه وان اراد الحكم الظني كما يشعر به كلامه ايضا سواء كان بسبب كونه بديهيا للعقل او من جهة استصحاب الحالة السابقة فهو ايضا ظن مستفاد من ظواهر الاخبار والايات التي لم يثبت حجيتها بالخصوص مع انه لم يعلم بعد ورود الشرع ثم ورود خبر الواحد اذ الحاصل من خبر الواحد ظن اقوى منه واعترض عليه المحقق ره تارة بان المانع يكفيه الاحتمال في هدم الاستدلال فلا بد للمستدل من اثبات تقديم العمل بالظن على الاصل وتارة بوضوح حكم العقل بانتفاء التكليف مع انتفاء الطريق اليه بل القائل بالظن لا يبني عليه ايضا الا بعد اقامة الدليل عليه ولا يجري امكان الاكتفا بالظن في رفع الظن فانه غير الاستدلال به عليه لشبهة الدور في امتناعه بل هو بناء امتناع القول بحجيته على الاطلاق من حيث استلزام وجوده لعدمه وقد تقدم طريق الاستدلال بذلك وتوجيه ما اورد عليه واكتفى في الفصول بالاعتراض الثاني حيث قال ان التحقيق عندنا ان اصل البراءة من الادلة القطعية المستفادة من العقل والنقل على الاحكام الظاهرية في حق من لم يقم عنده دليل على خلافه من غير فرق بين ما قبل ورود الشرع وما بعده ولا بين قيام دليل صحيح على خلافه لم يثبت عنده حجيته وبين عدمه انتهى ولو تمسك الفاضل المذكور بحصول العلم الاجمالي بالتكاليف الحتمية لا بمطلق الاحكام كما ذكرناه عند تقرير الدليل في بيان المقدمة الاولى لسلم كلامه عن توجه الايرادات المذكورة عليه لانتفاء الطريق القطعي بل الظني بل الاحتمالي في العمل بالاصل ح فلا بد في الجواب من منع تمامية العلم الاجمالي على وجه يقضي بلزوم الامتثال الا في موارد مخصوصة فيلزم الاقتصار في الحكم بحجية الظن في الجملة عليها على فرض تعذر مطلق الطريق الشرعي والا العملي فيها وذلك لان العلم الاجمالي الحاصل بالنسبة الى مجموع المسائل الشرعية لو سلم حصوله زيادة على القدر الثابت بالادلة المعتبرة ودوران الامر فيه بعد الاجتهاد بين الامور المتباينة المحصورة لا يوجب الامتثال نظرا الى اختلاف اجناسها وعدم ابتلاء المكلف الواحد في الزمان الواحد بجميعها على ما فصل في مسئلة المشتبه بالمحصور فوجود العلم الاجمالي كعدمه فيرجع الى الشك في اصل التكليف وقد تطابقت الادلة الاربعة فيه على الحكم بالبراءة والمنع من الاجماع عليه مع كثرة الخلاف في تعيين الادلة المعتبرة مغالطة محضة اذ المراد قيام الاجماع على الحكم بالبراءة مع عدم ثبوت التكليف فلا ينافيه الخلاف في طريق اثباته ترى ان القائل بحجية خبر الواحد مثلا قائل بلزوم العمل باصل البراءة عند عدم ثبوت حجيته مما يمنعه من البناء عليه اعتقادا بحجيته في مقابلته وكذا الحال في سائر الادلة العقلية والنقلية المقررة في محلها الدالة على الحكم بالبراءة عند عدم العلم بالتكليف المتحقق مع الشك في حجية الادلة الدالة عليه ومع العلم الاجمالي الحاصل في الامور الغير المحصورة او الغير المربوطة بعمل المكلف بالخصوص وتفصيل الكلام في ذلك موكول الى مسئلة اصل البراءة الثالث ان قوله

ثم كذلك انه يرد عليه انها عمومات لا يفيد الا الظن وان كانت سندها قطعيا بل هي ظاهرة في غير الفروع وشمول عموم ما دل على حجية ظاهر القرآن لما نحن فيه
ثم لا انه ان كان هو الاجماع ففيما نحن فيه اول الكلام وان كان غيره فهو ليس الا الظنون الحاصلة من الاخبار وان فرض التواتر في تلك الاخبار فقد مر الكلام في
الاستدلال بها مشيرا بذلك الى ما ذكره في مبحث الكتاب من انها كالكتاب بنفسه من باب الخطابات الشفاهية فيكون دلالتها على حجية الكتاب معلومة
الحجية انما هو للمشافهين بتلك الاخبار وطرد حكمها بالنسبة الينا ايضا لم يعلم بدليل عليه بالخصوص فيندرج في القسم الاخير الذي انما يثبت حجيته وقت
الانسداد وانحصار الامر في الظن واعترض عليه المصنف ره اولا بجواز دفع الظن بالظن كما ذكره وثانيا بان المورد بما ذكره في مقام التاييد مبني على الظهور
وثالثا بانه لا وجه لدعوى ظهور تلك الآيات في غير الفروع ورابعا بانه قد تقرر في محله شمول ادلة حجية الكتاب لهذه الاعصار وان الاجماع على حجية الكتاب
لا ينافي الخلاف في المسائل التي دل الكتاب على حكمها فلا وجه للقول بكون شمول الاجماع لما نحن فيه اول الكلام وان الظنون الحاصلة من الاخبار انما يعتبر
الاعتبار ولو في هذه الاعصار مع ان تركها ربما يفضي الى القطع سيما مع اعتضادها بغيرها وبالجملة فتوهم اختصاص حجية ظواهر الكتاب والسنة بالمشافهين
وهم فاحش بل الغائبين اولى بهذا الحكم المبين الرابع ان قوله اذ نحكم بجواز تركه بمقتضى الاصل فيه ان ذلك لا ينطبق على مدعاه اذ المفروض ان رجحان الغسل
الجمعة يقيني لكنه مردد بين الوجوب والاستحباب لا ثالث لهما وما ذكره من الحكم بجواز الترك واصل البراءة ان اراد نفي الوجوب مع عدم الحكم بالاستحباب فهو
لا يلائم ما ثبت يقينا من الشرع الى آخر ما حكاه المصنف ره بالفاظه ورده بما فصله من الوجوه الثلثة ورده عمي قدس سره في فصوله بانه لا خفاء في مسئلة
غسل الجمعة في ثبوت الجنس متقوما باحد الفصلين في الواقع وانما وقع الشك في تعيينه المعتبر في فعليته وتعلقه فنفي احدهما بالاصل الذي هو في معنى اثبات الآخر
بطريق الى تعيين ما يتقوم به الجنس لا دفع لما يتقوم به في الواقع قال ومن هذا البيان يظهر ان الاستحباب الثابت في المقام حكم ظاهري لا يلتفت فيه من الواقعي وفيه
نظر فان كلا من الوجوب والاستحباب تكليف خاص بسيط مشكوك فيه مدفوع بالاصل وان انحل الى جزئين واجزاء ففي المنع من الترك بالاصل لا يفيد ثبوت
الثاني الا بطريق الاصل المثبت وقد تقرر في محله عدم حجيته فالصواب في ذلك ما افاده المصنف ره من اثبات القدر المشترك بالاجماع وغيره ونفي المنع من
الترك بالاصل فيتم بذلك معنى الاستحباب ويشكل بان الماخوذ في معنى الاستحباب تجويز الترك واصل البراءة لا يفيد ثبوته انما يفيد نفي المؤاخذة و
العقاب عليه ومجرد ذلك لا يقتضي تحقق معنى الاستحباب وذلك ان الاصل ليس ناظرا الى الواقع اصلا ولا يفيد تعيين الحكم الحاصل في نفس الامر حتى يدل
على ثبوت الفصل الآخر الذي يتقوم به الجنس بما مفاده انه على تقدير وجوب الفعل بحسب الواقع لا يعاقب عليه قبل قيام الدليل عليه وذلك بمجرده ليس
فصلا للحكم الاستحبابي على الحقيقة وان جرى مجراه واثر اثره اذ الحكم الاستحبابي ايضا تكليف مخصوص مشكوك فيه مندفع بالاصل فالحكمان المذكوران
وجوديان مخالفان للاصل الا ان العلم الاجمالي بثبوت احدهما مانع من اجراء الاصل فيهما معا واثبات احدهما مانع من اجراء الاصل فيهما معا واثبات
بنفي الآخر معارض بالمثل مدفوع باندفاع الاصل المثبت بما ان الثابت في المقام هو القدر المشترك بينهما والمنفي بالاصل هو العقاب على الترك فان انضم احدهما
الى الآخر قام مقام الاستحباب وقد شاع التسامح باطلاقه على ذلك كثيرا والامر في ذلك سهل فظهر ان الحكم في ذلك ملفق من الواقعي والظاهري
وهو نفي المؤاخذة على الترك وقد نبه المصنف ره على ما ذكر بقوله ولا يعد ذلك من قبيل الاصول المثبتة الا ان قوله ره يجري ان اصل البراءة انما يجري
النافي للحكم اذا قام الدليل على حجيته ووجوب العمل عليه في الظاهر محل تامل ظاهر اذ الخبر دليل اجتهادي مثبت للحكم الواقعي ولو بحسب الظاهر والاصل لا نظر له
الى الواقع بالمرة ولا يدل على اثبات الواقع بوجه من الوجوه انما هو طريق لعمل المكلف حين جهله بالواقع وانتفاء الدليل عليه فيصلح لان لا يتقوم الجنس
به وتعيينه في ضمن الاستحباب دون الثاني فلا يحكم بشيء من الوجوب والاستحباب على الحقيقة انما يحكم بالرجحان وعدم العقاب على الترك وهو غير الطلب الاستحبابي
الذي هو قسم خاص من الطلب بسيط في الظاهر وان امكن تحليله في العقل الى جزئين لكن قد عرفت قيامه مقامه واشتراكه معه في الفائدة في الجملة ولعل المصنف
ره انما عنى هذا المعنى والامر فيه سهل الا انه يظهر التمييز بين الامرين في مقامات منها انا لو قلنا باشتراط نية الوجه في العبادة لم يمكن القول باشتراط نية الاستحباب
في المقام لعدم العلم بالوجه الذي عليه العبادة في الواقع فيلحق بالعبادات المشتبهة في سقوط التكليف بقصد الوجه فيها بل لا يمكن قصده الا بالمعنى
الاعم الشامل لما ذكر ومنها انه لو لزم الاستحباب لوازم وجودية على خلاف الاصل من طهارة او نجاسة او اباحة او حرمة او تذكية او ملكية او انتقال او زوجية
او بينونة او رقية او حرية او تعيين ماهية او ابراء ذمة او غيرها من الآثار المترتبة على الاسباب الشرعية لم يمكن الحكم بترتبها بمجرد اصالة البراءة واصل العدم كيف
هي معارضة باصالة عدم ترتب تلك الآثار واستصحاب بقاء الحالة السابقة فيها بخلاف ما لو دل الخبر على جواز الترك فيترتب عليه جميع لوازمه الشرعية
العادية فلا يترتب على اصالة البراءة عن القدر المشكوك فيه من مدة المنزوحات او الغسلات وشرائطها ونحوها الحكم بحصول الطهارة وزوال النجاسة المعلومة
بالقدر الثابت منها وكذا لا يترتب على اصالة البراءة عن الاجزاء والشرائط المشكوكة في الماهيات المجملة الحكم بتعيين تلك الماهيات والاكتفاء في تحققها
بالاجزاء والشرائط المعلومة على خلاف في ذلك وكذا الحال فيما يشك فيه من اجزاء العقود والايقاعات ونحوها من الاسباب وشرائطها وموانعها فان
تعينه باصل العدم لا يقتضي تحقق تلك الماهيات وترتب الآثار عليها بخلاف نفيها بالخبر ومنها انه لو اجتمعت الامة على المساواة بين عملين واعمال معينة في
الحكم بالوجوب والاستحباب فان ثبت استحباب احدهما بالخبر ثبت استحباب الآخر بالاجماع المركب ما لو ثبت بالاصل فلا نجوز التفكيك بين الاحكام المستندة
بالاصول العملية فلو كان الاصل في الآخر على خلافه كما في موارد اصل الاشتغال عملنا بكل من الاصلين في مورده ومنها انه لو نذر ان ياتي بالمستحب
شيئا او في اتيانه بالمستحب عددا معينا او نحو ذلك اشكل الاكتفاء بمحل المسئلة لعدم امكان الحكم فيه بالاستحباب الشرعي الذي هو الطلب المخصوص
الا ان ينصرف النذر بقرينة العادة او الحال الى ما يعم هذا المثال كما هو الغالب وذلك لان الحكم الاستحبابي المذكور الذي علق عليه تلك الاحكام الوجودية
ايضا مخالف للاصل فالاصل عدمه عدمها فيشترك مع الحكم الوجوبي في اصالة النفي فلا وجه لتقديم الاصل فيه على الآخر لولا انطراف المذكور منها
انه لو ترتب على الوجوب والاستحباب جواز الاستنابة فيه واخذ الاجرة عليه وعدمه ونحو ذلك رجعنا الى مقتضى الاصل فيهما فان كان الاصل عدم دخول النيابة

الحمل الظن الا ما خرج بالدليل منعنا من ترتيب مجرد اصل البراءة اما الفداء الاجرة فانما يتفرع المنع منه على بقاء الفعل على تحتمه وعدم الرخصة في تركه فينبغي
في المقام وبالجملة فلا بد في محل المسئلة من الاخذ بالقدر المشترك بين الوجهين والغاء ما يختص باحدهما من الاحكام المخالفة للاصل عدا ما يترتب
على مجرد الرخصة في الترك ولو بحسب الاصل فتدبر الخامس ان قوله واما فيما لم يكن منه ومنه عنه الى آخره ان اراد التخيير هذا الذي في معنى اصل البراءة في مقابل الدليل
الظني وهو متقدم فهو فاسد لانه بعد ملاحظة تعارض دليلي القولين لا شيء في مقابل اصل البراءة حتى يقال انه ظني ولا يعمل به بل يرجع الكلام فيه الى
مسئلة حجية اصل البراءة فيما لا نص فيه ومقابله هو مسئلة التوقف والاحتياط وهو لا يقول به والمستدل ايضا لا يقول به وان اراد ان هذا التخيير انما هو
في العمل بايهما اختار من القولين وعلى فرض اختيار كل منهما يصير واجبا عليه فلا معنى لاصل البراءة حتى نظير التخيير بين الرجوع الى المجتهدين كما مر فان المفروض
ان القول منحصر في وجوب الجهر ووجوب الاخفات وان احدهما ثابت في نفس الامر جزما لان الاصل عدم وجوب شيء والدليل الظني دل على وجوب احدهما
فينفيه باصل البراءة فبعد ثبوت التخيير ايضا يثبت حكم جزما والتخيير في الرجوع الى الدليلين او القولين غير التخيير في اختيار احد المدلولين ليكون مختيرا
في اصل المسئلة كما مر الاشارة اليه مرارا ولعله غير المصنف ره بما فصله لكن فيه انه لا دلالة في كلام المورد على التمسك باصل البراءة في الحكم بالتخيير انما
يتبع حكم العقل به بعد عدم ثبوت الخصوصية لاحدهما وامتناع تركهما معا ومن المعلوم ان حكم العقل بذلك مما يبتني على بطلان الترجيح من غير مرجح
ثابت لا على اصل البراءة وكيف يمكن التمسك باصل البراءة في دفع كل من الخصوصيتين او دفع كل من الدليلين مع الحكم بوجوب احدهما اذ لا يجري
الاصل مع العلم الاجمالي ولو جرى معه لم يبق للحكم بوجوب احدهما معين اذ لا يعلم وجوبها شيئا وخصوصيتها شيئا آخر حتى يمكن بقاء الاول ودفع الثاني بالاصل
بل الحكم بوجوب احدهما لا وجه له بعد تعذر تركهما معا الا لحرمة المنتهية فانه من قبيل التخيير بين فعل الشيء وتركه والتكليف بذلك مما لا محصل له ولعل تفسير
كلام المورد ايضا دلالة عليه مما احتمله المعترض احتمالا وغاية ما يوجه انه بعد تعذر الامتثال القطعي يتعين الامتثال الاحتمالي وانما يتحقق مع اختيار احدهما لو
قصد التقرب به ففائدة التكليف يظهر في القصد والنية وانت خبير بانه لا دليل عليه اذ لا يدل عليه عقل ولا نقل فلا وجه للالتزام به فيتعين الوجه
الثاني فالمقصود انه بعد تصادم الاحتمالين وتعذر الترجيح بالمرجح الثابت بينهما يحكم العقل بسقوط التكليف بهما فيبقى التخيير العقلي حيث لا منع في ترك
عن احدهما فليس سقوطها للتكليف بذلك بيانا من جهة اصل البراءة لعدم جريانه مع العلم الاجمالي بالتكليف بل لعدم المنع ومنعه عن احدهما للتعذر
الامتثال وتصادم الاحتمال وعدم المحصل لا ثباته في تلك الحال فالمراد الاستناد الى عدم المنع ومنعه في سقوط التكليف نعم لو قلنا بجريان اصل البراءة
مع العلم الاجمالي بالتكليف امكن دفعه بها ايضا لكنه ضعيف ولا يقول به المورد ايضا ولا وجه للاستناد معا الى عدم المنع ومنعه ولا فرق بين الصورتين
لا دلالة في كلامه عليه فلا وجه هنا للاستناد اليه على كل من الوجهين وكانه رده لما نظر الى استناده اولا الى حكم العقل بفراغ الذمة ثم فرع عليه الكلام
المذكور وحمل كلامه على الاستناد الى اصل البراءة مع ان حكم العقل بفراغ الذمة اعم منه وغرضه هنا دفع كل من الخصوصيتين بحكم العقل وهو ظاهر لكن
لا يخفى ان العمل بالظن في المقام كسائر موارد دوران الامر بين المحذورين وطريق اليقين لدوران الامر فيه بين التخيير والتعيين فالترجيح به قوي متين
اقتصارا على ما يوجب القطع بالبراءة بعد القطع بالاشتغال لكن المعترض انما حمل كلامه على صورة تعادل الدليلين لزعمه انه الذي يصدق فيه عدم
المنع ومنعه كما حكاه المصنف ره فاورد عليه بالوجوه التي ذكرها في الاعتراض عليه اشار فيما ذكره من بنائه الى ما ذكره في بعض الحواشي المتعلقة بالكلام
المذكور بحيث قال انا استفدنا من ملاحظة تعارض الدليلين من كلام المورد حيث جعل ذلك مما لا منع ومنعه فيه مستندا الى قول قوم فيه بوجوب الجهر
وآخرين بوجوب الاخفات وفرض القولين متساويين في الاقتضاء فلو كان دليل احدهما راجحا على الآخر لكان هو المظنون والا يبقى بمقابلة اصل البراءة لانه
ولكان مما فيه منع ومنعه كما لا يخفى فانه يرجع الى اصل البراءة كما دل عليه دليل القائل الراجح ثم ان قلت لعل المورد فرض كون احدهما لا على التعيين ظنيا
او احدهما لا على التعيين عليا فيتمسك باصل البراءة في دفع وجوب احدهما قلت لا يصدق على الصورة الاولى انها مما لا منع ومنعه فيه اذ يمكن ترك
كليهما فان المحال ترك الجهر والاخفات جميعا في القراءة لعدم انفكاكها عن احدهما بالذات لا ترك الاتيان بهما على سبيل الوجوب والاستحباب فيحصل
المنع ومنعه بالاتيان بكل منهما لا بنية الوجوب واما الصورة الثانية فيشكل الحكم بالتخيير فيه بمعنى اصل البراءة عنهما جميعا مع حصول العلم بوجوب احدهما وان
امكن دفع البدعة هذا العلم الاجمالي بالعمل بالاصل فهو ايضا يصير مما فيه منع ومنعه والمفروض خلافه ثم ذكر في قوله وهو لا يقول به يعني لا يقول لا
براءة الذمة عن مقتضى القولين جميعا لانه جعل مما لا منع ومنعه فيه والمستدل ايضا لا يقول بوجوب الاحتياط بل يتبع ما ادى اليه دليله الظني وبالجملة ان كان
مختار المورد وجوب احد الامرين من الجهر والاخفات في نفس الامر فلا يمكنه القول بالتخيير بمعنى اصالة البراءة عن وجوبهما وان لم يثبت عنده وجوب شيء منهما
ولا يعتمد على ما يتمسك به كل واحد من صاحبي القولين وان افاد عنده صاحبه الظن بمختاره فيمكنه القول بالتخيير بمعنى اصالة البراءة عن كليهما لكن بناء مادته
من كون ذلك مما لا منع ومنعه فيه ووجه هذا الاشتباه الغفلة عن ان ما لا يمكن المجتهد عنه نفس الجهر والاخفات لا وجوبهما فانما يمكن تركهما بنفسهما معا
بنية وجوبهما فالحاصل ان الاتيان بكل منهما لا بنية الوجوب فتم انتهى وقال في الفصول ان للمورد ان يختار الشق الاول ويدفع الاشكال المورد عليه بان كلا
من الدليلين ان امكن اعتباره في مقابلة الآخر فيتساقطان ويبقى الاصل سليما عن المعارض لكن يمكن اعتباره في مقابلة الاصل ايضا فيسقط ويتعين العمل
بالاصل وبالجملة فكل من الدليلين ساقط عن درجة الاعتبار من معارضة مثله ومخالفته للاصل وتمسك المورد به مبني على الاعتبار الثاني مع ان الدليلين
المتعارضين قد يكون الظن مع احدهما اقوى فلا يلزم تساقطهما بالنظر الى نفسهما فان قلت العمل بالاصل هنا ينافي العلم الاجمالي بالتكليف قلت للمورد
ان يمنع من التكليف الفعلي مع عدم التمكن من الوصول وله ان يختار الشق الثاني ويدفع الاشكال المورد عليه بان الغرض من البناء المذكور ليس طرح ما
يقابل الاصل من الدليل الظني والعمل به بل المقصود بيان كيفية التخلص بناء على عدم التعويل على الظن في مثل المورد المذكور وهذا الظاهر انتهى وكانه
ره لم يقف على الحاشية المذكورة وبظهر ما فيه مما عرفت فلا نطيل فالطالب تراه واما الرابعة فوجوه اولها انه يمكن ترجيح البعض لكونه المتيقن بعد

حجية

حجية الظن في الجملة ودوران الامر بينه وبين الاخذ بمطلق الظن وتوضيح ذلك انه بعد ما ثبت بالمقدمات الثلث المذكورة حجية الظن في الجملة لم يلزم من
ذلك الا حجية بعض الظنون مما يكتفى به في معرفة الاحكام بالقدر المذكور لان المسئلة في قوة الجزئية فان كانت الظنون متساوية في نظر العقل من جميع
الجهات لزم القول بحجية الجميع لامتناع الحكم بحجية بعض معين منها من دون مرجح باعث على التعيين او الحكم بحجية بعض غير معين منها اذ لا يعقل الرجوع
اليه فيما هو الواجب من استنباط الاحكام واما اذا كان البعض من تلك الظنون مقطوعا بحجيته على فرض حجية الظن في الجملة دون البعض الاخر تعين ذلك
البعض للحكم بالحجية دون الباقي فانه هو القدر اللازم من المقدمات المذكورة دون ما عداه اذ حكم العقل بحجية الكل على ما ذكر ليس من جهة انتفاء المرجح
بينها بحسب الواقع حتى يصح الحكم بحجية الجميع كذلك بل انما هو من جهة عدم علمه بالمرجح فلا يصح تعيين البعض للحجية دون البعض من غير ظهور مرجح عنده فيتعين
عليه الحكم بحجية الكل بعد القطع بعدم المناص عن الرجوع اليه في الجملة فعموم الحكم المذكور انما يجيء من جهة جهل العقل بالواقع وانتحاره بان قضية الدليل
المذكور هي ترجيح الاخص في المقام عند دوران الامر بينه وبين الاعم لثبوت حجيته على التقديرين فبعد ثبوت حجية الظن في الجملة كلاً او في حجية الظنون الخاصة
لدوران الامر بين الاخذ بها وبغيرها فكيف يسوغ للعقل تجويز الرجوع الى الظنون الخاصة مع تلك الظنون كافية في استنباط الاحكام فان قلت ان القائل
بحجية كل الظنون انما يقول بحجية الظنون الخاصة من حيث انها ظن لا لاجل خصوصيتها وتلك الحيثية جارية في جميع الظنون والقائل بحجية خصوص تلك الظنون
الخاصة من حيث انها ظن لم يقم على ذلك حجة قاطعة فلم يثبت اذن خصوصية في تلك الظنون حتى يقال بترجيحها على غيرها قلت ليس المقصود في المقام
الاستناد في مقام الترجيح الى الدليل الدال على حجية الظنون الخاصة حتى يورد بعدم ثبوت مرجح قطعي قاض بحجيتها بخصوصها وعدم اتفاق الاكل الاقوال
عليها كذلك بل المراد انه لما دار الامر في نظر العقل بعد العلم بحجية الظن على جهة الاهمال بمقتضى المقدمات الثلث المذكورة حيث انه لا يحتمل هنالك
[illegible] انا لو كان حجية الظنون الخاصة ثابتة على كل من الوجهين المذكورين فحكم العقل بحجيتها ليس من اجل قيام الحجة على حجيتها ابتداء حتى يقابل ذلك بعدم
نهوض دليل عليها كذلك بل من جهة جهله بعموم الحجية واختصاصها بالبعض بعد علمه بحجية الظن في الجملة فان قضيته ذلك عدم ثبوت حجية ما يزيد على
ذلك فليس له الحكم الا بالقدر الثابت على التقديرين اخذا باليقين وان احتمل ان يكون حجية تلك البعض واقعا من جهة كونها مظنة لتمام الجميع او مع
خصوصية زائدة مجرد الاحتمال لا يثمر شيئا في المقام ولا يجوز تعدي العقل في الحكم عن القدر المذكور والحاصل ان جهله بالترجيح في المقام قاض بحكمه بترجيح ذلك
واقعا من جهة البعض عند الدوران بينه وبين الكل دون حكمه بحجية الكل من جهة الترجيح بلا مرجح كما هو المدعى فظهر بما قررنا ان الحكم بترجيح البعض المذكور
ليس من جهة الاتفاق عليه بخصوصه حتى يقابل ذلك بمنع حصول الاتفاق على خصوص ظن خاص مع انه لو سلم ذلك فالقدر المتفق عليه مما لا يكفي في استنباط
الاحكام كما هو الحال في العلم فالايراد في المقام باحد الوجهين المذكورين بين الاندفاع فان قلت ان الظنون الخاصة لا يمتاز لها حق [illegible] منها على مقتضى
اليقين لحصول الاختلاف في خصوصياتها ايضا قلت يؤخذ باخص وجوهها مما اتفق عليها القائلون بالظنون الخاصة بان لا يحتمل الاقتصار على ما
دونها بناء على ذلك فان اكتفى به في دفع الضرورة فلا كلام والا اخذ بالاخص بعده اخذا بمقتضى المقدمات المذكورة الى ان يدفع به الضرورة وينزل الباقي
بعد ذلك ولو فرض دوران الامر بين ظنين او ظنون في مرتبة واحدة حكم بحجية الكل لانتفاء الترجيح ولا يقضي ذلك بحجية ما بعده من المراتب فان قلت انه لو
تم ما ذكر فانما يتم مع عدم معارضة الظن الخاص بغيره من الظنون واما مع المعارضة ورجحان الظن الاخر عليه او مساواته له فلا يتم لدوران الامر بين الظنين فيتوقف
الرجحان على ثبوت المرجح بالدليل ولا يجري فيه الوجه المذكور بل يقضي الدليل المذكور ح بحجية الجميع لانتفاء الترجيح ح حسبما قرر في الاحتجاج فيعمل ح بما
يقتضيه قاعدة التعارض قلت لما لم يكن تلك الظنون حجة مع الخلو من المعارض على ما قررنا فمع وجود المعارض لا تكون حجة بطريق اولى فلا يعقل معارضتها لما
هو حجة عندنا وانت خبير بانه يمكن ان يقلب ذلك بان يقال انه مع التساوي او الترجيح يحكم بحجية الكل نظرا الى بطلان الترجيح بلا مرجح حسبما قرر في الدليل فيلزم القول
بحجيته مع انتفاء المعارض بالاولى بل يتعين الاخذ بالوجه المذكور دون عكسه فان قضية الدليل المذكور ثبوت الحجية في الصورة المفروضة بخلاف دفع
الحجية في الصورة الاخرى فانه انما يتم من جهة الاصل وانتفاء الدليل على الحجية فيكون الثبوت هناك حاكما على النفي فينبغي القول بحجية الكل كما هو مقصود المستدل
ثم ثانيها ان عدم قيام الدليل القاطع على حجية بعض الظنون لا يمنع من حصول الترجيح للاكتفاء فيه بالادلة الظنية من غير ان يكون ذلك استنادا الى الظن في اثبات
الظن كما قد يتوهم توضيح ذلك انه بعد قطع العقل بحجية الظن في الجملة ودوران الحجية بين بعض الظنون وكلها ان تساوي الكل بحسب الحجية في نظر العقل الحكم
الحكم بحجية الجميع لما عرفت من امتناع الحكم بعدم حجية شيء منها او انتفاء الفائدة في الحكم بحجية بعض غير معين منها وحكمه بحجية بعض منها ترجيح بلا مرجح فيتعين
الحكم بحجية الجميع واما لو اختلفت الظنون بحسب القرب من الحجية والبعد عنها في نظر العقل ودار الامر بين حكمه بحجية القريب والبعيد وهما معا فلا ريب
ان الذي يقطع به العقل ح هو الحكم بالاول وابقاء الباقي على ما يقتضيه حكم العقل قبل ذلك فهو في الحقيقة استناد الى القطع دون الظن والحاصل
ان الذي يحكم العقل بحجيته هو القدر المذكور ويبقى الباقي على مقتضى حكم الاصل ثالثها ان مقتضى الدليل المذكور حجية كل ظن عدا ما قام دليل قطعي او
منته الى القطع على عدم جواز الرجوع اليه وبالجملة ما قام دليل معتبر شرعا على عدم جواز الاخذ به ح نقول انه اذا قام دليل ظني على تعين الرجوع الى ظنون
وعدم جواز الرجوع الى غيرها تعين الاخذ بها ولم يجز الرجوع الى ما عداها اذ مع قيام الظن مقام العلم يكون الدليل الظني القائم على ذلك بمنزلة
العلم بعدم جواز الرجوع الى سائر الظنون فمقتضى ما افاده الدليل المذكور من حجية كل ظن عدا ما دل الدليل المعتبر شرعا على عدم جواز الرجوع ح الى سائر
الظنون مما عدا الظنون الخاصة وليس ذلك من قبيل اثبات الظن بالظن فلا يعد ذلك بحيث يكون كل من الاثبات والنفي بالعلم اذ المفروض قيامها
الظن مقام العلم عدا ما قام الدليل على خلافه فان قلت انه يقع التعارض بين الظن المتعلق بالحكم والظن المتعلق بالحكم والظن المتعلق بعدم حجية
الظن لقضاء الاول بصحة الرجوع اليه ودفع الثاني له فلا بد من الرجوع الى اقوى الظنين المذكورين المفروضين لا القول بسقوط الاول راسا قلت من
من البين انه لا مصادمة بين الظنين المفروضين لاختلاف متعلقيهما المأخوذ من صحة تعلق الظن بالحكم والظن بكونه مكلفا بعدم الاخذ بذلك الظن والعمل

به في اثبات الحكم فلا يعقل المعارضة بينهما ليحتاج الى الترجيح نعم قد يتوهم وقوع التعارض بين الدليل الدال على حجية الظن والظن القاضي بعدم حجية الظن المفروض ويدفعه ان قضية الدليل الدال على حجية الظن هو حجية كل ظن لم يقم على عدم جواز الاخذ به دليل شرعي فاذا قام عليه دليل شرعي كما هو المفروض لم يعارضه الدليل المذكور اصلا فان قلت ان قام هناك دليل على عدم حجية بعض الظنون كان الحال على ما ذكرت واما مع قيام الدليل الظني فانما يصح جعله مخرجا عن مقتضى القاعدة المذكورة اذا كانت حجيته معلومة وانما يبتني على القاعدة المذكورة وهي غير صالحة لتخصيص نفسها اذ نسبتها الى الظنين على نحو سواء كما يكون الظن بعدم حجية ذلك الظن قاضيا بعدم جواز الاخذ به كذا يكون الظن المتعلق بثبوت الحكم في الواقع قاضيا بوجوب العمل بمؤداه ومقتضى القاعدة المذكورة حجية الظنين معا ولما كانا متعارضين لم يمكن الجمع بينهما كان اللازم مراعاة اقويهما والاخذ به في المقام على ما هو شأن الادلة المتعارضة من غير ان يكون ترك احد الظنين مستندا الى القاعدة المذكورة كما ادعيت في الجواب اذ لا يتصور تخصيصها لنفسها والحاصل انه لا مخرج عن حكم تلك القاعدة في الحقيقة هو الدليل الدال على حجية الظن المفروض اذ الظن بنفسه لا ينهض حجة قاضية بتخصيص القاعدة الثابتة والمفروض ان الدليل عليه هو القاعدة المفروضة فلا يصح جعلها مخصصة لنفسها اقصى الامر مراعاة اقوى الظنين المفروضين في المقام قلت الحجة عندنا ح كل واحد من الظنون الحاصلة وان كان المستند في حجيتها شيئا واحدا وح فالحكم بحجية كل واحد منها مقيد بعدم قيام دليل على خلافه ومن البين ح كون الظن المتعلق بعدم حجية الظن المفروض دليلا قائما على عدم حجية ذلك الظن فلا بد من تركه والحاصل ان العقل قد دل على حجية كل ظن حتى يقوم دليل شرعي على عدم حجيته كل ظن فاذا تعلق ظن بالواقع وظن اخر بعدم حجية ذلك الظن كان الثاني حجة على عدم جواز الرجوع الى الاول وخرج بذلك عن الاندراج تحت الدليل المذكور فليس ذلك مخصصا لتلك القاعدة اصلا فان قلت ان العقل انما يحكم بحجية الظن الاول الى ان يقوم دليل على خلافه كذا يحكم بحجية الاخر كذلك وكما يجعل الثاني باعتبار كونه حجة دليلا على عدم حجية الاول فليجعل الاول باعتبار حجيته دليلا على عدم حجية الثاني اذ لا يمكن الجمع بينهما في الحجية فاي مرجح للحكم بتقديم الثاني على الاول قلت نسبة الدليل المذكور الى الظنين بانفسهما على نحو سواء لكن يتعلق الظن الاول بحكم المسألة في الواقع والظن الثاني بعدم حجية الاول فان كان مؤدى الدليل حجية الظن مط لزم ترك احد الظنين ولا ريب ح في لزوم ترك الثاني فانه في الحقيقة معارض للدليل القائم على حجية الظن مط لا للظن المفروض وح فلا ظن بحسب الحقيقة بعد ملاحظة الدليل القاطع المفروض واما ان كان مؤداه حجية الظن الا ما دل الدليل على عدم حجيته فلا مناص من الحكم بترك الاخذ بالظن الاول اذ قضية الدليل المفروض حجية الظن الثاني فيكون دليلا على عدم حجية الاول ولا معارضة فيه للدليل القاضي بحجية الظن لكون الحكم بالحجية هناك مقيدا بعدم قيام الدليل على خلافه ولا للظن الاول لاختلاف متعلقيهما ولو اريد الاخذ بمقتضى الظن الاول لم يمكن جعل ذلك الحكم دليلا على عدم حجية الظن الثاني لوضوح عدم ارتباطه به وانما يعارضه ظاهرا بنفس الحكم بحجيته وقد عرفت انه لا معارضة بينهما بحسب الحقيقة ولا يصح ان يجعل حجية الظن الاول دليلا على عدم حجية الثاني اذ الحجة في المقام هي نفس الظنين والدليل المذكور في المقام دال على حجيتهما وهو امر واحد نسبته اليهما بانفسهما على نحو سواء كما عرفت وليست حجية الظن حجة في المقام بل الحجة نفس الظن وقد عرفت انه بعد ملاحظة الظنين وملاحظة حجيتهما على الوجه المذكور ينهض الثاني دليلا على عدم حجية الاول دون العكس فيكون قضية الدليل القائم على حجية الظن الا ما قام الدليل على عدم حجيته بعد ملاحظة الظنين المفروضين حجية الثاني وعدم حجية الاول من غير حصول تعارض بين الظنين حتى يؤخذ باقويهما كما لا يخفى على المتامل رابعها ان هناك ادلة خاصة قائمة على حجية الظنون المخصوصة على قدر ما يحصل به الكفاية في استنباط الاحكام الشرعية وهي اما قطعية او منتهية الى القطع حسبما فصل القول فيها في الابواب المعدة لبيانها وقد تحقق القول في ذلك في تلك المقامات انشاء الله ولعلنا نشير الى بعض منها في طي هذه المسألة ايضا وح فلا اشكال في كونها مرجحة بين الظنون فلا يثبت المقدمة الثالثة المتقدمة مما يدل على ذلك فطريق العلم بالاحكام الواقعية وان كان مسدودا في الغالب الا ان طريق العلم بتفريغ الذمة والمعرفة بالطرق المقررة في الشريعة للوصول الى الاحكام الشرعية غير مسدود فيتعين الاخذ بها قوله ما افاده المصنف ره في المقام هو الذي فصله في الادلة السابقة وكان عليه في المقام الاكتفاء بالاشارة والحوالة على التفصيل السابقة لا تكرارها واعادتها بعينها كما صنعه في غير واحد من الوجوه المذكورة وكان هذا التكرار مبنى على اختلاف الراي في ترتيب مطالب الرسالة فبناؤه ره اولا كان على الاقتصار في بيان تلك المطالب على احد المقامين وحوالة المقام الاخر عليه الا انه لما لم يتم له ما اراده من ابقاء الرسالة على الوضع الذي قصده لم يمكن على جامعها الا ذكر جميع ما افاده ره كما وجد والامر في ذلك سهل وحاصل كلامه المناقشة في المقدمة الاخيرة بالوجوه الاربعة المذكورة وهي التي تقدم الكلام فيها في الوجه الثالث والرابع والخامس والثامن وقد مر تفصيل القول فيها ولو ابدل الوجه الاخير بالوجه السادس والسابع كان اولى لان فيهما ايض دلالة على ترجيح بعض الظنون على بعض بل في الوجهين الاولين ايض دلالة على ذلك الا ان الغرض بهما اثبات المقدمة وذلك لان الوجه الاخير اصرح في منع المقدمة الثالثة لما عرفت من ان المطلوب منها اثبات الانسداد على الوجوه الثلثة التي منها تعذر القطع بحجية الظنون المخصوصة بقدر الكفاية والا فالعمل بها على تقدير اثباتها ليس من باب ترجيح الظنون المطلقة بعضها على بعض بل معه لا يبقى للدليل الا موضع اصلا ولا حكم للعقل بحجية ظن من الظنون بل اذا الظنون المخصوصة بعد القطع بحجيتها راجعة الى اليقين فلا معنى ح لصرف القضية المهملة الثابتة بدليل الانسداد اليها اذ لا تنتج من اصلها ولا يستند حجية تلك الظنون الى الانسداد اصلا بل هي ثابتة مع الانفتاح ايضا كما مر تفصيل القول فيه و بقي هاهنا ان اتحاد الحالين ح عدم الفرق بين الزمانين والحالتين في طريق استنباط الاحكام اصلا والامر في ذلك ايض سهل وكان غرض المصنف ره من المقدمة الثالثة اثبات مجرد انسداد باب العلم بالاحكام الواقعية وتعين الرجوع بمقتضاها الى الظن في الجملة اعني القدر المشترك بين الظنون المخصوصة والمطلقة وان كانت الاولى مستغنية عن هذا الدليل الا انه لا باس بانضمامها الى الادلة الدالة على حجيتها فلا بد من رجوع المناقشة الى منع المقدمة الرابعة لوضوح المرجح القطعي في الاولى وامكان الاكتفاء بها وعدم حصول الاضطرار الى العمل بالثانية وبالجملة فجميع ما افاده المصنف ره في هذا المقام راجع الى التفصيل

السابقة

السالبة فينبغي الرجوع الى ما علقنا عليها في اثباتها ودفع الاعتراضات المذكورة فيها والذب عنها وتحليلها الى وجوه كثيرة يصلح كل منها للقدح
في المقدمة الرابعة وان زعم جماعة الغائها من اصلها وعدم الحاجة في تتميم الحجة الى ضمها وامكان اثبات ذلك بغيرها وقد تقدم القول فيه وفي ذكره
ووجوه الاعتراض عليه فتذكر فالقدر يسره هذا وقد يقرر الدليل المذكور بنحو اخر بان يقال انه لو لم يكن مطلق الظن بعد انسداد باب العلم حجة لزم احد
امور ثلثة من التكليف بما لا يطاق والخروج من الدين والترجيح بلا مرجح وكل من اللوازم الثلثة بين البطلان واما الملازمة فلانه لا يخلو الحال بعد انسداد باب
العلم من وجوب تحصيل العلم ولو بسلوك سبيل الاحتياط او ترك العمل بما لا علم به راسا او العمل ببعض الظنون دون بعض او الرجوع الى مطلق الظن عدا ما
ثبت المنع منه من الظنون الخاصة فعلى الاول يلزم الاول اذ المفروض انسداد باب العلم في معظم الاحكام وعدم امكان مراعاة الاحتياط في كثير منها مضافا
الى ذهاب المعظم الى عدم وجوب الاحتياط مع ما في القول بوجوبه من العسر العظيم والحرج الشديد وعلى الثاني يلزم الثاني لخلو معظم الاحكام عن الادلة القطعية
وعلى الثالث يلزم الثالث اذ لا ترجيح بين الظنون لعدم قيام دليل قطعي على حجية ما يكتفي به من الظنون في معرفة الاحكام والرجوع الى المرجح الظني في اثبات
الظن ممنوع فيتعين الرابع وهو المدعى ويمكن الايراد عليه بنحو ما مرت الاشارة اليه تارة بانا نلتزم وجوب تحصيل العلم بالواقع او بطريق دل الدليل القاطع
على حجيته وفيما عدا ذلك يبنى على الاحتياط على حسب ما مر تفصيل القول فيه وفيما لا يمكن الاحتياط فيه ان لم يعلم تعلق التكليف بنا في خصوص تلك المسئلة
من اجماع او ضرورة وكان لنا مندوحة عنه يبنى على سقوط التكليف لعدم ثبوت طريق موصل اليه بحسب الشرع وان علم ثبوت التكليف بالنسبة الينا ايضا يبنى
فيه على التخيير بين الوجهين او الوجوه المحتملة في تعلق التكليف بعنوان انه يؤخذ بالقدر المتيقن ويدفع عنا ما يزيد عليه لانتفاء الطريق اليه كما انا مع القول بقيام
الدليل القاطع على طريق يعلم معه بتفريغ الذمة نلتزم به بالنسبة الى من يكون في اطراف بلاد الاسلام اذا لم يتمكن من الوصول الى الطريق المقرر في الشريعة
ويتمكن من تحصيل طريق الاحتياط فانه يلزمه البناء على نحو ما اشرنا اليه وتارة بالتزام سقوط التكليف فيما لا سبيل الى العلم به قوله انه يلزم الخروج عن الدين
قلنا لم على حسب ما مر تفصيل القول فيه واخرى بالتزام البناء على العمل ببعض الظنون قوله يلزم الترجيح بغير مرجح قلنا لم وانما يلزم ذلك اذا لم يقم عندنا دليل
قطعي او منتهى الى القطع على حجية جملة من الظنون كافية في حصول المهم ومع الغض عنه فانما يلزم ذلك مع عدم الاكتفاء بالمرجح الظني او قلنا بعدم حجية الظن
المتعلق بحجية بعض الظنون دون بعض وكلا الدعويين محل منع بل فاسد حسب ما مر القول فيهما وايضا نقول انه ان اريد بالشرطية المذكورة لزوم احد
الامور الثلثة على تقدير عدم حجية مطلق الظن بالواقع بعد انسداد طريق العلم به فالملازمة ممنوعة وما ذكر في بيانها غير كاف في اثباتها لامكان الرجوع
الى الظن بما كلفنا به من غير ان يلزم شيء من المفاسد الثلثة وهو غير المدعى كما عرفت وان اريد به الاعم من الوجهين فهو مسلم ولا يفيد حجية الظن المتعلق
بالواقع كما هو المدعى على ان التقرير المذكور لا يفي بوجوب الرجوع الى الظن بل غاية الامر دلالته على وجوب الرجوع الى ما عدا العلم ولو كان الرجوع الى تقليد
الاموات مثلا فلا بد من اخذ مقدمة ما يفيد وجوب الاخذ بالظن حسبما اخذناه في التقرير المتقدم اقول لا يخفى ان الدليل المذكور وعين الاول وانما
يختلفان بحسب التعبير والتقرير وقد تقدم الجواب عنه بوجوه عشرة هي الثمانية المذكورة في الاحتجاج مع وجهين اخرين احدهما ان اللازم حال اشتباه الحكم هو
العمل بالاصول العقلية والثابتة بالنص والاجماع على اختلافها بحسب اختلاف مواردها ففي مقام الشك في اصل التكليف يبنى على البراءة بالادلة الاربعة
الدالة عليها وكذا مع حصول العلم الاجمالي اذا خرج بعض اطرافه عن التعلق الفعلي بالمكلف او احد الرجوع في حقه الى الشك في اصل التكليف وشمول ادلة البراءة
لمثله وبهذا يظهر الجواب عن شبهة القوم في جعل العلم الاجمالي مانعا من اجراء الاصل خصوصا على طريقة المحقق القمي ره في هذا الباب وفي مقام الشك
في تعيين المكلف به عند دورانه بين امور محصورة مربوطة بعمل المكلف بعد العلم بتعلق نوع واحد من التكليف به يبنى على الاحتياط مع امكانه والا فعلى التخيير
للتطابق العقل والنقل عليه وفي مهيات العبادات المجملة يدور الامر فيها بين الوجهين المذكورين فان قلنا بجريان ادلة البراءة فيها حكمنا بنفي الاجزاء والشرائط
المشكوكة الا حيث يحصل القطع باعتبار احد الامرين والامور المحصورة فيها او حيث يدور الامر في اصل الكيفية بينها فيتعين الاحتياط بالجمع مع الامكان والا
فالتخيير وان قلنا بجريان الاحتياط حكمنا بعد تحقق الاشتغال بها بلزوم الاتيان على القدر المتيقن منها الذي يعلم باندراجه في الطبيعة المطلوبة لامكانه وتيسره
في الغالب فان فرض تعذره او تعسره في موضع مخصوص فالتخيير في الاسباب الشرعية يبنى على القدر المتيقن فلا يحكم بترتب الاثر على المشكوك فيه لاستمرار
طريقة العقلاء وخصوص العلماء منهم على عدم دفع اليد عن الامر المعلوم بمجرد الاحتمال ونص الشارع على تقريره وفي تشخيص الحقوق المتعلقة بالدماء
والاموال والفروج يقتصر على موضع اليقين ويرجع الى الاحتياط في غيره ان امكن والا فالتخيير غاية ما في الباب ان مقتضى الاحتياط في موارد التخيير تقديم الارجح
في النظر وذلك امر اخر وبالجملة فلا سبيل للتطرق في الجميع الاحتياط حتى يقال بتعذره او تعسره على وجه الاطلاق وغاية الامر انه قد يتفق احدهما في موارد الاحتياط
كما يتفق عند الفريقين في غير موارد الظنون المخصوصة او المطلقة ايضا فيقتصر في الحكم بسقوط الاحتياط بحسب على موارد هما من غير ان يتمسك الى غير هاد
لا المرجع في الجميع اصل العدم حتى يقال انه يلزم منه الخروج عن الدين بل يفصل بين الموارد على حسب ما يقتضيه حكم العقل فيها كما هو المعول عليه عند كل من الفريقين
بعد فقد الظنون المخصوصة او المطلقة اذ ليس في التفصيل المذكور خروج عن الدين ولا التزام بالعسر والحرج على المكلفين ولا منافاة للاجماع ولا عدول
عن الطريقة الجارية بين العلماء في محل النزاع بل يجري على الاصول المقررة والقواعد الممهدة ولعل ما ذكره المصنف ره في المقام من الاخذ بالاحتياط
تارة وبالبراءة اخرى مبني على اختلاف المقامات حتى لا ينافي القول باحدهما على الاطلاق في ما ذكره من الكلام
ومن كان اللازم عند الامرين معا البراءة واحدا في المقام الثاني انه على فرض كون العلم الاجمالي مانعا من اجراء اصل العدم على الاطلاق وموجبا للاحتياط
غير محل الوفاء في مقتضى الادلة الواقعة سوى الابطال الرجوع الى الاحتياط في الموجبة الكلية فلا يدل على السالبة الكلية الا مع تعدد الترجيح والتخيير وهو
ثم لا امكان الاقتصار في الحكم بسقوطه على الاحتمالات الموهومة او هي والمشكوكة فيكون وجوب العمل بمقتضى الاحتمالات القوية مبنيا على الاحتياط او ابن ذلك
من القول بالحجية المطلوب والفرق بينهما في امور كثيرة منها تعدد الاخذ بالظن في باب اللغات على الاول لامتناع الاحتياط باحد هادون الثاني ومنها امتناع

التصرف في الاموال والفروج وسائر الحقوق للقطع بلزوم الاقتصار على موضع اليقين بخلاف الثاني ومنها امتناع نقض الامر الثابت بالاحتياط
للقطع بلزوم التمسك به حتى يثبت خلافه الا مع العلم الاجمالي بانتقاض بعض الامور الثابتة وورود الشرع به بين الامور المحصورة ومنها ان العمل بالظن
من باب الاحتياط لا يصلح لتخصيص العمومات الثابتة بالظنون الخاصة والخروج عن الظواهر المعتبرة من الكتاب والسنة المتواترة الا مع فرض العلم الاجمالي بمخالفة
اكثرها لمراد المتكلم بحيث لا يبقى شيء منها على حاله لكنه خلاف الواقع لعدم العلم بمخالفة الظاهر في غير الخطابات المجملة بغير القدر الثابت من التخصيص وغيره
في اغلب المقامات والحاصل ان تلك المقدمات لا تؤدي الى القول بحجية الظن لان يكون دليلا او حجة كسائر الحجج الشرعية والادلة الثابتة فلا يفيد المطلوب
وانما يثبت بها لو تمت وجوب العمل بمقتضى الاحتمالات القوية الا ترى انا لو فرضنا عدم لزوم الحرج في العمل بالشكوك كان المتعين فيه دلالة على حجية الشك ان يكون
من جملة الادلة المعتبرة وكذا الحال في الظن ويمكن الزيادة على الوجوه العشرة بوجهين آخرين بهما تتم العدة الميمونة احدهما دعوى الاجماع على ان الظن المطلق
ملحق بالقياس والاستحسان ونحوهما مما ثبت المنع منه في الشريعة كما يظهر ذلك من فحوى الادلة المانعة عن تلك الطرق واستمرار الطريقة على الاخذ بالظنون
المخصوصة وترك الاعتماد على مطلق الظن في الشريعة وما يوهم عدة من العبارات التي ذكرها المحقق القمي وغيره محمول على وجوه يظهر على المتأمل فيها والآخر
انه على تقدير عدم حصول القطع من تلك الادلة فلا اقل من حصول الظن القوي غاية القوة بالمنع منه وهو مانع عن الظن المتعلق بحكم الواقع ان قلنا في مثله
بلزوم الاخذ باقوى الظنين كما زعمه القائل بالظن المطلق مع ان الصواب في هذا الباب تعين الاخذ بالظن المانع لعين ما استدل به القائل بالظن المطلق
من الوجوه الثلاثة لاستقلال العقل باعتبار الظن في هذا المقام وللزوم التحرز عن الضرر والخوف المترتب على العمل بالظن المحرم ودفع ترجيح المرجوح على
الراجح لجريانها بعينها في المقام بل يختص جريانها في ذلك دون ما ادعوه كما يظهر من التأمل فيما مر وما يأتي ويشير الى ذلك تقديم الدليل الوارد على المورود
والحاكم على المحكوم عليه فان ذلك من القواعد المحكمة الجارية في جملة من الادلة المتعارضة فلا يرجع فيها الى قواعد التعادل والترجيح بل يقدم الوارد وان
كان اضعف بمراتب شتى من المورود فليتأمل في ذلك فانه من مزال الاقدام واعلم ان ما ذكره المصنف ره في آخر كلامه من ان الدليل المذكور انما يفيد
الرجوع الى ما عدا العلم لا الى خصوص الظن مبني على ما ذكره سابقا من توقف الانتقال الى الظن على اثبات لزوم العمل بالعلم مع امكانه ولذا عده سابقا
من مقدمات الدليل وقد عرفت ان الحكم المذكور ثابت بحكم العقل في نفسه لقطعه بتقديم الظن على الشك والوهم فلا عبرة اذن بالطرق المشكوكة والموهومة
وان ثبت اعتبارها في بعض المقامات الخاصة فما قيل من انه لا يلزم من ابطال الاصلين البراءة والاحتياط وجوب العمل بالظن لجواز ان يكون المرجع شيئا آخر لا
نعلمه مثل القرعة والتقليد ونحوهما فعلى المستدل سد باب تلك المحتملات اذ المانع يكفيه الاحتمال واضح الفساد اذ مجرد احتمال كون شيء آخر غير
الظن طريقا الى الشرع لا يوجب العدول عن الظن اليه فان الاخذ بمقابل المظنون في مقام امتثال الواقع عدول عن الظن الى الشك والوهم وهو قبيح و
ربما يتوهم التنافي بين القول ببقاء التكليف في الوقائع المشتبهة ولزوم العمل به وامتثاله والقول بعدم وجوب الاحتياط فيها وعدم تعين احراز الواقع
في امتثالها وهو وهم فاحش لان مرجع التزام التكليف عند دوران المكلف به بين الامرين بحسب الحكم او الموضوع مع تعذر الجمع بينهما او تعسره او سقوطه بالنسبة
لا يفيد الا التخيير ولزوم الاتيان باحدهما من دون قصور منافاة في ذلك اصلا فان المراد من بقاء التكليف عدم سقوطه راسا وترتب العقاب على ترك
المحتملات جميعا على تقدير عدم مصادفة ما اتى به للواقع في نفس الامر والحاصل ان للامتثال الظني عند بقاء التكليف قائم مقام العلمي بعد تعذره من
غير ان يتوقف ذلك على الجعل الشرعي كوجوب الامتثال العلمي مع امكانه وكذا الامتثال الاحتمالي قائم مقام الظني عند تعذره على تقدير بقاء التكليف
وعدم سقوطه فللامتثال بعد العلم بوجوبه تصور على وجوه مترتبة اولها الاتيان بنفس المطلوب من حيث انه مطلوب بعد تعيينه وتشخيصه وهو الامتثال التفصيلي
وثانيها الاتيان في ضمن امور يعلم بتردد المطلوب بينها ويقطع بعدم خروجه عنها وهو الامتثال الاجمالي الذي يكتفى به في باب العبادات الخاصة مع امكان الاول
وتيسره وثالثها الاتيان بما يظن كونه مطلوبا للامر عند تعذر الاولين ورابعها التعبد باحد طرفي المسألة او بعض محتملات المامور به عند بقاء التكليف
مع تعذر الثلاثة فهذه مراتب مترتبة لا يجوز العدول عن السابقة الى اللاحقة الا بعد تعذرها او تعسرها او سقوطها ببعض الامور المسقطة وذلك
بعد القطع بوجوب التعرض لامتثال المجهولات في الجملة والمنع من اهمالها وفرضها كالمعدوم وح فاذا تعذر الاول او سقط وامتنع الرجوع فيها الى الاصول الجارية
في تلك المسائل تعين تحصيل الظن منها ولا يجوز الاكتفاء قبله بالاحتمال المساوي مع امكانه ولا اختيار الموهوم بعده لان الاكتفاء بالشك والوهم مع
التمكن من الظن يجري في القبح مجرى الاكتفاء بالظن مع التمكن من العلم وكذا لا يجوز ترتيب المؤاخذة على العمل بالظن مع كونه غاية الممكن كما لا يجوز ترتيبها
على العمل بالعلم ولا يجوز الاكتفاء بما يحتمل ان يكون طريقا معتبرا في نظر الامر مع عدم افادته للظن لعدم خروجه عن الشك والوهم نعم لو قام على الموهوم ما
يظن كونه طريقا معتبرا في نظره ودار الامر بينه وبين الظن بالواقع تساويا في حكم العقل عندهم بخلاف ما لو قام عليه ما يحتمل كونه كذلك ومع ذلك فلا
يجوز الرجوع في محل المسألة الى ما ذكر من تقليد الغير فيما يتعين من العلم بحكم المسألة بالكلية من وجهين احدهما الاجماع المعلوم والآخر ان الجاهل
الذي من شانه الرجوع الى العالم هو الجاهل المحض الذي ليس من اهل العلم بل ان العالم الذي استفرغ وسعه في تشخيص مستند الغير فلم يتبين له ما اعتقده ذلك
الغير انه لا يرى مستند عليه فلا يجوز عند العقل ترجيح نظر الغير على نظره وتقليده فيه وهذا هو الحال في سائر المقامات التي يرجع فيها الى اهل الخبرة وكذلك الحال في الرجوع الى
القرعة لقيام الاجماع على عدم اعتبارها في محل المسألة وبالجملة فالمقدمة المذكورة لوضوحها مستغنية عن تكلف اثباتها بالوجوه المذكورة وغيرها قال
قدس سره الثاني انه لو لم يجب العمل بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو غير جائز بديهة فالمقدم مثله بيان الملازمة انه مع عدم الاخذ بالمظنون لا بد
من الاخذ بخلافه وهو الموهوم ومن البين ان المظنون راجح والموهوم مرجوح لتقومهما بذلك وهو ما ذكرناه من اللزوم فان قلت انه انما يلزم ذلك اذا وجب
الحكم باحد الجانبين اما مع عدمه فلا اذ قد لا يحكم اذن بشيء من الطرفين قلت اولا ان ترك الحكم مرجوح ايضا في نظر العقل فانه مع رجحان جانب المظنون لو
لم يحكم به دائما على نحو رجحان المحكوم به يكون ترك الحكم اصلا مرجوحا كالحكم بخلاف ما ترجح عنده من المحكوم به وثانيا انه انما يمكن التوقف في الحكم والفتوى في

اما في العمل فلا وجه للتوقف اذ لا بد من الاخذ باحد الجانبين فاما ان يؤخذ الجانب الراجح او المرجوح ويتم الاستدلال وقد اشار الى هذه الحجة في الاحكام
في حجة القائل بحجية اخبار الآحاد وقال انه اما ان يجب العمل بالاحتمالات الراجح والمرجوح معا او تركهما معا او العمل بالمرجوح دون الراجح او بالعكس لا سبيل الى الاول
والثاني والثالث فلم يبق سوى الرابع وهو المطلوب واشار اليه في النهاية ايضا في بحث حجية الآحاد والجواب عنه المنع من بطلان الثاني ودعوى البداهة فيه
ممنوعة اذ قد يؤخذ فيه بالاحتياط وهو مع كونه عملا بخلاف المظنون حسن عند العقل قطعا فليس يجب العمل بخلاف المظنون مرجوحا عند العقل حينئذ وقد يؤخذ
فيه بالاصل نظرا الى توقف تعلق التكليف في نظر العقل باعلام المكلف حيث لا علم فلا تكليف الا ان يثبت قيام غيره مقامه كيف ولو كان ترجيح المرجوح
في العمل على الراجح المفروض بديهي البطلان لكانت المسألة المفروضة ضرورية اذ المفروض فيها حصول الرجحان مع انها بالضرورة ليست كذلك بل بمجرد رجحان
حصول التكليف في نظر العقل لا يقضي بوجوب الاخذ بمقتضاه والقطع بتحقق التكليف على حسبه كان نفس المسألة اذا لم يقم هناك دليل قاطع على وجوبه كيف
ولو سلمنا الدعوى بل نقول ان رجحان حصول الحكم في الواقع لا يستلزم رجحان الحكم بمقتضاه الا مع امكان حصول الشك في حسن الحكم او الظن بخلافه بل في القطع به ايضا
فلا ملازمة بين الامرين فضلا عن القول بوجوب الحكم بذلك او القطع به كيف ويحتمل عند العقل حصول جهة الخطر في الافتاء بمقتضاه والحكم في الضرر عليه من
جهته ومعه لا يحكم العقل بجواز الاقدام عليه بمجرد الرجحان المفروض فظهر بذلك ان ما ذكر من كون الحكم بالراجح راجحا على نحو رجحان المحكوم به غير ظاهر بل فاسد فلا
مرجوحية في ترك الحكم ولا للحكم بجواز كل من الفعل والترك فيما يصح فيه الامران نظرا الى عدم قيام دليل قاطع للعذر عليه وكانه الى ذلك اشار في الاحكام
الى منع الحجة المذكورة قائلا بانه لا مانع من القول بانه لا يجب العمل ولا يجب الترك بل هو جائز الترك على انه لو تم الاحتجاج المذكور لقضى بحجية الظن مطلقا
من غير ان يتخرج اخراج شيء من الظنون عنها لعدم جواز الاستثناء من القواعد العقلية اذ بعد كون الاخذ بالمظنون راجحا وعدمه مرجوحا او كون ترجيح المرجوح
قبيحا لا وجه للقول بعدم جواز الاخذ ببعض الظنون لصدق المقدمات المذكورة بالنسبة اليه قطعا فلا وجه لتخلف النتيجة مع ان من الظنون ما لا يجوز
الاخذ به اجماعا بل ضرورة الا ان يدعى ان قضية رجحان الشيء ان يكون الحكم به راجحا الا ان يقوم دليل على خلافه وهو مع عدم كونه بينا ولا مبينا غير ما يقتضيه
الاحتجاج المذكور او يدعى انه بعد قيام الدليل على عدم حجية ذلك الظن لا يبقى هناك رجحان في نظر العقل وهو ايضا بين الفساد لوضوح عدم المنافاة
بين الظن بحصول الشيء والعلم بعدم جواز الحكم بمقتضاه وقد يقرر الاحتجاج المذكور بنحو آخر بان يقال ان الفتوى والعمل بالموهوم مرجوح اي قبيح فاعله مستحق في
الذم عند العقل والفتوى والعمل بالمظنون راجح اي حسن يستحق به المدح عند العقل فلو لم يجب العمل بالظن لزم ترجيح القبيح على الحسن وهو قبيح ضرورة
اما كون الفتوى والعمل بالموهوم قبيحا فلانه يشبه الكذب بل هو هو بخلاف الحكم بالراجح والعمل به وانت خبير بان ما ذكر من كون الحكم والعمل بمطلق المظنون حسنا
عند العقل هو عين المدعى فاخذه دليلا في المقام مصادرة الا ان يجعل المدعى حسنه في حكم الشرع والدليل على حسنه حكم العقل نظرا الى ثبوت الملازمة
بين حكم العقل والشرع وفيه ان الدعوى المذكورة ايضا في مرتبة المدعى في الخفاء والوضوح فان القائل بالملازمة بين الحكمين كما هو مبنى الاحتجاج بالعقل انما
لم يثبت عنده حسن العمل بالظن شرعا فلا يسلم استقلال العقل بادراك حسنه فكان اللازم ان يجعل التعليل الدال على ذلك دليلا على المطلوب وليس في
التقرير المذكور ما يفيد الاحتجاج عليه دليل فيه سوى دعوى قبح الاول وحسن الثاني ثم علل قبح الاول بانه يشبه الكذب بل هو هو وهو على فرض تسليمه
لا يستلزم حسن الحكم بالمظنون والعمل به لامكان قبح الامرين مع ان الوجه المذكور قاض بقبح الحكم بالمظنون ايضا لانه ايضا يشبه الكذب نظرا الى توقف
الاخبار بالعلم بالمطابقة غاية الفرق بين الامرين قوة احتمال عدم المطابقة في الاول وضعفه في الثاني وذلك لا يقضي بخروجه عن دائرة الكذب على تقدير
عدم المطابقة ولا التحري عن الكذب بالاتيان بما يحتمله لما فيه من انتفاء العلم بالحقيقة فالتقرير المذكور ليس على ما ينبغي وكانه مبني على وجوب الحكم والعمل
باحد الجانبين حال انسداد باب العلم وان لم يؤخذ ذلك في الاحتجاج وقد اشير الى ذلك في الايراد الآتي في كلام المستدل لتضمنه التصريح بقبح الاخذ بالموهوم في العمل
والفتوى دون المظنون والوجه فيه ما مر في الدليل المتقدم من كون تحصيل الواقع هو المناط في العمل والفتوى وحيث ان الطريق اليه هو العلم وبعد انسداد
ذلك الطريق وبقاء وجوب الحكم والعمل لا بد من الاخذ بما هو الاقرب اليه اعني الطرف الراجح دون المرجوح فلذا يحكم العقل بحسن الاول وقبح الثاني فيكون
الدليل على الدعوى المذكورة هي المقدمات الثلث المتقدمة من غير حاجة الى ضم الرابعة نظرا الى استقلال العقل بقبح ترك الراجح واخذ المرجوح ويجري ذلك
بالنسبة الى سائر الظنون وهذا كما ترى تقرير آخر للاحتجاج المذكور بحذف المقدمة الرابعة فان الموصل الى الحكم بحجية مطلق الظن بناء على التقرير المذكور
هو المقدمات المذكورة واما الحكم بقبح ترك الراجح واخذ المرجوح الحاصل بملاحظة تلك المقدمات فهو مساق للمدعى وعينه كما عرفت وانت بعد ملاحظة
ما بيناه تعرف ان المتجه في تقرير الاحتجاج هو ما ذكرناه وان التقرير المذكور من دليل قطعي بمسائل الرجحانية والمرجوحية بالمعنى الذي ذكرناه عند ضم
المقدمات الثلث هو الموصل الى الرجحانية والمرجوحية بالمعنى الذي ذكره وايضا اذا ثبت ما ادعاه من حكم العقل بالحسن والقبح في المقام لكان مثبتا للمقصود
من غير حاجة الى ضم قوله فلو لم يجب العمل بالظن لزم ان يكون الاخذ في المقام لغوا وانما ضمه اليه من جهة ان العمل لازم له كونه الغير ومن الاحتجاج المذكور فظهر
الاستدلال على حسب ما قررناه الا انهم لم يريدوا بالراجح والمرجوح ما فسرناهما به بل ارادوا بهما ما قررناه فلا بد لهم من ضم المقدمات المذكورة بخلاف ما قررناه
اذ لا يصح وجه لضم المقدمات المذكورة اصلا لفهوده مع تفسيرهما بالرجحان بما اريد في الاحتجاج على نحو ما ذكره ومنه نشأ الايراد المذكور هذا وقد ذكر
الفاضل المتقدم وكرر الاحتجاج على الوجه المذكور ايرادات في المقام وهو انه انما يتم ما ذكر اذا ثبت وجوب الافتاء والعمل ولا دليل عليه من العقل ولا النقل اذ
العقل انما يدل على انه لو وجب الافتاء والعمل يجب اختيار الراجح واما وجوب الافتاء فلا يحكم به العقل بداهة واما النقل فلانه لا دليل على وجوب الافتاء عند
فقد ما يوجب القطع بالحكم والاجماع على وجوب الافتاء ثم في المقام المخالفة الاخبارية فيه حيث ذهبوا الى وجوب التوقف والاحتياط عند فقد ما يوجب
القطع واجاب عنه اولا بمنع وجوب العمل بالمقطوع به في الفروع وهو اول الكلام وما دل عليه من ظواهر الآيات ليست الا ظنونا لا حجة فيها قبل اثبات حجية الظن
وثانيا بعد تسليم وجوب القطع فيما يعتبر ذلك فيه حال امكان تحصيله لا بعد انسداد سبيله كما هو الحال عندنا ثالثا ان العمل بالتوقف والفتوى بالتوقف ايضا

X

يحتاج الى دليل يفيد القطع ولو تمسكوا في ذلك بالاخبار الدالة عليه عند فقد العلم ففيه ان تلك الاخبار لا تفيد القطع لكونها من الآحاد معارضة بما دل على
البراءة ولزوم العسر والحرج وعلى فرض ترجيح تلك الاخبار فلا ريب في كونه ترجيحا ظنيا فلا يتم في المقام وربما انه قد ينسد سبيل الاحتياط فلا يمكن الاحتياط في العمل
ولا التوقف في الفتوى كما لو دار المال بين شخصين سيما اذا كانا يتيمين اذ لا يقتضي الاحتياط اعطائه احدهما دون الآخر ولا دليل قطعي ايضا على جواز السكوت
وترك التعرض للحال والافتاء باحد الوجهين بعد استفراغ الوسع وحصول الظن فلعل الله سبحانه يؤاخذه على عدم الاعتناء وترك التعرض للفتوى بعد
قيام دليل قطعي على حرمة العمل بالظن بل ليس ما دل على حرمة العمل به من الادلة الظنية معادلا لمضرة المظنون في اتلاف مال اليتيم وتعطيل امور المسلمين
والزام العسر والحرج في الدين فمع عدم قيام دليل قطعي من الجانبين ليس في حكم العقل الا ملاحظة جانب الرجحان والمرجوحية من الطرفين والاخذ بما هو
الاقوى منهما في نظر العقل والابعد عن ترتب الضرر حسب ما مرت الاشارة اليه في الدليل المتقدم فالعاقل البصير لا بد ان يلاحظ مفاسد الفعل و
الترك في كل مقام ويأخذ بما هو الاقوى بعد ملاحظة الجهتين ولا يقتصر على ملاحظة احد الجانبين فان مجرد كون الاحتياط حسنا في نفسه لا ينفع في مقام
حفظ النظام ودفع المنكر واقامة المعروف واغاثة الملهوف ودفع العسر والحرج وحفظ النفوس والاموال عن التلف وعدم تعطيل الاحكام الى
غير ذلك من الفوائد المترتبة على الفتوى فلا وجه لترجيح جانب الاحتياط بعد انسداد باب العلم في المسألة وترك العمل بالظن الحاصل من الطرق الظنية بل لا بد
في كل مقام من ملاحظة الترجيح والاخذ بالراجح غاية الامر ان يكون في الاحتياط احدى الجهات الحسنة وهذا هو السر في القول بالاخذ بالظن بعد انسداد
سبيل العلم قلت يرد عليه اما على ما ذكره اولا فانه خارج عن قانون المناظرة لكونه منعا للمنع فان المورد المذكور بين توقف ما ذكره المستدل على
ثبوت وجوب الافتاء والعمل اذ مع البناء على عدمه لا قاضي بلزوم الاخذ بالظن لامكان البناء على التوقف والاحتياط حسب ما ذهب اليه الاخباريون في
موارد الشبهة وانتفاء الدليل القاطع على حكم المسألة وح اورد عليه بمنع المقدمة المذكورة حيث لم يثبتها المستدل ولم يقم عليها حجة بل اخذها
في الاحتجاج فمنع المنع المذكور مما لا وجه له اذ يكفي المورد في المقام مجرد الاحتمال الهادم للاستدلال واما على ما ذكره ثانيا فبان القول بعدم وجوب تحصيل
القطع بعد انسداد سبيل العلم لا يقتضي اثبات المقدمة المذكورة لقيام الاحتمال المذكور فيما انسد فيه سبيل العلم كيف ومن البين انه بعد انسداد سبيل
العلم لا يتصور التكليف بتحصيل العلم ومع ذلك ذهب الاخباريون في غير المعلوم الى وجوب التوقف والاحتياط نعم قد يورد بذلك انسداد سبيل العلم
في معظم المسائل مع القطع ببقاء التكليف بعده فيثبت بذلك المقدمة الممنوعة حسب ما ذكر ذلك في الدليل الاول حيث ثبت بهاتين المقدمتين
كون المكلف به هو العمل بغير العلم فيرد عليه ما مر في الدليل المتقدم مع ان ذلك غير ماخوذ في هذا الاستدلال واما على ما ذكره ثالثا فبان عدم
ثبوت دليل قاطع ومثبت للقطع كاف في التوقف عن الفتوى فان الحكم بالشيء يحتاج الى الدليل لا التوقف عن الحكم سيما بعد حكم العقل والنقل بقبح الحكم
من غير دليل وحرمته في الشريعة فاذا لم يثبت جواز العمل بمطلق الظن كان قضية ما ذكرناه التوقف عن الفتوى قطعا ولو لم يقطع ح بجواز البناء على نفي
التكليف اذ ليس كان اللازم في حكم العقل من جهة حصول الامن بدفع الضرر هو الاخذ بالاحتياط نعم لو قام دليل قاطع على جواز الاخذ بغيره كان متبعا ولا
كلام فيه واما مع عدم قيامه فلا حاجة في اثبات وجوب الاحتياط الى ما يزيد على ما قلناه واما على ما ذكره رابعا فبان ما ينسد فيه سبيل الاحتياط لا يجب فيه الحكم
باحد الجانبين الا مع قيام الدليل على تعيين احد الوجهين بل لا بد مع عدم قيام الدليل كذلك من التوقف عن الفتوى وما ذكره من انه لا دليل قطعي ايضا على جواز السكوت
اه اما ان يريد به عدم قيام الدليل القاطع على احد الجانبين وعدم قيام الدليل القطعي عليه مط ولو بعد ملاحظة عدم قيام الدليل القاطع على
جواز الحكم بعد العلم ولا على عدم جوازه فان اراد الاول فمسلم ولا يلزم منه عدم العلم بجواز السكوت وترك الحكم وان اراد الثاني فهو مدفوع بما هو ظاهر عقلا و
نقلا من عدم جواز الحكم بغير دليل فاذا فرض عدم قيام الدليل على جواز الحكم تعين البناء على المنع منه وكان ذلك حكما قطعيا عند العقل بالنسبة الى من لم
يقم دليل عنده نعم لو قام هناك دليل على وجوب الحكم ودار الامر بين الحكم بالمظنون وغيره فذلك كلام آخر لا ربط له بما هو بصدده اذ كلامه المذكور مبني
على الغض عن ذلك فحكمه بالتساوي بين الحكم وتركه في التوقف على قيام الدليل عليه ليس على ما ينبغي لوضوح الفرق بينهما بما عرفت فان عدم قيام الدليل
على الحكم كاف في الحكم بالمنع منه حتى يقوم دليل على جوازه وان اشتركا في لزوم تحصيل القطع في الجملة في الاقدام والاحجام وقوله مع عدم قيام دليل قطعي من
الجانبين ليس في حكم العقل اه اما ان يريد به ملاحظة حال الرجحان والمرجوحية بالنظر الى الواقع او من جهة التكليف الظاهري بالنسبة الى جواز الاقدام على الفعل
او الترك فان كان هو الاول فالاخذ بما هو الراجح غير لازم اذ قد يكون الراجح في نظر العقل هو ترك الاخذ به وعدم اثبات الحكم بمجرد الرجحان لعدم المانع من
النقيض وان اراد الثاني فلا ريب في ان ما يحكم به العقل بعد انسداد سبيل العلم وعدم قيام دليل على الاخذ بالظن هو التوقف وترك الحكم كيف ومن البين على
وجه الاجمال عدم جواز الحكم من غير دليل فاذا لم يقم دليل على جواز الركون الى الظن كان الحكم بمقتضاه محظورا وانما يصح الحكم به لو قام دليل على جواز الحكم بمقتضاه وهو
ح اول الكلام فمجرد استحسان العقل وملاحظة الجهات المرجحة للفعل او الترك لا يقطع عذر المكلف في الاقدام على الحكم بعد ملاحظة ما هو معلوم اجمالا من المنع
من الحكم بغير دليل فظهر بما قررناه انه مع الغض عن ثبوت وجوب الحكم في الصورة المفروضة عند الدوران بين الوجهين لا وجه للاحتجاج المذكور اصلا فما ادا
من اتمام الدليل مع ترك اخذه في المقام فاسد لو كونه والله الموفق فقيل المراد بالترجيح في عبارة الدليل هو الاحتياط والمرجوح عبارة عن القول بان الموهوم
حكم الله سبحانه والعمل بمقتضاه والراجح عبارة عن القول بان المظنون حكم الله ثم العمل بمقتضاه ومبدء الاشتقاق في لفظي الراجح والمرجوح هو الرجحان بمعنى
استحقاقه على المدح والذم لا بمعنى كونه ذا المصلحة الداعية الى الفعل كما هو المصطلح عليه في قولهم ان الترجيح بلا مرجح فضلا عن ترجيح المرجوح محال بل المراد ان
الفتوى والعمل بالموهوم مرجوح عند العقل وبالراجح حسن ووجهه ان الاول يشبه الكذب بل هو هو بخلاف الثاني ولا يجوز ترك الحسن وارتكاب القبيح واعترض
عليه بان تفسير الراجح والمرجوح بالقول والعمل ليس على ما ينبغي بل لو صح اعتباره بالترجيح فان الاحتياط كما يكون بالقول كذا يكون بالرأي والعمل ثم تفسير الرجحان
الذي هو مبدء الاشتقاق فيهما باستحقاق المدح والذم غير سديد ثم عطف الذم على المدح في تفسيره لا يتم الا بتعسف وفي التعليل بمشابهة الكذب مع

اختصاص

اختصاصا بالقول مدفوع بان المشابهة على تقدير تسليمها لا يقتضي المشاركة في الحكم والعينية ممنوعة فان العبرة في الصدق والكذب بموافقة الواقع ومخالفته
دون الاعتقاد ودعوى ان المدار في الاتصاف بالحسن والقبح على الاعتقاد مدفوعة بالمنع من حسن القول المظنون الصدق انما المسلم حسن القول المعلوم
الصدق وانت خبير بان الراجح والمرجوح انما يلحظان في المقام بحسب الاحتمال فان الراجح هو الذي يكون احتمال حقيته راجحا على احتمال عدمه والمرجوح بالعكس
واما رجحان نفس الحكم فانما يتبع الواقع ورجحان القول والعمل والاخبار يتوقف على رجحان العمل بالاحتمال الراجح لوضوح ان مجرد رجحان احد الاحتمالين على الاخر
لا يستلزم رجحان القول والعمل به على الاخر كما في العمل بالظن في الموضوعات بل وفي الاحكام ايضا في حال الانفتاح بل في حال الانسداد من غير المجتهد بل ومن المجتهد
ايضا قبل استفراغ الوسع او بعده اذا حصل من الطرق الممنوعة كالقياس وشبهه وانما يتبع الدليل الظني الدال على حجيته ولزوم القول والعمل بمقتضاه
فيكون احتماله والاخبار به ادون راجحا على خلافه فان ثبت جهة ترتب المدح على العمل به والذم على تركه والا فالرجحان بمعنى حسن القول والعمل واستحقاق
المدح عليه مع خروجه عن معنى اللفظ انما يتبع الدليل الدال على حجية الظن فكيف يكون ماخوذا في موضوعه اذ بعد اعتباره بالمعنى المذكور لا معنى للاحتجاج
على حجيته فلا يكون المراد به الا رجحان احد الاحتمالين على الاخر ومن المعلوم ان الحكم بقبح ترجيح المرجوح على الراجح لا يستلزم تعين العمل بالراجح الا من جهة وجود
الواسطة فان رجحان احد النقيضين يستلزم مرجوحية الاخر فلا يقبل الواسطة بل لان القبيح ترجيح المرجوح من حيث كونه مرجوحا على الراجح اما العمل به من
جهة عدم قيام الدليل المعتبر على خلافه فليس من القبيح في شيء بل هو حسن في حكم العقل والنقل نظرا الى ما دل منهما على عدم جواز الاخذ بالظن من غير دليل
كما هو الحال في الظنون المذكورة الممنوعة عند الفريقين ولان رجحان احد الاحتمالين على الاخر في نفس الامر لا يستلزم رجحان الحكم بمقتضاه والعمل به لان احدهما
غير الاخر فلا يكون القول به راجحا الا بامارة اخرى كما لا يخفى فالوجه المذكور بمجرده لا يتم بل لا بد على النظم الا بعد ملاحظة مقدمات الدليل الاول
على جهة ما يرجع اليه ولا يكون دليلا اخر وقد يفرق بينهما بحصول المغايرة في احدى المقدمات اذ الماخوذ في الاول وجوب الاخذ بالعلم اولا وبالذات فاذا تعذر
فبالاقرب اليه فالمناط فيه قرب الظن الى العلم وبعد الشك والوهم عنه والمناط في الثاني هو قبح ترجيح المرجوح على الراجح فاذا حصل الظن بحكم من الاحكام
كان خلافه موهوما فلا يجوز في حكم العقل تقديمه على المظنون مع دوران الامر بينهما وبهذا يتبين الانتقال الى الظن عند التحقيق بما يبتني بعد تسليم تلك
المقدمات على قصر الحجية على المظنونات كما مر التنبيه عليه وان كان ذلك خلاف مقصد المستدل كما عرفت وليس الوجه فيه الا حكم العقل بتقديم العمل بالمظنون
في امثال المقدمة اللازم من الاحكام المجهولة على غيره عند دوران الامر بينهما دون ما ذكر من قرب الظن الى العلم فان مجرد قرب الشيء الى الحجة لا يوجب انتقال
الحجية اليه عند فقدها ودعوى كونه بعضا من الحجة فينتقل بعد تعذر الكل الى البعض كما يوهمه ملاحظة كلام المصنف ره او هو شيء فان كلا من الاعتقادات
امر بسيط لا يندرج احدهما في الاخر ومجرد تكامل الاعتقاد حتى ينتهي الى العلم لا يوجب اندراجه فيه وعلى فرض الاندراج فالانتقال من الكل الى البعض عند
تعذره مما لا دليل عليه الا من جهة تقديم المظنونات على الموهومات عند دوران الاحتياط بينهما نظرا الى سقوط الجمع بينهما بما قرروه من الادلة الدالة عليه
هل ما ذكر في المقام من قبح ترجيح المرجوح على الراجح على هذا المعنى يوجب رجوعه الى الاول فلا يكون دليلا اخر وليس كذلك اذ الاصل في ذلك ما ذكره جماعة
من العامة والخاصة كالعلامة والامدي وغيرهما في مقامات عديدة كمسائل خبر الواحد والشهرة والاستصحاب وغيرها من الاستناد الى مجرد رجحان الطرف
المظنون على مقابله وقبح ترجيح الطرف الاخر عليه فيكون الاول بمنزلة الصغرى والثاني بمنزلة الكبرى وبها يتم صورة الاحتجاج فلا ربط له بالدليل السابق
لكن يرد عليه مع امكان الرجوع الى احد الاصلين البراءة والاحتياط ما ذكرناه في المقام من النقض بالظنون الممنوعة والحل باعتبار الحجية في منع العقل من ذلك
وبرجوع الطرف المظنون من حيث الشك في اعتباره والموهوم من حيث الشك في المنع منزلة المشكوك فلا يمكن الحكم باحدهما من غير دليل نعم يتم تقرير
الدليل المذكور على طريقة المحقق المصنف ره في مسئلة الظن بالطريق بترتيب مقدمتين بديهيتين بهما يتم المقصود من اثبات حجيته احدهما لزوم بناء
العمل والفتوى في كل مسئلة يتفق ابتلاء المكلف بها على وجه معين لوضوح امتناع التوقف والتخيير في الافعال الاختيارية في اختيار الفعل والترك
امتناع البناء على الوجه المبهم والثانية تعين البناء على المظنون من ذلك عند تعذر المقطوع منه فان ما عداه مرجوح فيدور الامر بين البناء على الراجح
المرضي للشارع في تلك الحالة والمرجوح الذي يظن منع الشارع عنه بمعنى كون البناء عليه والفتوى بمقتضاه مبغوضا له في تلك الحال على وجه يظن
ترتب العقوبة على ترك الاول وعلى اختيار الثاني وهذا هو الذي يستقل العقل بلزوم ترجيح الاول على الثاني اذ لا يعقل الواسطة بينهما اذ غاية ما يتصور
في ذلك السكوت عن الحكم او البناء على البراءة فيه او الاحتياط او شيء من ذلك لا يخرج عن القسمين المذكورين نعم يمكن فرض تساوي الطريقين وعدم حصول
الظن بشيء من الوجهين وهو امر خارج عما نحن فيه وانما يحكم العقل فيه بالتخيير فان اراد المستدل هذا المعنى فهو مما لا غبار عليه واين ذلك من القول بحجية
الظن المطلق فان مجرد تعلق الظن بحكم المسئلة لا يستلزم الظن بجواز البناء عليه والفتوى بمقتضاه بل وذلك ايضا لا يقتضي القول بحجية مطلق الظن
بالطريق فانه ايضا كالظن بالواقع لا يستلزم الظن بجواز البناء عليه بل الظن به مع الشك في اعتباره مما يرجع الى الشك وانما يقتضي القول بحجية الظن بالطريق
المقطوع عند تعذر العلم وانما يتفق حيث لا ينتهي الى مقدمة مشكوكة او الاحتمالات المنتجة باخس المقدمات كما تقدم تفصيل القول فيه في ذلك فجميع
ما ذكره القائل بالظن المطلق مبني على الخلط بين الوجهين المذكورين وعدم التمييز بين المعنيين وقد تبين مما اسلفنا وجوه الفرق بين القولين وانه يرد
على التقرير الاول وجوه من الاعتراض ولا ورود لشيء منها على الثاني فمنها انه لو صح ذلك لادى الى وجوب العمل بالظن مطلقا وان عارضه دليل شرعي اذ القواعد
العقلية لا تقبل التخصيص وهو معلوم الفساد واجيب بان حكم العقل بذلك ليس على الاطلاق بل مقصور على مورد انقطاع التكليف فيه وينقطع عن طريق
العلم السمعي بالكلية ومثل هذا لا يعقل فيه معارضته بدليل شرعي فيه اذ يرجع الى الدليل الاول وقد عرفت عدم بناء الدليل المذكور على تلك
المقدمات فيرد عليه انه لو استقل العقل بقبح اختيار المرجوح وترك الراجح بحسب احتمال الحكم الواقعي لامتنع تخلفه في بعض الموارد والتالي باطل كما في الظنون
الممنوعة او المعارضة للادلة المعتبرة فالمقدم مثله الا ان يكون حكمه بذلك ظاهريا منوطا بعدم قيام الدليل على خلافه لكن الايراد المذكور ساقط على

ما ذكرناه من اصالة الحرمة وحجية الطرق المظنونة ومنها انه قد يشك في اعتبار بعض الظنون في نظر الشارع او منعه عنه وقد يظن بالمنع ومعه فلا يكون اختيارا
مقابلة ترجيح المرجوح بل المساوي والراجح لما مر مرارا ان رجحان ثبوت الحكم في الواقع لا يقتضي رجحان البناء عليه والفتوى على حسبه والنسبة بينهما من
قبيل العموم من وجه والمنع من الترجيح انما يتفرع على ثبوت الثاني دون الاول اذ الترجيح بمعنى الاخبار فلا ينافي المنع المذكور ان يكون الاخبار مرجوحا بحسب
الاحتمال ولا يكون محرما مرجوحا متعلقا في الواقع فلو ظن بالوجوب وظن بلزوم البناء على البراءة والفتوى بها نظرا الى ما دل على المنع من العمل بالظن وجريان
اصل البراءة فلا شك ان الراجح الاختيار هو الثاني بل هو الراجح المختار ايضا في فتوى المسألة وهذا الايراد ايضا ساقط على ما ذكرناه بالضرورة
بل هو الراجح المختار ايضا في فتوى المسألة وهذا الايراد ايضا ساقط على ما ذكرناه بالضرورة بل هو مبني عليه ومنها ان اللازم في حكم العقل هو اختيار
ارجح الامرين بحسب الحكم الظاهري لانه الذي يتعلق بالمكلف فعلا ويدور الثواب والعقاب مداره دون الواقعي الذي لم يثبت له تعلق بالمكلف الا بعد
استجماعه لشرائطه والاول هو ما ذكرناه والثاني هو الذي ذكره القوم ومنها المنع من قبح ترجيح المرجوح على الراجح انما المسلم قبح ترجيح القبيح على الحسن
على ما ذكره القائل المتقدم وانما يندرج محل المسألة فيه بعد ثبوت حسن العمل بالظن وقبح تركه وهو عين المدعى واجيب بان المنع المذكور مكابرة
فان الضرورة قاضية برجحان العمل بالطرف الراجح من حيث كونه طرفا راجحا على العمل بالطرف المرجوح من حيث كونه مرجوحا وفيه نظر ظاهر اذ من المعلوم
ان تارك العمل بالظن لا يعمل بخلافه من حيث كونه مرجوحا اذ الحيثية المذكورة غير ملحوظة عنده انما يعمل بخلافه من حيث عدم قيام الدليل المعتبر في نظره والحكم
بقبح مثله مقطوع الفساد بل هو مقطوع الحسن وهذا بخلاف الحال في التقرير الذي ذكرناه اذ العمل بالطريق انما يتفرع على اثبات اعتباره فاذا كان موهوما
كان العمل به ترجيحا للمرجوح من حيث كونه مرجوحا على الراجح من حيث كونه راجحا بلا استرابة ومسكنه في لزوم تقديم الثاني عند انسداد باب العلم بضرورة
قطع العقل بلزوم البناء على احد الطريقين ودوران الامر بين الامرين كما عرفت ومنها ان المرجوح قد يوافق الاحتياط ولا شك في حسن البناء عليه وترجيحه
على العمل بالراجح فلا يكون مجرد العمل بخلاف المظنون مرجوحا في نظر العقل فان الاحتياط سبيل اليقين ولا شك انه مع امكانه مقدم على العمل بالظن
انما الكلام في صورة تعذره على انه ليس ترجيحا للمرجوح بل هو جمع في العمل بين الراجح والمرجوح لوضوح ان الاحتياط بالعمل بالوجوب المحتمل ليس ترجيحا
طرحا للراجح الذي هو عدم الوجوب اذا قصد الوجوب مبنيا فيما فرض من الاحتياط وعلى ما ذكرناه فالكلام المذكور ساقط بالكلية لان الاحتياط ايضا يندرج
في الطرق المفروضة فان حصل العلم بلزوم البناء عليه في تلك الحال فذاك والا تعين العمل بالظن به فان شك المكلف في لزومه او حصل الظن بعدمه امتنع
البناء على وجوبه والفتوى به وان كان طريق اليقين بل لو فرضنا انفتاح باب العلم ولم يقم عنده دليل على لزوم تحصيله من عقل او نقل فهذا ان لم يمكن
الحكم بوجوبه وانما نقول بكونه رضا غير رافع الا في بعض المقامات كما اذا قلنا بعدم لزوم الفحص عن مخصص العموم مثلا ونحو ذلك ومنها ان المرجوح قد يوافق
اصل البراءة او اصل العدم او الاستصحاب او نحوها من الاصول المعتبرة فلا يكون اختيار العمل عليه قبيحا بل هو حسن لا محالة نظرا الى توقف تعلق التكليف
في نظر العقل على اعلام المكلف وحيث لا علم فلا تكليف الا ان يثبت قيام غيره مقامه واما على ما ذكرناه فالاصول المذكورة مندرجة في الطرق المفروضة فان
حصل العلم بلزوم البناء عليها فلا كلام والا فلا بد من العمل بما يظن به منها فان لم يحصل العلم ولا الظن بشيء منها امتنع الحكم بتعين البناء عليها والفتوى
بمقتضاها لكونه ترجيحا من غير مرجح ومنها ان ترجيح المرجوح على الراجح بديهي البطلان فلو كانت المسألة من هذا الباب لكانت ضرورية عندهم
مع انها ليست كذلك نعم يمكن القول به على ما ذكرناه كما اشرنا اليه ومنها ان ادلة المنع من العمل بالظن ان لم يكن مفيدة للقطع به فلا اقل من افادتها للظن
بالمنع على ان الاحتمال المساوي قائم على كل حال لعدم قيام امارة على خلافه في كل ظن يعمل به فيرجع الى الشك اذ النتيجة تتبع اخس المقدمات بخلاف ما
ذكرناه اذ لا بد من ملاحظة تلك الادلة وغيرها فان حصل العلم او الظن او الشك بالمنع امتنع العمل ومنها ان قرر الدليل المذكور على حجية الظن في الادلة كان
مستقيما وان قرر على حجيته في الاحكام اتجه عليه ما مر في الدليل الاول كما ذكره في الفصول ومنه ما عرفت من ان الظن بالادلة اذا حصل من الطرق المشكوك
فيه كان من الظن بالحكم ورجع الى الشك وانما المعتبر هو الظن بالطريق الفعلي وانما يتحقق حيث لا ينتهي الى الشك على ما ذكرناه ومنها ان الدليل المذكور
متفرع على وجوب الترجيح بمعنى انه اذا دار الامر بين ترجيح المرجوح والراجح وجب الاخذ والعمل باحدهما كان الاول قبيحا وهو ممنوع اذ لا دليل عليه عقلا ولا
نقلا فلا يلزم ترجيح احدهما على الآخر بل الادلة على وجوب التوقف عند عدم الدليل كثيرة واما على ما ذكرناه فلا شك في امتناع التوقف في مقام العمل
بل لا بد فيه من البناء على وجه معين فاذا تردد بين وجهين او وجوه وامكن الترجيح وجب فيتعين الاخذ بالراجح بعد الالتزام بالتوقف في مقام الاجتهاد لبعد
الغرض من وجوب الافتاء مع الاتصاف بطريق العمل للعامي فلا محيص عنه بل التوقف بنفسه مع امكانه طريق لعمل المكلف فيندرج فيما ذكرناه ولجاب عنه
في القوانين بما اشار المصنف طاب ثراه اليه في محصله بعد استفادة وايراده ورده بما فصله الا ان ما ذكره في هذا المقام الصق بالتقرير الثاني الذي
ذكرناه واقرب الى ما اخترناه من مدعاه فان اراد ذلك اندفع عنه ما اورده المصنف ره عليه وخرج بذلك عن مطلوبه والا توجه عليه ما ذكره المصنف
ره وغيره مما لا يخفى وفيه ما ذكرناه من الخلط بين المقامين وعدم التفرقة بين التقريرين فليرجع الى عبارته بعينها حتى ينكشف لك حقيقة ما ذكرناه
واجيب ايضا بان التوقف عن ترجيح الراجح ايضا قبيح كترجيح المرجوح وفيه من الوهن ما لا يخفى بل وجوب التوقف عند عدم الدليل مما لا شك فيه ولا شبهة
تعتريه انما المنع حيث يتعين الترجيح كما ذكرناه واجيب عما ذكره المورد في منعه من الاجماع على وجوب الترجيح من مخالفة الاخباريين فمصيرهم الى وجوب التوقف
والاحتياط تارة بانها غير قادحة فانهم يدعون حصول القطع بالاخبار المروية في الكتب الاربعة وعلى تقدير عدم حصول القطع لهم فلا اظنهم يخالفون في
وجوب العمل بالظن ولو في الجملة وتارة بانهم على تقدير مخالفتهم محجوجون بالاجماع والضرورة وتارة بانه قد يتعذر في بعض الموارد ومع امكانه ففيه
حرج وضيق فيما دل على نفيهما من الشريعة والعذر بانه لا قطع بالبراءة من وجوب الافتاء وتعليم الاحكام بالاحتياط وترك الافتاء بخلاف الكليات ان لم يقطع
بعدمها فلا يكون التعويل على الاحتياط قطعيا ايضا والصواب في الجواب على ما ذكرناه ان التوقف والاحتياط ايضا من جملة الطرق المفروضة لعمل المكلف فيندرج

في العنوان

في العنوان الذي ذكرناه ومعه فلا مجال للشك من الايرادات والاجوبة في ذلك اما بالنسبة الى الواقع فلا محيص عن التوقف عند عدم قيام الدليل المعتبر
ومنها ان الدليل المذكور انما يتم ان كان غرض الشارع من التكليف متعلقا بنفس الواقع ولم يمكن الاحتياط كما ان المولى اذا تعلق غرضه بالذهاب الى مكان
معين وتردد طريقه عند العبد بين طريقين احدهما مظنون الايصال والآخر موهوم فترجيح الموهوم قبيح لكونه نقضا للغرض اما اذا لم يتعلق التكليف
بالواقع او تعلق به وامكن الاحتياط فلا يجب الاخذ بالراجح وهذا ايضا ساقط على ما ذكرناه بالكلية ومنها ان الدليل المذكور انما يجري حيث لا يكون هناك
ادلة مخصوصة بقدر الكفاية اما بعد اثبات الظنون الخاصة على ما تقدم تفصيله فلا وجه له وهو ظاهر ومنها انه ان تم فلا ينهض لاثبات حجية مطلق الظن
الظن انما يفيد حجية بعض الظنون مما فيه الكفاية فيتوقف التعميم على بطلان الترجيح وقد تقدم وجوه الترجيح بين الظنون فلا يمكن التعدي عن الراجح منها
باحد الاعتبارات السابقة مع حصول الكفاية به كما مر تفصيل القول فيه وهو ايضا ساقط على ما ذكرناه اذ الحاصل في كل مسئلة ليس الا ظن واحد فلا
معنى للعدول عنه فتدبر قال قدس سره الثالث ان مخالفة المجتهد لما ظنه من الاحكام الوجوبية والتحريمية او ما يستتبعها مظنة للضرر وكل ما هو مظنة للضرر
فتركه واجب فيكون عمل المجتهد بما ظنه واجبا اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى فلانه اذا ظن وجوب شيء او حرمته فقد ظن ترتب العقاب على ترك الاول و
فعل الثاني وهو مفاد ظن الضرر واورد عليه تارة بمنع الكبرى فان دعوى الضرورة فيها غير ظاهرة غاية الامر ان يكون اولى رعاية للاحتياط ولو سلم فذلك
فانما يسلم في الامور المتعلقة بالمعاش دون الامور المتعلقة بالمعاد اذ لا استقلال للعقل في ادراكها وتارة بمنع الصغرى فانما يترتب خوف الضرر على الظن
اذا لم يقل بجواز نصب الدليل على ما يوجبه البناء من التكليف اما مع البناء على جوازه فلا وجه لترتب الضرر مع انتفائه كما هو المفروض واخرى بالنقض بخبر
الفاسق مثل الكافر اذا افاد الظن ولا يتم القول بالتزام التخصيص في ذلك نظرا الى خروج ما ذكر بالدليل فيبقى غيره تحت الاصل لما هو واضح من عدم تطرق التخصيص
في القواعد العقلية الثابتة بالادلة القطعية والجواب عن الاول ظ فان وجوب دفع الضرر المظنون بل ما دونه من الفطريات التي لا مجال لانكارها كيف وهو المبدأ
في اثبات النبوات في التجسس عن الحق ولولاه لزم افحام النبي في امره بالنظر الى معجزته والتفصيل المذكور بين المضار الدنيوية والاخروية مما يوهن الجهل الاتي
اذ لا يعقل الفرق بينهما في ذلك بل المضار الاخروية اعظم في نظر العقل السليم لشدة خطره وعظم الحال فيه فوقا وامرا وعدم حيلة للمكلف في دفعه بعد خروج
الامر من يده وعدم استقلال العقل بخصوصياتها لا يقتضي عدم ادراكه لما يتعلق بها ولو على سبيل الاجمال واجاب بعض الافاضل عن الثاني بان مراد المستدل
انه اذا علم بقاء التكليف ضرورة وانحصر طريق معرفة المكلف به في الظن وجب متابعته ولم يجز تركه اذ ما ظنه حراما او واجبا يظن ان الله يؤاخذ على الفعل
وظن المؤاخذة قاض بوجوب التحرز عقلا ولا وجه لمنع ذلك وما ذكره من سند المنع مدفوع بان جواز نصب الادلة القطعية بالخصوص على الشارع تم وهو اول
الكلام ان الامامية يقولون بوجوب اللطف على الله سبحانه في نصب الامام عليه السلام لاجراء الاحكام واقامة الحدود ومع ذلك خفي عن الامة من جهة الظلمة كما
ان المجتهد صار نائبا عنه بالعقل والنقل وكان اتباعه واجبا كاتباعه عليه السلام فكذا ظن المجتهد بقولهم وشرايعهم صار نائبا عن علمه بها وكما ان الامام
عليه السلام يجب ان يكون عالما بجميع الاحكام مما يحتاج الامة اليها وان لم يكونوا محتاجين فعلا فكذا يجب على المجتهد الاستعداد لجميع الاحكام بقدر ما فيه
لرفع احتياج الامة عند احتياجهم ولا ريب انه لا يمكن تحصيل الكل باليقين فناب ظنه مناب يقينه نعم لو فرض عدم حصول ظن المجتهد في مسئلة اصلا رجع فيها الى
اصل البراءة لا بوانه على المنع المذكور ويرجع هذا الدليل الى الدليل الاول لانا نقول ان مرجع الدليل الاول الى لزوم التكليف بما لا يطاق في معرفة الاحكام
لو لم يعمل بظن المجتهد ومرجع هذا الدليل الى ان ترك العمل بالظن يوجب الظن بالضرر فان قلت لو لم يحصل الظن بشيء مع انسداد باب العلم فما المناص في
العمل والخلاص من لزوم تكليف ما لا يطاق فان عملت باصل البراءة فلم لا تعمل به من اول الامر قلت انما لا نعمل به لان الثابت من الادلة كون جواز العمل به متوقفا
على الياس عن الادلة بعد الفحص وكما يعتبر في الفحص الياس عن الادلة الاجتهادية فكذا الحال في الادلة الاضطرارية فالحاصل ان الظنون التي لم يعلم عدم حجيتها بالخصوص
اذا تعارضت وفقدت كحال الظنون المعلومة الحجية اذا تعارضت وفقدت فما يبنى عليه هناك من التوقف في الفتوى والرجوع الى الاصل يبنى عليه هنا وكما لا
يرجع هناك الى الاصل مع وجود الدليل الا بعد انتفاء المعارض كذا لا يرجع اليه هنا واجاب عن الثالث تارة بان عدم جواز العمل بخبر الفاسق اذا افاد الظن [illegible]
واشتراط العدالة في الراوي معركة للآراء وقد نص الشيخ في العدة بجواز العمل بخبر المتحرز عن الكذب وان كان فاسقا بجوارحه والمشهور بينهم ايضا جواز العمل بالخبر الضعيف
المنجبر بعمل الاصحاب ولا ريب ان ذلك لا يفيد الا الظن او لحصول الظن والحاصل انا لا نجوز العمل بخبر الفاسق لاجل عدم حصول الظن ولحصول الظن بعدمه لا
من جهة كونه فاسقا وان حصل الظن به فبمثل ذلك نقول اذا ورد النقض بالقياس فيكون حرمة العمل به من جهة عدم حصول الظن منه وذلك على منع كونه مانعا
من العمل به لا يعمل به على فرض حصول الظن وتارة بان ما دل الدليل على عدم حجيته كخبر الفاسق والقياس مما يستثنى من الادلة المفيدة للظن لا ان الظن الحاصل
منه مستثنى من مطلق الظن حتى يرد التخصيص على القاعدة العقلية ليرد الاشكال المذكور بل انما يرد التخصيص على متعلق القاعدة المذكورة فيكون
القاعدة العقلية متعلقة بالعام المخصوص وهي باقية على حالها كما كانت من غير ورود تخصيص عليها ذكره المجيب المذكور وان ما ذكر من الايراد وارد على
الدليل الاول ايضا لان تكليف ما لا يطاق اذا اقتضى العمل بالظن بعد انسداد سبيل العلم فلا وجه لاستثناء الظن الحاصل من القياس مثلا واجاب
عنه بوجوه احدها ان تكليف ما لا يطاق وانسداد باب العلم من الادلة المقتضية للعلم او الظن المعلوم الحجية مع العلم ببقاء التكليف يوجب جواز العمل بما
يفيد الظن بعنوان نفسه مع قطع النظر عما يفيد ظنا اقوى وبالجملة انه يدل على حجية الادلة الظنية دون مطلق الظن النفس الامري والاول امر بل لا
ان يصح ان يقال انه يجوز العمل بكل ما يفيد الظن بنفسه ويدل على مراد الشارع ظنا الا الذي الفاه وبعد اخراج ما خرج عن ذلك يكون باقي الادلة
المفيدة للظن حجة معتبرة فاذا تعارضت تلك الادلة لزم الاخذ بما هو الاقوى وترك الاضعف منها فان المعتبر هو الظن الواقعي ويكون مفاد الاقوى حج
ثانيا والاضعف وهما فيؤخذ بالظن ويترك غيره ثانيها ان في مورد القياس ونحوه لم ينسد باب العلم بالنسبة الى ترك مقتضاه فانا نعلم بالضرورة من المذهب
حرمة العمل بمؤدى القياس فنقطع ان حكم الله غير مؤداه من حيث انه مؤداه وان لم نعلم انه ما هو فيرجع في تعيينه الى سائر الادلة وان كان مؤداها عين مؤداه

لمخالفته في الجملة ثالثها انه يمكن منع بداهة حرمة العمل بالقياس ونحوه في موضع لا سبيل الى الحكم الا به غاية ما يسلم قضاء الضرورة بعدم جواز الاخذ به مع حصول الطريق الى الحكم ولا ينقض ولست خبيرا بان جميع ما ذكر محل نظر لا يكاد يصح شيء منها اما ما ذكره في جواب الايراد الثاني ففيه ان المقدمتين المذكورتين لم تؤخذا في الحجة المذكورة حسبما عرفت فالوجه المذكور لا يدفع الايراد بل يحققه ومع الغض عن ذلك فلو اخذتا في الاحتجاج وسلمها الخصم حصل منهما القطع بتكليفه بالظن وحصول المؤاخذة مع ترك العمل بالمظنة بالمرة اذ المفروض القطع ببقاء التكليف وانحصار الطريق في الظن فاي حاجة اذن الى ضم المقدمة المذكورة واي داع لاعتبار الظن بالضرر وحصول المؤاخذة مع المخالفة على ان ما ذكره من انحصار الطريق في الاخذ بالظن غير بين في المقام الا ان يؤخذ فيه ما ذكره في الدليل الاول من المقدمتين الاخيرتين من كون الطريق الاولى الى الواقع هو العلم وكون الظن هو الاقرب اليه فينحصر الطريق في الاخذ به بعد انسداد سبيل العلم وبقاء التكليف حسبما مر بيانه في الدليل الاول ويبقى الكلام في عموم حجية الظن ليشمل جميع افراده عدا ما خرج بالدليل واقصى ما يفيده الوجه المذكور كون الظن دليلا في الجملة وترتب الضرر على مخالفته واما ترتبه على مخالفة اي ظن كان فغير بين ولا مبين والعقل يحكم بعدم ترتب المضار الاخروية بتركه من دون قيام الحجة على عموم الحجية فظن ترتب الضرر على مخالفة مطلق الظن من دون قيام الحجة القاطعة لعذر المكلف لا وجه له وانما يتم ذلك بعد ملاحظة عدم الترجيح بين الظنون حسبما مرت الاشارة اليه فيرجع ذلك الى الدليل المتقدم فظهر بذلك فساد ما جعله فارقا بين هذا الدليل والدليل الاول من كون المناط في الانتقال الى الظن هناك بطلان تكليف ما لا يطاق وهنا دفع الضرر المظنون اذ قد عرفت ان مجرد الظن بالحكم لا يقتضي ظن الضرر المظنون اذ قد عرفت ان مجرد الظن بالحكم لا يقتضي ظن الضرر بمخالفته مع عدم قيام دليل قاطع لعذر المكلف والكلام في المقام انما وقع في ذلك الدليل ولو اريد اثباته بمجرد الظن بالحكم لزم الدور ولو اخذ فيه المقدمتان المذكورتان كان الانتقال الى الظن من جهتهما دون ظن الضرر كما اشرنا اليه على ان الانتقال الى الظن في المقام لا يتصور مع قطع النظر عن لزوم تكليف ما لا يطاق كيف ولو قيل بجوازه لجاز حصول القطع ببقاء التكليف وانحصار الطريق في الظن مع كونه مكلفا بالعلم وعدم اكتفاء الشارع بغيره ومجرد الظن باداء التكليف بموافقة المظنون لا يكتفى به في الخروج عن عهدة التكليف الثابت بل لا يكون مثبتا للتكاليف بالمظنون مع عدم كونه قاطعا لعذر المكلف في عدم ثبوت التكليف عنده او قيام الحجة عليه في ثبات التكليف ولا ملازمة بين الظن بالحكم والظن بالضرر مع مخالفة المظنون بعد ما قام الدليل على عدم تعلق التكليف قبل قيام الحجة على المكلف وحصول طريق له في الوصول الى المكلف به وما ذكره جوابا عما اورد من امكان العمل باصل البراءة من اول الامر من انا انما نعمل به من اول الامر الى اخر ما ذكره مدفوع بان المحال وان كان على ما ذكره من عدم الرجوع الى اصل البراءة الا مع الياس عن الادلة الاجتهادية والاضطرارية عن انه لا بد من ثبوت الادلة الاضطرارية لصحة الرجوع اليها والاعتماد عليها واما مع عدم ثبوتها فلا وجه للاعتداد بها بل لا بد من الرجوع الى اصل البراءة في الظنون التي لا يعلم حجيتها بالخصوص لان ثبت حجيتها على جهة العموم فالكلام في تقديمها على الاصل لكنها لم يثبت حجيتها بعد وانما يتوقف ثبوتها على عدم جواز الرجوع الى الاصل المذكور كما هو مبنى الاستدلال ومجرد احتمال حجيتها لا يقضي بالمنع من الرجوع الى الاصل اذ لا يتم الحجة على المكلف بمجرد الاحتمال ولذا يدفع احتمال حصول التكليف بالاصل المذكور ولا يعقل فرق بين الاحتمال المتعلق بنفس التكليف والاحتمال المتعلق باثبات التكليف بمجرد الظن فكما ينهض الاصل حجة دافعة للاول الى ان يقوم دليل على ثبوت التكليف فكذا بالنسبة الى الثاني ولا نقول بان حجية الاصل انما هي مع الياس عن الدليل ولا ياس مع وجود واحد من الظنون المفروضة مما يحتمل حجيته واضح الفساد فان المراد بالدليل هو القاطع لعذر المكلف ومجرد احتمال كونه مثبتا للتكليف غير قاطع لعذره عنده كما انه لا يقطع عذره باحتمال ثبوت التكليف حسبما قررناه فيقوم الاصل حجة على نفي كل من الاحتمالين الى ان يقوم دليل على خلافه نعم لو قرر دفع الايراد بان البناء على اصل البراءة في غير معلوم الحجية بالخصوص من الظنون المفروضة يوجب هدم الشريعة والخروج عن الدين لكان له وجه حسبما مر بيانه في تقرير الاستدلال الاول واما ما علل المنع به فقد لا يكاد يمكن تصحيحه واما ما ذكره في الجواب عن الايراد الثالث ففيه ان ما دفع به اولا من منع مادة الانتقاض فهو موهون جدا اذ عدم حجية جملة من الظنون في الشريعة ولو بالنسبة الى هذه الازمنة مما قضى به اجماع الفرقة بل ضرورة المذهب كظن القياس والاستحسان ونحوهما ودعوى عدم حصول الظن منها مكابرة للوجدان نعم انما يتم ما ذكره بالنسبة الى خبر الفاسق مثلا بناء على الاكتفاء في حجية الخبر بظن الصدق كما هو المختار او احتمال الاكتفاء به اذ لا يتحقق معه النقض لوضوح ان مجرد الاحتمال غير كاف في حصول الانتقاض وما دفعه ثانيا فهو ايضا كسابقه لبقاء الاشكال على حاله ولا ثمرة لاعتبار الاخراج عن الادلة المفيدة للظن اصلا وذلك لوضوح التزام خروجها عما دل على حجية مطلق الظن ايضا فان مؤدى الادلة المذكورة حجية مطلق الظن بعد انسداد سبيل العلم والمفروض عدم حجية الظنون المفروضة فلا يكون مخرجة عن القاعدة المذكورة قطعا ولو قيل بان الحجة مطلق الظن الحاصل مما سوى الادلة المفروضة فلا تخصيص في القاعدة لاختصاص الحكم بما عدا المذكور غير مفيد في المقام اذ لو كان ذلك كافيا في دفع الايراد كان جاريا في نفس الظن ايضا بان يقال ان الحجة بعد انسداد سبيل العلم هو ما عدا الظنون التي علم عدم حجيتها اي فائدة في الخروج عن ظاهر ما يقتضيه تقرير الدليل بناء على الوجه المذكور ومع الغض عن ذلك فمقتضى ما ذكره قيام الدليل على حجية الظن الحاصل من الادلة المفيدة للظن حتى فورود التخصيص على متعلق الظن المفروض تخصيص في القاعدة العقلية ايضا من غير فرق في بينه وبين ورود التخصيص على حجية مطلق الظن اصلا نعم يمكن الجواب عن الايراد المذكور بانه بعد ما قام الدليل على عدم حجية الظن الحاصل من القياس ونحوه لا يتحقق خوف من الضرر عند مخالفته ليجب الاخذ بمقتضاه من جهته دفعه وذلك للعلم بعدم الاعتماد عليه في الشريعة بل منع الشارع عن الاخذ به فانما يترتب الضرر على التمسك به دون عدمه ويمكن الايراد عليه بان مدار الاحتجاج المذكور على كون الظن بالواقع قاضيا بظن الضرر مع مخالفة المظنون فان قيل بامكان التخلف وعدم حصول الظن بالضرر مع حصول الظن بالحكم بطل الاحتجاج من اصله ويدفعه ان مدار الاحتجاج على كون الظن بالواقع مقتضيا للظن بالضرر لولا قيام المانع منه فاذا قام الدليل على عدم حجية بعض الظنون كان ذلك مانعا من الظن بالضرر ومع عدمه فالظن بالضرر حاصل عند حصول الظن بالتكليف وفيه منع لذلك اذ لا دليل على الدعوى المذكورة سيما بعد ملاحظة خلافه في عدة من الظنون وقيام بعض الوجوه المشككة في عدة اخرى منها بل ضرورة الوجدان

فاضيته

فاضيه بعدم الملازمة بين الظن بالحكم والظن بالضرر مع عدم الاخذ به وقد مرت الاشارة الى ذلك في بان تتمة الكلام فيه انشاء الله الآن وذلك بواده على الوجه
المذكور لا ربط له بالايراد المذكور وما ذكره من الجواب كاف في دفع هذا الايراد واما ما ذكره في الجواب عن تقرير الايراد المذكور على الدليل الاول فيرد على
ما ذكره اولا ان مفاد المقدمات المذكورة هو حجية مطلق الظن وقيامه مقام العلم دون الادلة الظنية ولو دل على حجيتها فانما هو من حيث افادتها الظن
فيعود الى الاول فكيف يصح القول بان مفادها حجية الادلة الظنية المفيدة للظن في نفسها مع قطع النظر عما يعارضها دون نفس الظنون الواقعية ومع الغض
عن ذلك فاي فرق فيما ذكره بين دلالتها على حجية كل من الادلة الظنية وكل من الظنون فانه بناء على ثبوت العموم بحكم العقل لا يصح ورود التخصيص عليه في شيء
من الصورتين على ما تقرر عندهم من عدم جواز التخصيص في القواعد العقلية قوله قد سقط عن قرتنا ما اورد من ذكر الايراد على الجواب الثاني وكنا
قد فصلنا سابقا قبل الخوض في ادلة الطرفين فكان عليه ان يكتفي باحد المقامين كما نرى انما اراد ذلك انما وقع التكرار فيه من جهة اختلاف قصد
في ترتيب المطالب كما مرت الاشارة اليه في موضع آخر ايضا والامر فيه سهل وقد تقدم تفصيل الكلام في الجواب عن الايراد المذكور والايراد على الاجوبة
المذكورة عنه فلا حاجة الى اعادته ايضا الكلام في بيان الدليل الثالث والحق انه انما ينطبق على ما ذكرناه من الظن بالطريق على طريقة المصنف كان شرع
فان المستدل انما فسر الضرر بالعقاب المترتب على المخالفة ومن المعلوم انه لا يترتب على مجرد مخالفة الواقع ولا بد ورود مداره قبل ثبوته في الظن المطابق للادلة
الاربعة على رفعه عن المكلف عدم ترتب المؤاخذة والعقاب عليه كما ثبت ذلك في محله على ما هو الحال في الجاهل البسيط والمركب عنه وانما يترتب على العصيان المتوقف
على ورود البيان لما عرفت غير مرة من ان الثابت في نفس الامر وان كان شاملا للجميع المكلفين الى يوم القيمة الا انه حكم شأني لا يتنجز الا بعد وجود الطريق
المبرئ والعقاب انما يترتب على مخالفة الطريق الشرعي الذي يدور صدق الطاعة والمعصية مداره ويتوقف فعلية الحكم وتنجز الخطاب عليه دون الامر الشأني
الذي هو بمنزلة المشروط قبل تحقق شرطه والانصاف ان ذلك من الامور الضرورية كيف ولو فرض فساد دوران العقاب مدار الواقع كان مجرد الظن بالواقع ظنا بترتب
العقاب على المخالفة والشك فيه شكا فيه لوضوح استلزام الاعتقاد باحد المتلازمين للاعتقاد بالآخر فيكون الحرمة الواقعية بمنزلة السم القاتل في تعلق
الخوف بها ولو بمجرد احتمال حصولها استقل العقل بوجوب الاحتراز عنها كما يستقل الذي وجوب التحرز عن السم المخوف بل هذا من ذاك فان ضرر
السم في جنب عقوبة الآخرة كالذرة في العالم الكبير واستغفر الله من هذا التنظير وهذا حكم عقلي يمتنع تخلفه في شيء من الموارد وفساده من الضرورة
فالحق دوران استحقاق العقوبة مدار الطرق الفعلية التي تعلق التكليف الفعلي بسلوكها وتنجز الخطاب بالعمل عليها فمتى حصل الظن بها بل الشك فيها
حكم العقل القاطع بمراعات الاحتياط في سلوكها وتحتم الاحتراز عن الاقتحام في مخالفتها ولا شك ان المجتهد في كل مسئلة من المسائل الشرعية مامور بالبناء
على مقتضى الطريق المرضي فيها والفتوى بمقتضاها عند الحاجة اليها ويترتب على التجاوز عنه جميع التهديدات الواردة في التعدي عن حدود الله والعقوبات المترتبة
على الحكم والفتوى بغير ما انزل الله وان كان الواقع معه مشكوكا او موهوما بل ولو كان احتمال مصادفة الواقع فيه ابعد المحتملات كما يظهر من النظر في
الطرق المقررة للموضوعات فان امكن تعيين الطريق المذكور بطريق اليقين فلا كلام والا كان العقل مستقلا بلزوم البناء على الظن به وصار الظن بحكم
العقل القاطع طريقا ثابتا على اليقين فان تعدد الظن به ايضا ودار الطريق الفعلي بين امرين وامور محصورة تعين الحكم بالتخيير ومجرد كون بعضها اظهر
بالواقع لا يقضي بترجيحه بعد الشك في كون العمل به مرضيا عند الشارع بل يحتمل كون الآخر معه او غيره فيمتنع الترجيح من غير مرجح فيكون التخيير هو الطريق
المعلوم بحكم العقل الحاكم نظرا الى امتناع الترجيح والتكليف بالمحال وهذا هو الذي ذكرناه في التقرير الذي ذكرناه ولا يحتاج الى مقدمة اخرى سوى
المعلومتين المذكورتين فيه فلا يتوقف على اثبات الانسداد المجرد في مسئلة واحدة ولا على ابطال الاصلين البراءة والاحتياط لان فرض دوران الطريق الفعلي
بين غيرهما يستلزم القطع بعدم جواز العمل بهما فان دار الجميع تعين الترجيح مع المرجح والتخيير بدونه وجميع ما استدل به القائل بالظن المطلق انما ينطبق
على هذا المعنى ولا يرتبط بمدعاه بوجه من الوجوه وهو الذي يستقر عليه طريقة الامامية كما ان الظن المطلق من طريقة العامة التي قامت على بطلانها الحجة
والضرورة والرشد في خلافهم والحاصل ان مرادنا بالطريق الفعلي هو الذي يترتب استحقاق العقاب على ترك العمل به والتعدي عنه الى غيره فلا يعقل الدوران
بينه وبين غيره فاذا تعذر العلم به في مسئلة من المسائل وحصل الظن به كان في التجاوز عنه ترك العمل عليه ولو بالتوقف والشك ظن العقوبة او امكن
الشك وجب فكان طريقا عليه العمل وقد فرضنا تعذره والخوف من ضرره ولا ريب ومسكة في وجوب التحرز عنه فتعين العمل عليه من حيث ان الامر في كل
مسئلة يتفق الابتلاء بها منحصر في البناء على احد الوجوه الممكنة والفتوى بمقتضاها الجاهل به عند الحاجة اليه فلا محيص عن الاتيان بالعمل في ذلك واين ذلك
مما توهمه القائل بالظن المطلق اذ ليس فيه ظن العقوبة بل الاصل طريق الامن في ذلك الا ان يجري مثله في الموضوعات ايضا فينبغي ان يحكم بوجوب الاحتراز عن
موارد الظن بالمنع بل الشك ايضا لان ما ذكر في الاحكام يجري بعينه في الموضوعات ولئن امكن توجيه المنع من القياس وغيره بالوجوه التي ذكرها المستدل
فكيف يمكن توجيه المنع من العمل بالظن في الموضوعات الصرفة مع اطباق المسلمين على عدم العبرة به في الجملة مع ان الشك ايضا فاض بالخوف الموجب للاحتراز
في المقامين مع قيام الضرورة على عدم الحكم بالمنع بمجرده بخلاف الشك في الطريق المرضي لما عرفت من رجوعه الى التخيير لان العمل بغيره عدول عن الطريق المحتمل
الى الطريق المقطوع بفسادها فظهر بما ذكر وجه الخلط الحاصل من الجماعة في هذا الباب فاتجه على استدلالهم بالوجه المذكور نحو من الايرادات الواردة على الوجه
السابق المشار اليه واختصاصه بالنفرقة بينهما في علة المنع من العدول عن المظنون وانها هل هو مرجوحية الظن الى العلم او رجحانه على الوهم او استلزام الضرر
المظنون عند المخالفة مع اشتراك الوجوه الثلثة في سائر المقدمات مع تطرق المنع اليها من عدة من الجهات واختصاصها مجراها في الطرق على نحو الموضوعات من
جملة ما يرد على استدلالهم بالضرر بيان ذلك انه فانما يدل على حجية الظن الموافق للاحتياط اما الظن بالبراءة عن التكليف الثابت والمتعلق بتعيين المكلف به
او بالاسباب الشرعية او بتعيين الحقوق الثابتة فليس في ترك العمل به مظنة الضرر انما يخاف الضرر من ترك الاحتياط في تلك الموارد ودعوى الاجماع المركب
في الباب مدفوعة بان العمل في الاول انما هو بالاحتياط على الحقيقة لا بالظن من حيث هو وهذه الجهة هي التي تمنع من العمل به في الفروض المذكورة فالتحرز

عن الضرر انما يتحقق بمراعاة الاحتياط مع الامكان لا بمجرد العمل بالظن فالدليل المذكور انما يدل على وجوب الاحتياط الا انه لما تعذر الاحتياط على الوجه الكلي
نزل الى [illegible] فيستقيم على الوجه الثابت كما عرفت في الدليل الاول واين ذلك مما قصدوه واما على التقرير الذي ذكرناه فهو دليل على لزوم العمل بالظن
في كل مقام يحرم التعدي في الفتوى والعمل عن الطريق الشرعي المقرر فالظن بترتب العقاب على ترك العمل به والحكم بمقتضاه وان كان مؤداه هو الحكم
بالاباحة والبراءة او غير ذلك مما ينفي العقاب على مجرد العمل وهو غير مقصود في المقام للقطع بجواز الاحتياط باحراز جميع المحتملات لا على الفتوى به والحكم
بمقتضاه كما هو المطلوب في هذا الباب مع الظن بكونه تعبدا بغير الدليل وحكما بغير ما انزل واعترض ايضا بانا لا نعلم بعد انسداد باب العلم بالاحكام ببقاء
التكليف بها في حقنا مطلقا بل بشرط مساعدة طريق اليه نعلم بحجيته ولو بملاحظة انسداد باب العلم فهو موقوف ثبوت الضرر في مخالفة المظنون وجوبه او حرمته
على ثبوت حجية الظن بذلك عندنا فاذا توقف هذا على ثبوت الضرر كان دورا وفيه ان المعتبر في الدليل هو الظن بالضرر اللازم من الظن بالحجية ونحوه
وجوب التحرز عنه ولزوم العمل بالظن حينئذ فلا دور على انك قد عرفت ان الظن بالدليل لا يكفي في المقام انما المعتبر هو الظن بطريق العمل بالفعل ووجه
الفرق بين المقامين ظاهر مما تقدم هذا كله ان اريد بالضرر العقاب المترتب على المخالفة وقد يراد به المفسدة الذاتية الثابتة في المحرمات الواقعية و
الاخلال بالواجبات الشرعية التي تستتبعها التكاليف الحتمية فان كانت ثابتة في نفس الامر على وجه يتحتم الاحتراز عنها استقلالا كالضرر المترتب على
السموم القاتلة والطرق المخوفة والاعمال الضارة التي لا يختلف الحال فيها باختلاف العلم بها والجهل تم الاستدلال به على وجوب العمل بالظن المتعلق
بالحكم الواقعي اذا كان من الاحكام الالزامية ولا يعقل حينئذ التمسك بالبراءة وغيرها كما في الظن المتعلق بترتب الضرر في الموضوعات الخارجية فلا يجري فيها
ادنى شيء من الاصول المقررة في باب الموضوعات الا ان المفاسد الواقعية لا تصلح علة تامة للمنع بنفسها لعدم الدليل على ذلك بل الدليل على خلافه
لاستلزامه رفض الحجية في معرفة الحكم والموضوع على ما يؤدي الى الواقع في جميع المقامات وحصر الطريق فيما يستلزم الامن من ترتبها من جميع الجهات وفي
ملاحظة الطرق والاصول المقررة في معرفة الاحكام والموضوعات ووضوح التفرقة بين احتمال الضرر الموجب للخوف والخطر واحتمال النجاسة وغيرها من وجوه
المحرمات اقوى شهادة على خلافه والا فكيف جاز للشارع ايقاع المكلفين في تلك المفاسد الذاتية بنصب الطرق المؤدية الى خلاف الواقع في غالب
الموارد بل قد عرفت ندرة اصابة الواقع فيها من جميع الجهات جدا ودعوى انجبار المخالفة في تلك الموارد بالمصلحة الحاصلة في العمل بالطرق الشرعية والاصول
المقررة مدفوعة بانها على تقدير تسليمها ينافي ما ذكر من استتباع الاحكام الواقعية للمصالح والمفاسد الثابتة لما تقرر عند الامامية من ثبوت تلك
الاحكام بحسب الواقع والحقيقة وشمول التكاليف الواقعية في حق العالم والجاهل بالسوية مع ما هو المفروض من زوال تلك المفاسد باتباع الاصول و
الطرق المعتبرة فانما يدور المصالح والمفاسد مدار الطرق الظاهرية مع ثبوت الاحكام بحسب الواقع على الوجه العام فلا يستلزم الظن بها الظن بتلك العلل
الا ان يقال انها مقتضيات للاحكام ومصالح الطرق مانعة من تأثيرها فيلزم العمل بالمقتضي حتى يثبت المانع فالظن بالواقع ظن بالمقتضي من غير مانع ظاهر
فيجب اتباع مقتضاه وفيه ان المقصود اثبات عدم استلزام الواقع للمفسدة الذاتية التي يتحقق بها الضرر ويستقل بوجوب التحرز عنها العقل فاين
ذلك ممن يعلم وجود المقتضي حتى يجب اتباعه قبل ثبوت المانع انما المسلم وجود الحكم الواقعية المقتضية لتشريع الاحكام في نفس الامر على كافة المكلفين
اصابها من اصابها واخطأها من اخطأها واين ذلك من الضرر الذي يستقل العقل بوجوب التحرز عنه والتوقف عن الوقوع فيه والاجتناب عن موارد
الخوف منه ولئن تم الاحتجاج بذلك على الوجه الذي ذكرناه للقطع بان الضرر المترتب على مخالفة الواقع انما يترتب على الواقع المدلول عليه بالطريق الظاهري
المرضي للشارع دون الواقع الذي لا يوصل اليه الطريق المعتبر عنده شرعيا كان او عقليا فمجرد الظن بالواقع لا يستلزم الظن بالضرر بعد الشك
في طريقه لاستلزامه الشك في ترتب الضرر على مخالفته انما يتحقق الظن بالضرر مع الظن بالطريق سواء اجتمع مع الظن بالواقع او انفرد عنه فان حكم
الطريق حينئذ من الاحكام الحتمية التي يحرم التعدي عنها فيترتب المفسدة المذكورة على العدول عنه بل هو اولى بالفعلية وتنجز الخطاب به مطلقا ما عدا
على مجرد الثابتة والقابلية التي لا يحكم العقل بمراعاتها فالمفسدة المفروضة انما يتحقق في مخالفة الاحكام الفعلية التي تدل عليها الطرق المعتبرة
في نظر الشارع فالظن بالطريق على الوجه الذي ذكرناه يستلزم الظن بالمفسدة المذكورة فيجب الاحتراز عنها على ما ذكروا القول بان الظن بالواقع مع
الشك في الطريق ايضا كاف في حصول الخوف الموجب للاحتراز مدفوع بانه ان امكن العلم بطريق الفتوى في المسألة المفروضة فلا شك في حصول الامن
بالعمل بمقتضاه وان حصل الظن به كان ما عداه موهوما فلا يحصل الخوف به ومع الشك فيه وان الطريق بين امرين او امور فلا محيص عن الحكم بالتخيير
فيكون طريقا للامن قطعا اذ لا معنى للجمع او الاصلح لانه راجع الى الطريق المفروض ايضا على ما مر تفصيل القول فيه انما يمكن الاعتراض بذلك على طريقة
صاحب الفصول وقد تقدم واعترض على الاحتجاج المذكور بوجوه الاول ان دفع الضرر المظنون اذا قلنا بالتحسين والتقبيح العقليين لا [illegible] مستحسن لا
واجب حكي عن ابن الحاجب وهو غريب اذ لم يكن باعجب من انكاره للاصل المذكور ورده المصنف طاب ثراه بلزوم افحام الانبياء عليهم السلام كما احتجوا به في
اثبات الاصل وبان وجوب ذلك من المسلمات التي لا مجال لانكارها ولذا خصوا النزاع في حكم الاشياء قبل الشرع بخلوها عن امارات المفسدة قاطعين
بالمنع من المشتمل عليها بل صرح غير واحد من محققي اصحابنا باختيار المنع في محل الخلاف ايضا قاطعين بقبح الاقدام على ما لا يؤمن من كونه قبيحا ايضا وقد احتجوا
بالقاعدة المذكورة ايضا في مسألة وجوب شكر المنعم وقطع الفقهاء باستنباط المحظورات وترك الواجبات بمجرد الخوف المذكور بتحريم الاقدام على موارده وهو من
الوضوح بمكان ثم ان تفريع المسألة على الاصل المذكور ليس على ما ينبغي لتطابق الادلة الاربعة على فرض اسقطوا حكم العقل في ذلك فلا مجال لانكار
سائر الادلة عليه في قوله عز من قائل افامن الذين مكروا السيئات الآية للشهادة على قبح الاقدام على ما لا يؤمن فيه الضرر في الجملة وكونه من ضروريات العقول
وورود التصريح بالنهي عن القاء النفس في التهلكة والامر باتقاء موارده في مواضع كثيرة من الكتاب والسنة وظاهره وجوب الاحتراز عن الضرر
المخوف وقد انعقد عليه اجماع المسلمين بل اجماع العقلاء كافة فالمناقشة المذكورة غير معقولة الثاني ان الحكم المذكور يختص بالامور الدنيوية فلا يجري

في غيرها كما عن الشيخ وابن زهرة وهو منها اعجب شيء وكان غرضهما من ذلك جعل طريق الامن الامور الاخروية نظرا الى ما دل على البراءة من العقل والنقل بل من
الامور الدنيوية التابعة لموضوعاتها الواقعية من غير تعقل تاثير للعلم والجهل فيها وهو دون مناقشة في موضوع الحكم المذكور لا في اصله وان غرضهما من
الضرر ما عرفت من المفاسد الواقعية التي يستتبعها التكاليف الالزامية على مذهب العدلية وهي وان كانت حاصلة في الدنيا بمخالفتها الا ان الكاشف
عنها حكم الشارع بها واثارها انما تظهر في الاخرة والغرض ان تلك المفاسد مع قطع النظر عن التكليف بالاحتراز عنها وترتب العقاب على الاقتحام فيها
ليست بامور يقطع العقل بوجوب الاحتراز عنها من حيث نفسها مع قطع النظر عن العلم والجهل بها على نحو المضار الدنيوية وانما يستقل بحسن التكليف
بالاحتراز عنها وجريان اصل البراءة والاباحة في موارد الظن القوي بحصولها اقوى شهادة على ذلك لما تقوى انجبارها بالمصالح الحاصلة في الفعل
بالطرق من التكليف في الفساد والمنع ما لا يخفى والحاصل ان تلك المفاسد الباعثة على نهي الشارع لا يستقل بنفسها في حكم العقل على فرض الملازمة
عليها بوجوب التحرز لولا نهيه عنها انما يحكم العقل به بعد تعلق الخطاب الشرعي بلزوم الاجتناب فلا يثبت قبل ثبوت الخطاب والا فلا يعقل توهم كون العقاب
الاخروي امور في حكم العقل من الضرر الدنيوي المستتبع لنسبته في كل واحد من الكمية والكيفية كنسبة الواحد الى غير المتناهي اه وهو كلام ان لم يتحصل منه اشكال
فلا اجل لك الالتفات الى هذا المعنى وانما يلتفت اليه اكثر الناس لقصور فهمهم القاصر وضعف يقينهم بالله سبحانه واليوم الاخر الثالث ان العدلية متفقون
على وجوب نصب الدليل على التكاليف الشرعية فلا معنى لترتب الضرر مع انتفائه لتطابق الادلة الاربعة على ان ترتب العقاب موقوف على اتمام الحجة وازاحة
العلة وانقطاع العذر بالكلية ويجري المنع من لزوم الدلالة القطعية كاللطف الحاصل في ظهور الامام والاجماع والاحكام لا يقضي باثبات التكليف به في
كيف ادلة اصل البراءة من العقل والنقل متظافرة نعم يكفي فيه عندنا مجرد العلم الاجمالي الحاصل في المحصول ولكنه لا يكفي عند المجيب الا ان يستند في خصوص
المقام الى قيام الاجماع بالخصوص على ثبوت التكليف فيتوقف على انضمام مقدمات الدليل الرابع اليه فهو مع رجوعه الى الاول كما افاده المصنف ره في المقام
قد تقدم فيه الكلام وقد عرفت ان محصله ان تم فهو قصر الاحتياط الواجب على المظنونات لا من جهة ان الظن بالضرر كما اعتبره المستدل في المقام فان شيئا منهما
لا يمنع من جريانه في مطلق المجهولات على ما هو الاصل في محل الفرض فالمدار على وجود المانع من الحكم بوجوب مطلق الاحتياط فيقتصر في منعه على المتيقن مما
خرج عن موارد الظن المطلق ان قلنا به ويعم الحكم لجميع الظنون على الاصل المذكور هذا وان لم يتوقف على ما ذكره المصنف طاب ثراه من نفي الترجيح بين الظنون
الا ان العمل بالظن من باب الاحتياط كما عرفت فيما سبق لا ربط له بالقول بكونه حجة شرعية فلابد للمستدل من اثبات ذلك بدليل اخر وليس في التحرز عن
الضرر المظنون دلالة على ما يزيد على حكم الاحتياط الثابت بالاصل في محل الفرض فلا يوجب خلاف الدليل ذي الاصل المذكور وايضا مبني على التحرز عن
ضرر المخالفة نعم يتحقق ادنى اختلاف لتقريره والامر فيه سهل بما ان الشان في اثبات المدعى فان امكن الاحتياط الاستدلال عليه بما ذكره المصنف ره من قرب
الظن الى الحجة الاصلية اعني العلم فيتحد مع الدليل الاول وهو مع عدم نهوضه حجة على ذلك كما عرفت يجري فيه جميع ما فصله المصنف ره سابقا كما لا يخفى
في هذا المقام الرابع النقض بالظنون الممنوعة وما اجاب به المستدل عن بعضها من انكار المنع او حصول الظن منه مع ما فيه مما لا يخفى لا يجدي شيئا لعدم
النقض بغيره كالظن المتعلق بالموضوعات الواقعية للقطع بعدم اعتباره في الشريعة مع جريان ما ذكره فيه بعينه وكذا الظن المتعلق بالحكم في مسألة واحدة
مع انفتاح باب العلم بغيرها والظن الحاصل للعامي بفتوى مجتهد او للمجتهد قبل استفراغ وسعه اذا لم ينته له ذلك هكذا اجيب بان الشارع
اذا لغى ظنا تبين ان في العمل به ضررا اعظم من ضرر تركه ورد بان موافقة المظنون حذرا من ترتب الضرر على مخالفته مما لا يتصور معه ضرر اصلا بل
هو من الاحتياط الذي يستقل بحسنه العقل نعم متابعته من حيث التدين والالتزام تشريع محرم وربما كان ضرره اعظم من الضرر المظنون لكنه
لا يختص بما علم المنع منه من الظنون بل يجري في كل ما لم يثبت حجيته فالاولى تبديل الجواب بامكان ان يكون في العمل بالامارات التي قد لا تصادف
الواقع مصلحة يتدارك بها تلك المفسدة وتزيد عليها حتى يحتم الامر بسلوكها او نختار بان نسلم استتباع الاحكام الشرعية للمصالح والمفاسد
الواقعية على ما ذكره يستلزم القول باختلاف الاحكام الواقعية بحسب اختلاف الامارات الشرعية في مصادفة الواقع وهو رجوع الى القول بالتصويب
الباطل باجماع الفرقة نعم قلنا بعدم اختلاف القول الواقع باختلاف الطرق في ابطال البراءة هنا القول بعدم المصالح والمفاسد الواقعية بحسب
ذلك فهي باقية على حالها لا تتغير ولا تتبدل بالمصالح الحاصلة في الطرق الشرعية فان المصالح الحاصلة فيها من حيث كونها طرقا لا دخل لها بالمصالح
الحاصلة في الافعال الواقعية من حيث نفسها والحكم الواقعي وان تفرع في الغالب على تلك المصالح الا ان الحكم الظاهري التي هو مناط الثواب والعقاب
انما يدور مدار تلك الطرق وقد تقدم ما في المقام ان ما ارادوا من الضرر المظنون العقاب فلم يثبت ترتبه على مخالفة الواقع حتى يلزم من الظن بها الظن
به على صدق المعصية فينتفي في صورتي الجهل البسيط والمركب وان اريد المفسدة فمع احتمال تداركها بمصلحة فعل الامر لا يبقى الظن بالضرر حتى يحكم العقل
بالاحتراز عنه ولجماعة اخرى تارة باختيار الاول فان العقاب في الصورتين انما هو لحكم العقل بقبح التكليف مع الشك والظن بالعدم اما مع الظن به كما هو
المفروض فلا يحكم العقل فيه بنفي العقاب والاجماع في موضع النزاع وتارة بان ما ذكر من اقتضاء الظن بالضرر لوجوب الاجتناب كاف في الاستنباط استحقاق
استحقاق العقاب واخرى باختيار الثاني فان دفع البعد عن المقتضي بمجرد احتمال المعارض والمانع خارج عن طريقة العقلاء فالظن بوجود مقتضي الفساد
مع الشك في حصول المانع كاف في وجوب الدفع كما في صورة القطع بوجود المقتضي بل المدار في جميع غايات حركات العقلاء من المنافع المقصودة والمضار
المدفوعة على المقتضيات لامتناع الاحاطة بالموانع والمزاحمات في جميع المقامات ويرد على الاول ان اللازم على المستدل اثبات ترتب العقاب على مخالفة
الواقع واستلزامها له حتى يستلزم الظن به ولا يكفي في تحقق موضوع الضرر المظنون مجرد المنع والاحتمال فاذا لم يثبت ذلك بشرع ولا عقل لم يتحقق الظن
بالضرر على ان ما دل من الكتاب والسنة بل الاجماع والعقل ايضا على نفي العقاب قبل تمام الحجة وقيام الدليل الموصل الى العلم بالحكم شامل لصورة
الظن به ايضا او يصدق معه عدم العلم فيكون مرفوعا عن هذه الامة فكيف يحصل الظن بالضرر في المقام ومع الغض عن قيام الدليل القطعي على

الى اخره

القاعدة المذكورة فلا اقلّ من قيام الدليل الظنّي عليها وشمول الاخبار الواردة منها للظنّ بالتكليف ايضا فينتفي الظنّ بالضرر فيه كما لا يخفى وعلى
الثاني انّه اذا كان المأخوذ في الدليل المذكور تحقّق الظنّ بالعقاب كان تماميّته موقوفا على حصوله فلو توقّف حصوله على الدليل المذكور لزم الدور نعم
لو قلنا بلزوم الاحتراز عن الضرر المشكوك فيه امكن القول به في المقام بناء على عدم ثبوت الدليل على نفي العقاب في صورة الظنّ بالحكم فيمكن ثبوت
العقاب ح وكلّ من الصغرى والكبرى ممنوع ظاهر على انّه قد يحصل الظنّ بالطريق الاخر فيرتفع الشكّ به وعلى الثالث انّه لمّا كان مدار الاستدلال
على الظنّ بالضرر فاذا انتفى موضوعه بما قرّرنا في الايراد لم يبق محلّ له سيّما مع حصول الظنّ بترخيص الشارع في ترك مراعاة الظنّ المفروض على انّك قد
عرفت المنع من كون الباعث على الحكم المفروض مجرّد الضرر فلا يبعد ان يكون في نهي الشارع عن العمل بالظنّ الّا ما خرج بالدليل ترخيصا في ترك
مراعاة الضرر المظنون بل دلالة على انتفاء موضوعه على نحو الظنون الممنوعة بالخصوص لوضوح عدم الفرق بين ثبوت المنع بالدليل العام او الخاصّ
واجيب بانّ النهي عن العمل بغير العلم انّما دلّ على حرمته من حيث عدم اغنائه عن الواقع لا في مقام احراز الواقع والحذر عن مخالفته من باب الاحتياط
فانّه لا شكّ في دلالة الادلّة على المنع من الافتاء بمجرّد الظنّ وان صادف الواقع فيدلّ على انّ المدار في موارده على سائر الطرق ويلزم الغاء الواقع
حيث لا تؤدّي اليه فمن اين يحصل الظنّ بالضرر والّا ان يقال انّ المنع عن العمل بغير العلم شامل لتلك الطرق ايضا اذ المفروض عدم حصول العلم في محلّ
المسألة وحيث انّه لا محيص عن البناء على بعض تلك الوجوه فلا بدّ مع تعذّر العلم به من العمل بالظنّ به ومعه لا يظنّ بالضرر ولا اشكال مط وذلك
ما قرّرناه في الظنّ بالطريق والله سبحانه وليّ التوفيق ولنختم الكلام في المقام برسم امور الاوّل انّ ما قدّمنا من حجيّة الظنّ على الوجه الذي تقرّر مضى
ره كما يجري في حقّ المجتهد كذا يجري في حقّ المقلّد والمتجزّي كما سبق التنبيه عليه في تضاعيف الابحاث السابقة ولنذكر توضيح ذلك في حقّ كلّ واحد من
الفرق الثلث الفرقة الاولى المقلّد ويمكن تصوير المسألة في حقّهم بوجوه منها انّه لا شكّ في كون المقلّد مكلّفا بالتقليد فيما عدا القطعيّات عنده من
الاحكام الشرعيّة بل هو من الامور الضروريّة التي يشترك الخواصّ والعوامّ في العلم بها وليس من الاحكام النظريّة المتوقّفة على الاجتهاد حتّى يلزم الرجوع فيه ايضا
الى المجتهد ليلزم الدور الّا انّه قد يشتبه على بعض العوامّ كما اشتبه على بعض فقهائها فيما يحكى عنهم فان لم يتّفق منهم التردّد في حكم المسألة المذكورة
او رجعوا فيه الى الفقهاء واخذوا بقولهم في ذلك من غير التفات منهم الى ما فيه من الدور صحّ عملهم وليس عليهم في ذلك شيء وامّا ان اتّفق منهم التردّد والالتفات
الى امتناع التقليد فيه فان امكنهم تحصيل العلم بحكم تلك المسألة ولو بتحصيل مقدّماته او الرجوع الى اهل العلم به والفحص عن وجوه احتجاجه فيه وجب
وتعسّر الالتزام به على نوع المكلّفين لا يمنع من وجوبه في الفرض المذكور لانّه لا يتّفق الّا نادرا في حقّ بعض من غلبت الشبهة عليه ولم يمكن الخروج عنها الّا لو
لو ادّى اجتهاده في ذلك الى العسر والحرج في حقّه خاصّة فمقتضى الادلّة الحاكمة بالتعذّر الّا انّه ليس من اهل العلم به لانّه اخفى من اصله ولا يمكنه التقليد
فيه فلا محيص له عن تحمّله حيث ينحصر طريق اليقين فيه امّا اذا تعذّر ذلك فاللازم عليه تحصيل البراءة المعلومة عن التكاليف المعلومة ولو بالجمع بين
الطرق الممكنة في حقّه مهما كان له الى ذلك سبيل وذلك انّ كلّ ذي شعور يقطع بتقيّده بطريق اليقين على غيره فان تعذّر عليه ذلك فلا محيص له عن
العمل بالظنّ في تعيين الطريق المطلوب منه في تلك الحال بعد بذل الجهد في تحقيقه فان ظنّ بالتقليد فقد اصاب وان ظنّ بوجوب رجوعه الى الكتاب والسنّة
بحسب سعة طاقته والى كتب الفقهاء الماضين بفهمه او بسؤال العارفين باللغة عن معناها او العالم بطرق الاستدلال عن موضع الدلالة منها او
غير ذلك من الوجوه الممكنة اذا تيسّرت في حقّه بل وان تعسّرت اذا فرض ظنّه بوجوب تحمّل هذا الحرج على نفسه فلا محيص معه عن العمل بتلك الظنّ وان كان خطاء
بالبديهة انّما يجب على المطّلع على حاله تنبيهه على خطائه وارشاده الى تكليفه ان اثّر في نفسه ذلك لانّ ترك العمل بحجّته المذكور يستلزم اقتحامه في الضرر المظنون
وترجيح التقليد مثلا عليه ترجيح للمرجوح عنده على الراجح ولانسداد باب العلم وبقاء التكليف في حقّه يوجب انتقاله الى الظنّ المذكور فالادلّة المتقدّمة على
ما قرّرناه وفصّلناه مظاهرة التطابق والانطباق عليه فلا يصحّ في حكم العقل تكليفه باكثر من ذلك هذا اذا ادرك بعقله هذا المعنى ولو على وجه الظنّ
امّا اذا جهله فلا محالة يرجع ظنّه الى الشكّ بتساوي عنده العمل بالتقليد والظنّ المذكور فحيث يتعذّر جمعه بينهما لا محيص له عن اختيار احدهما مخيّرا
بينهما ما داما متساويين من جميع الجهات عنده فيكفيه ذلك عملا وظنّه بل وان احتمله وكذا لو لم يحصل له ظنّ من اصله فيعمل باحد المحتملات المتساوية
غاية الممكن في حقّه الّا انّه مخصوص بكلّ مسألة لا سبيل له فيها الى غيره ولا يخفى انّ البحث في هذه المسألة قليل الفائدة لانّ من بلغ في الجهل هذا المبلغ
لا سبيل له الى فهمه الّا بالاخذ عن غيره فيأمره بالتقليد منها انّه قد يشتبه على المقلّد شرائط المفتي فان وجد في المجتهدين موضع اليقين وامكنه تحصيل
العلم بما هو المعتبر منها على التعيين او التقليد الصحيح تعيّن عليه اختيار احدهما فاذا دار امره بين مجتهدين او اكثر وامكنه الجمع بين آرائهم كان ذلك
من طرق اليقين وكذا لو امكنه الاحتياط في المسألة الفرعيّة من غير تقليد والمناقشة بوقوع الخلاف في جوازه مناقشة في موضوع الاحتياط اذ المراد به تحصيل
اليقين بالبراءة على انّ الخلاف مخصوص بالعبادات دون المعاملات وترك المحرّمات وازالة النجاسات وغيرها وامّا اذا تعذّر عليه جميع طرق اليقين تعيّن عليه
العمل بما عرفت من الظنّ بالطريق بعد بذل وسعه فيه ان عمله والّا فيما ترجّح عنده لرجوعه اليه فانّ الذي يترجّح في نظره هو الطريق المظنون وان كان خطاء
وانّما يجب على المطّلع على حاله ارشاده اليه ان امكن كما عرفت ومنها انّه قد لا يمكنه تحصيل العلم بفتوى المجتهد او بالطرق المعتبرة امّا لوجود المانع من الوصول
اليه او لضيق وقت العمل عنه فان امكن الاحتياط تعيّن والّا دار امره بين تحصيل الظنّ بالواقع والظنّ بالفتوى والرجوع الى فتوى بعض العلماء الماضين فان
امكنه التقليد الصحيح في هذه المسألة كان ذلك بعضا من طرق اليقين والّا لزمه التحرّي في ترجيح احد الوجوه الثلثة بقدر الوسع والطاقة والاخذ بالارجح
منها في هذا الباب فان لم يوافق الشقوق فان تساوت عنده تعذّر الترجيح فلزمه العمل في تلك الحال بالتخيير ولا يلزم الاحتياط المطلق لعموم البلوى
فيلزم في نوع هذا التكليف من العسر والحرج ما لا يخفى لكن المقلّد غالبا يتحيّر في تلك المسألة ايضا فان امكنه التخلّص ببعض طرق اليقين وجب والّا تعيّن
عليه الاخذ بارجح الطرق في نظره بعد بذل وسعه حيث يتعيّن العمل كما لو تردّد بين العلماء الماضين وبين عمله بظنّه واخذه بفتواهم او بينها كالالتزام

بالحرج

بالحرج في الاحتياط او بين احدهما ومنها ان اللازم تقليد الافضل بين المحصور ويتعذر العلم به والاحتياط فيه وفي المسئلة الفرعية معا فيلزم الاخذ بالظن بالطريق

حيث يتعين العمل على ما ذكر وكذا لو تردد بين الافضل والاورع حيث يختلفان ومنها انه لو قلد المجتهد فمات وتردد بين بقائه عليه وعدله عنه

الى الحي لزم تقليده في تلك المسئلة فان كانت من المسائل التي قلد الاول فيها تعين عليه طرح تقليده السابق لاستلزام عمله به الدور وبلزم تجديد

التقليد في هذه المسئلة فان وافق الاول فقد اصاب طريق اليقين وان خالفه كان في العدول عن الاول بالثاني بها من الدور ما لا يخفى فيلزم مع تعذر

طريق اليقين وتعين العمل الاخذ بارجح الامرين في نظره ومع التساوي التخيير والوجه ان يقال ان وجب الاول البقاء والثاني العدول قدم الثاني اذ لا تعدد البناء

على الاول بوجوب لحاقه بالعدم فلا محيص له عن الثاني فينتفي الدور وان اوجب الاول العدول وذهب الى التخيير والثاني البقاء عليها وجب العدول عنهما

ثم البقاء عليها على الوجه الثاني طريق اليقين نعم قد يتحير العامي في تلك المسئلة فلا يمكنه مع التحير شيء من العدول والبقاء الا بالترجيح المذكور وقد يشتبه

الحكم حيث يكون الاول افضل فلا يمكنه العدول الى المفضول بتقليده ولا البقاء على الافضل بتقليده فيلزمه مع تعذر الاحتياط وتعين العمل الاخذ بارجح

الامرين على ما ذكرناه ومنها انه لو قلد مجتهدا في تحريم العدول عن التقليد الى الافضل ثم اتفق وجود الافضل ذاهبا الى وجوب العدول اليه فلا يمكنه

البقاء على التقليد الاول بنفسه ولا الاخذ بالثاني بنفسه فيلزم الاخذ بارجح الامرين بشرائطه وكذا لو قلد الاول في وجوب العدول الى الافضل وذهب

الثاني الى تحريمه اما لو ذهب الى التخيير كان العمل بالاخير طريق الجمع وقد ظهر مما قررنا ان المرجع في المسائل المذكورة وما ضاهاها هو الظن بالطريق بشرائطه

وان كان ناشئا من النظر العامي نظرا الى كونه عقليا فلا يمكن تخصيصه ببعض موارده ولولا ذلك لم يعقل ان يكون ظن العوام بالاحكام معتبرا في الشرع

ومعرفتنا انا نقول بعموم الحكم عند استجماع شرائطه ولا نقول بخروج شيء من موارده عنه كما يلزمه القائل بالظن المطلق اذ من جملة الظنون الممنوعة

عنده هو ظن العامي لتخصيصه الحكم بظن المجتهد فكيف يصنع بالمسائل المذكورة بل ليس المرجع فيها هو مطلق الظن بالواقع بالبديهة الا اذا توجه لديه

العمل به وكونه طريقا الى تلك الحال على ما عرفت الفرقة الثانية اهل التجزي في الاجتهاد ان قلنا بامكانه كما هو الحق فان لم يمكنه الاجتهاد في نفس مسئلتي

التجزي والاجتهاد تعين عليه التقليد فيهما ولا اشكال فيه وان امكنه ذلك لم يمكن اعتماده فيه على اجتهاده ولا رجوعه فيه الى التقليد برجوع كل منهما الى الاخر

في الحكم بحجية الشيء وجواز العمل عليه الى بعض افراده فيستلزم توقف الشيء على نفسه نعم ان حصل له القطع باحد الطريقين فليس وراءه شيء اما لو كان مترددا

في تلك المسئلة او لحانا باحد الجانبين فقضية الاصل في حقه الرجوع الى الاحتياط مع امكانه باحد وجوهه وعدم استلزامه الحرج في حقه او بالنسبة الى

غيره مما فيه الحرج لعدم لزوم الحرج في نوعه لاختصاصه بمكان مخصوص في حال مخصوص ولتعذر طريق اليقين في حقه لتحققه تارة بمراعاة ما يحصل منه القطع

بالواقع وتارة بمراعاة التوافق بين ما ظنه وما ظنه المجتهد المطلق في مسئلة التجزي فان تطابقا على جوازه حصل له القطع باداء التكليف في الظاهر

بعمله باجتهادها فان وافق الواقع في تلك المسئلة فذاك والا كان مامورا بالعمل بفتوى المجتهد المطلق والمفروض تحقق التقليد له في مسئلة التجزي فيكون

في نوعه مقلدا له ايضا على الوجه الكلي وكذا الحال لو تطابقا على وجوب التقليد عليه لتحقق اداء التكليف في الظاهر بتقليده على كلا التقديرين فان قلت

ذلك كله اشكل الامر في حقه ويمكن الفرق بين صورتي المخالفة بانه ان ادى نظره الى وجوب التقليد فرجع الى المجتهد القائل بوجوب عمله برايه كان عمله برايه

جمعا بين الوجهين ايضا الا ان كان جائزا في الواقع فقد اصاب تكليفه والا كان عمله بذلك مستندا الى ما كلف به من العمل بقول الغير ولو على الوجه الكلي

وان كان ذلك ضده ونقيضه لا بد فاع المناقضة باعتبار الحيثية فانه انما ياخذ برايه في الفروع من حيث ان المجتهد يامره به لا من حيث انه رايه اما اذا

ادى نظره الى وجوب عمله برايه ولم يوافقه عليه احد من علماء عصره كان كل من الامرين محلا للشبهة في حقه لا انه لما دار امره بين الظنين وتعذر عليه

العلم باحدهما والرجوع الى الطريق العلمي فيهما تعين عليه الاخذ بالمظنون منهما فاذا ادى اجتهاده في ذلك الى وجوب عمله عليه تم الرجوع اليه من باب الاستناد الى

نفسه لا من جهة حجية الظن المطلق بالواقع عند انسداد باب العلم به بل الحكم العقل باعتبار الظن بالطريق في حقه كما في نظائره ولذا لو ادى ظنه الى المنع من

العمل وتعين التقليد لزمه التقليد وامتنع حجية ظنه بالواقع في حقه فليس رجوعه الى التقليد ح مستندا الى شيء من الاجتهاد والتقليد لكونه خلف

الاول وعين الثاني بل الى ترجيح احد الطريقين المختص على ما يحكم به العقل واما اذا تردد بين الطريقين وتعذر عليه ترجيح احد الجانبين رجع في ذلك عند

تعذر الاحتياط على الوجوه المذكورة الى التخيير فان كون احد الطريقين المختص من مجرد الظن لا يقتضي رجحان بنائه عليه وعمله بمقتضاه وهو نظير ما قيل

من تعين اخذه بظنه بعد انسداد سبيل العلم بالواقع واوضح فسادا على ما مر من ان اللازم مراعاة ما هو الراجح عنده في البراءة عن التكليف دون ما يظن بانه

الواقع فلا وجه للترجيح مع تساوي الطريقين بالنسبة الى اداء التكليف ويظهر من المصنف طاب ثراه في بعض المباحث السابقة تعين العمل بالظن بالواقع

مع تعذر الظن بالطريق ومقتضاه فيما نحن فيه تقديم عمله برايه على التقليد مع تساويهما في الطريقية لكنه قد صرح في هذه المسئلة بالتخيير فكانه رده

عدل عما قرره هناك ويكون الاول جاريا على وجه المماشاة مع الخصم لا وافقا على ما سنشير اليه ثم نعم في هذا المقام الفرقة الثالثة اهل الاجتهاد المطلق

فلو دار امرهم بين العمل بالظن بالواقع او بالطريق نظرا الى الخلاف الواقع بيننا وبين القوم او نحو ذلك من الوجوه المحتملة في المسئلة فلا شك في لزوم ترجيح

احد الطريقين المفروضة لقبح البناء على احدهما بدونه فان ترجح الاول في نظرهم كان هو الطريق المظنون فيرجع الى الثاني وان رجحوا غيره جرى في العمل

بالاول جميع ما ذكروه من المحذور وحينئذ العمل بالظن من قبح ترجيح المرجوح والوقوع في الضرر المخوف واستلزام الانسداد للعمل بالظن فيتعين الثاني

على التقديرين وذلك ما اردناه ويرتفع به ضعف الخطب في هذه المسئلة وهناك موارد كثيرة يظهر فيها تعين العمل بالظن بالطريق دون الواقع وقد مرت

الاشارة الى جملة منها في تضاعيف المباحث السابقة وقس عليها سائرها والجواب ان الكلام المذكور بعينه في جميع نظائرها فكما انه لو تعذر عليه العلم ببعض

الموضوعات الخارجية كتمييز الحيض عن الاستحاضة وغيرها او الحاق الولد باحد الواطئين او تشخيص الحق من المتداعيين الى غير ذلك لم يجز التعويل على مطلق

الظن بما هو الواقع منها بل المعتبر بعد تعذر العلم هو الظن بما هو الطريق في ذلك المكلف في مقام العمل من اصل او قاعدة او قرعة فكذا لو تعذر على

المجتهد

المجتهد استنباط الحكم لضيق وقت العمل عنه او لفقد اسبابه او عروض بعض الموانع عنه لم يجز عليه العمل بمطلق الظن بالواقع بل المعتبر بعد الاحتياط هو الظن
بالطريق المرضي للشارع في تلك الموارد ظنا كان او اصلا من الاصول وقد يظن بوجوب السكوت وترك التعرض او بوجوب الاقدام عليه وترك السكوت فهما
ايضا من الظن بالطريق وقد ظهر من التامل فيما ذكرناه ما في كلام صاحب الفصول في قوله ان الحجة من الظن بالطريق هو الظن الذي لا دليل على المنع منه و
لا يترجح الظن بالمنع عليه ايضا فلا نغفل انتهى ان الظن بالموضوعات المستنبطة راجع الى الظن بالحكم الشرعي فحكمه حكمه وكذا الحال في الظنون الرجالية المتعلقة
بتعيين الطبقات وتمييز المشتركات وتحقيق احوال الرواة وتشخيص مدلول العبارات وسائر الظنون المتعلقة بمباحث الالفاظ ونحو ذلك فان الغرض
منها تحصيل الظن بالحكم الكلي او الطريق الشرعي فيرجع اليهما ويجري فيها ما يجري فيهما واما الموضوعات الصرفة التي لا ربط لها بتشخيص الحكم الكلي
والمجعول الشرعي وانما يتعلق به تطبيق العمل الخارجي على المفهوم الكلي وتشخيص الحكم الشخصي التابع للموضوع الخارجي فلا يجري فيها الكلام المذكور قطعا
وان ذكرنا ان الحكم بوجوب مراعاة المصالح والمفاسد الواقعية يقضي بوجوب العمل بالظن فيها ايضا وذلك لان الغرض منه النقض على القوم والايراد على احتجاجهم
بذلك لانهم لا يلتزمون بحجية الظن فيها على الاطلاق بل هو خلاف الاتفاق بل ضرورة الدين فانه على خلاف ذلك ومن توهم جريان القول في ذلك فقد خبط
خبط عشوا وخالف كافة العلماء فالقول بانه اذا بني على الامتثال الظني للاحكام الواقعية فلا يجدي احراز العلم بانطباق الخارج على المفهوم المطلوب لانه لا
يرجع بالاخرة الى الامتثال الظني فاسد فان حجية الظن في تعيين الحكم لا يستلزم حجيته في غيره كان الاذن في العمل بالظن في بعض شروط الصلوة واجزائها
لا يقضي بجوازه في سائرها على ان دليل الانسداد لا يجري في الامور الخارجية لانها غير منوطة بادلة مضبوطة حتى يدعى عروض الانسداد فيها نعم
يمكن جريان الكلام في عدة من الموضوعات التي يتعذر العلم بوقوعها في اكثر المقامات مع ثبوت التكليف بها في تلك الحالات منها الضرر الموجب لاباحة
كثير من المحظورات وسقوط كثير من الواجبات وتحريم كثير من المباحات وحيث ان باب العلم به منسد غالبا الا بعد الوقوع فيه فاجراء اصل العدم فيما
عدا القدر المتيقن منه يوجب كثرة الوقوع فيه وقد ثبت بالنص والاجماع ان الشارع لا يرضى بذلك ضرورة ترتب الاثر عليه لو في حال الجهل البسيط
والمركب بحصوله فدل على اعتبار الظن فيه بل الخوف منه بخلاف مثل ارتكاب الغصب وان تكرر وقوعه في موارد اصل الطهارة ولذا علق المنع من الضرر
في كثير من المقامات على الخوف منه المتحقق بالظن بل الاحتمال القوي ايضا بخلاف الغصب وغيره من المحرمات التعبدية ومنها فوات الفريضة لوقتها وعدمه
لوقته وسقوط كثير من شرايط الصلوة واجزائها عند فواتها ووجوب المبادرة اليها في اخر وقتها كوجوب المبادرة بمطلق الواجبات في اخر زمان الامكان
ومنها الغسل الواجب للصوم الواجب في الزمان المتصل بالفجر فان العلم باخر زمان العمل على الوجه الذي ينطبق عليه من غير زيادة ونقيصة مما لا يمكن
حصوله الا نادرا فلو قلنا بدوران تلك الاحكام مدار العلم به لزم سقوطها وسقوط تلك الفرايض في موارده فثبوتها ووجوب المحافظة عليها دليل على
اناطة الحكم في موارده بالظن لقيامه مقام العلم عند تعذره بل الخوف كاف في ذلك لان ضرر الاخلال بالواجب اعظم من الضرر الدنيوي فحكمه في ذلك
حكمه ومنها العدالة الواقعية التي علق عليها احكام كثيرة مع تعذر حصول القطع بها الا نادرا فلو كانت منوطة بالقطع بحصولها لزم الحكم بانتفائها من
راس ونفي القطع بثبوت تلك الاحكام وشيوعها وعموم البلوى بها اوضح دلالة على الاكتفاء في الحكم بحصولها بالظن الا ان الشارع قد نص على الاكتفاء فيها
بحسن الظاهر فهو طريق مخصوص حصل الظن منه او لم يحصل ومنها النسب الواقعي فانه قد علق عليه احكام كثيرة مع تعذر القطع بواقعه غالبا فثبوتها
يستلزم الاكتفاء فيه بغير العلم فان كان هناك طريق شرعي كالفراش فلا كلام والا فان ثبت سماع قول المدعي فيه عند عدم المعارض فلا كلام ايضا والا تعين
العمل بالظن فيه لعدم وجود الاقرب منه لكن الوجه فيه ايضا ما ذكرناه من الظن بطريق الفتوى والعمل فيه ومنها الوقف الواقعي لامتناع قيام البينة غالبا
على صدور الوقف في الاعصار المتقدمة سيما مع عدم سماع شاهد الفرع فلا محيص فيه عن العمل بغير العلم لاستلزام العمل باصالة عدمه في تلك الموارد
لكثرة الوقوع في مخالفة الواقع لكن الاظهر الاكتفاء في ذلك بالطرق الشرعية من الاكتفاء بقول ذي اليد ونحو ذلك للسيرة ولزوم الحرج والعسر نعم ان لم
يكن هناك طريق شرعي لم يكن هناك اقرب من الظن في اثباته ومنها الحيض الواقعي لتعذر تميزه عن الاستحاضة غالبا فلا بد من اعتبار طريق ظني فيه
الا انه ثبت فيه طرق مخصوصة يقع الكفاية بها من الشارع فلا يحتاج الى التعدي عنها ولولا ما قلنا بالرجوع فيه الى الظن نظرا الى القطع بعدم سقوط التكليف
في جميع الموارد المشتبهة وكون الظن اقرب الطرق الى الواقع ومنها تعيين قيم المتلفات واروش الجنايات لتعذر تعيينها على وجه لا يختلف ولذا جرى فيها بنائهم
اهل الخبرة في ذلك على التخمين ويرجع سائر الناس اليهم كرجوع الجاهل الى العالم في كل مقام الى غير ذلك من المقامات التي لا يحصل العلم فيها بثبوت الاحكام
فضلا عن زيادة على القدر المعلوم فلا بد من النظر في كل مقام بخصوصه على ان هناك موارد كثيرة يقع الاشتباه فيها ايضا فلا بد من التامل في كل مورد بخصوصه
هل يقطع فيه بالمناط المذكور او لا وهل ورد في الشرع تعيين طريق يكتفى به في القدر الثابت من احكامه او لا الثالث انه يظهر من المحقق المتقدم ذكره
جملة من افاداته السابقة تقديم العمل بالظن المطلق عند فقد الطريق المظنون على العمل بغيره فقد تكرر في كلامه قدس سره الحكم بتثليث المراتب العلم
بالواقع والطريق ثم الظن بالطريق ثم الظن بالواقع فحصل البراءة على الحصر ان الانتقال الى المرتبة الاخيرة انما يتم بعد تعذر الظن بالطريق فاذا دار الامر بين العمل
بمقتضى الظن بالواقع وبسائر الطرق المشكوكة يتعين العمل بالاول فلا يجوز العدول عنه الى سائر الطرق الا بعد تعذره وفيه نظر فان الظن بالواقع ان
كان مشكوك الاعتبار ساوى سائر الطرق المشكوكة فان تردد المكلف بين الامرين ولم يكن هناك مرجح في البين كان ترجيح الاول على غيره ترجيحا من غير
مرجح اذ المفروض تساوي نسبة الطريقية اليهما فلا وجه لترجيح احدهما على الاخر بمجرد كونه من سنخ الظن بالواقع ودعوى كونه اقرب الى العلم الذي هو طريق
الوصول مدفوعة بما علم من عدم اناطة الحجية بالاقربية انما هو حكم شرعي منوط بقيام الدليل الشرعي والامارة الشرعية عليه فاذا تساوى في ذلك مع
سائر الطرق الممكنة كالاستصحاب وغيره لم يمكن ترجيحه عليه فان الظن بوجوب السورة في الصلوة مع الشك في وجوبها بناء في ذلك على اليقين وعلى اصالة البراءة عنه
او الظن بعدمه مع الشك في كونه الطريق الشرعي في حقه او اصل الاحتياط فلا مجال لحكم العقل بترجيح الاول في الفرض انا امكن الاحتياط وجب لانه طريق اليقين والا تخير

بين طريقين

الطريقين المنشأ بين الارجح خارجي في البين على ما مر تفصيل القول فيه وظني ان المصنف قدس سره انما اورد الكلام المذكور من باب التنزل ونقول
انه اذا قلنا بحجية الظن بالواقع فتمام نقول به لتعدد الظن بالطريق بحكم العقل بتقديمه عليه على ما فصلناه والافقد صرح طاب ثراه في نظاير المسئلة بالمنع
من ترجيح احد الطريقين على الاخر وان كان احدهما اظن مع فرض تساويهما في الحجية والاعتبار ومن جملتها ما صرح به في مسئلة المتجزي من التخيير
بين عمله باجتهاده ورجوعه الى التقليد عنده ودوران الامر بينهما وتساويهما في نظره ونعتد الاحتياط عليه وقد نص هناك على بطلان القول بترجيح علمه
فلنرجع الى كلامه قوله الرابع انك قد عرفت في ادلة الظنون المخصوصة حجية الظن المتعلق بسند الاخبار المعتبرة اذا افاد الوثوق وسكون النفس والظن المتعلق بدلالة
الالفاظ من حيث اللغة والعرف والقرينة والانصراف مع حصول الاطمينان والظن المتعلق بترجيح احد المتعارضين على الاخر وهذه اقسام ثلثة من الظنون المتعلقة
بالواقع قد ثبت اعتبارها في الشريعة فكلما وجب حصولها من الظنون الرجالية واللغوية والعرفية والامارات الخارجية حجة من حيث ايصالها اليها او
تقربها او منع من تحقق العدد المعتبر فيها خرجت عن الاعتبار وان كان ناشيا من الظنون المطلقة وسنشير اليه ثم ومن الظنون التي يجوز العمل
عليها في الجملة ما يتعلق منها بمسائل الاداب والسنن وما يرجع اليها بناء على ما تقرر في محله من جواز التسامح في ادلتها اذا لم نجد في القواعد الشرعية ما
ينافيها سواء ثبت رجحان نوعها وتعلق الظن بخصوصياتها كالتلاوة والصيام او لم يثبت بعد الا ان مطلق الجواز في جنسها خصوصا اذا حصل الظن له
من فتوى فقيه او خبر ضعيف بل وان لم يحصل الظن بل الشك ايضا العموم من بلغه ثواب على عمل ولان الاتيان بما يحتمل مطلوبيته والاجتناب عما يحتمل المنع
المنع منه ادخل في الطاعة من المعلوم منها اذا لم يعارضه احتمال العكس او ترجح عليه للقطع العقل والعقلاء بحسن الاتيان بكل فعل مرجو النفع مامون
الضرر والاجتناب عن عكسه ويظهر الفرق بين حكم النص والعقل في المقام فيما لم يثبت شرعيته بالاصل ولا معارض له كوضوء الجنب والمحدث بالاكبر في
غير محل الدليل والصوم في السفر والصلوة بغير الكيفية المعهودة حيث لا دليل على الجواز والمنع ولو عموما ونحو ذلك فان مجرد الاحتمال لا يكفي في
تشريع تلك الاعمال ويكون الخبر الضعيف اذا كان واردا من طرق اصحابنا او من يتصل بهم من ساير الفرق دون المروي في كتب العامة او من يجري
مجراهم من ساير الفرق الضالة واما مجرد الاحتمال ولو ضعيفا فانما ينفع في مقام احد هما الترك والافعال التي لا تدخل في العبادات الخاصة
كاداب الاكل والشرب واللبس والنوم وساير الافعال العادية والملكات المكتسبة وغيرها والامر بما ثبت في الشرع شرعيته نوعا كالصدقة والصلوة
والصيام والقراءة والذكر والدعاء وغيرها فاذا احتمل الرجحان في بعض خصوصياتها كان مقتضى القيام بحق العبودية وزيادة العناية بالامور الدينية
مراعاتها سوى الاحتمال الناشي عن الاوهام الضعيفة التي يتبع اعتبارها عند العقلاء في جلب منفعة او دفع مفسدة وقد جرت على ما ذكرناه طريقة
اهل التقوى والورع اهل الطاعة من العبيد مع مواليهم وليس الاحتمال لو بلغ حد الظن القوي حجة شرعية في المقام كافية في اثبات متعلقه لترتيب عليه
جميع اثاره وانما يندرج المسئلة في باب الاحتياط وكذا الحال في الخبر الضعيف فان الحجة انما قامت على وصول الثواب المنقول الى العامل وان خالف
الواقع فضلا من الله جل ذكره هذا كله مع المعارض فان عارضه مثله اخذ بالارجح منهما فان تساويا تخير بينهما في الخبرين لاندراج كل منهما تحت
النص ودون الاحتمالين لعدم حكم العقل حينئذ وان عارضه دليل معتبر فان كان من الاصول العلمية لم يقدح فيما ذكرناه وان كان من الادلة الاجتهادية او
من القواعد الشرعية لزم الحكم بمقتضاها فان الخبر الضعيف لا ينهض حجة في تخصيص القاعدة المستفادة من الادلة فلا يمكن الخروج عن مقتضاها ويمكن
التفصيل بين التعارض لبيان الشرعية وعدم الشرعية وتعارض لبيان الجواز والمنع فيقال في الاول ان غاية الامر دلالة الدليل المفروض على كون الفعل
المفروض غير مشروع فاذا قصد المكلف بمجرد الاحتياط مراعاة الاحتمال دل التشريع على ان المعارض خارج لبيت بين الخبر الضعيف والمعتبر بل بينه وبين النص الصحيح
الدال بعمومه على شرعية العمل بالضعيف وترتب الثواب عليه لشموله لمحل المسئلة فاذا دل الدليل الظني على عدم شرعية الصيام في السفر والاحرام قبل
الميقات والزيادة على الركعتين في النافلة والخبر الضعيف على ترتب الثواب على بعض افرادها لم يصلح لتخصيصها لكن يقع المعارضة بين عموم ذلك
من بلغه وعموم الدليل المفروض فيرجع الى الترجيح وعلى الوجهين فلا تشريع في مراعات الاحتياط وفيه اشكال وتمام الكلام في محل اخر الخامس انك قد عرفت
في تضاعيف المباحث السابقة حكم الظن في مسائل اصول الفقه ومحصله انه على القول بانا الظن المطلق ينبغي عدم التفرقة بين المتعلق منه بالفروع بلا واسطة
وما يؤدي الى الظن بها بواسطة من مسائل الاصول والرجال والعلوم الادبية وغيرها لوضوح ان الظن بالحكم الظاهري ظن بالحكم الشرعي بل المسائل
الاصولية بنفسها مسائل شرعية يتعلق بها احكام شرعية من حجية الادلة واعتبار الاصول العلمية واحكام الاجتهاد والتقليد والبحث في المبادي اللغوية
راجع الى تحصيل الظن في مباحث الالفاظ كتحصيله من العلوم الادبية وفي المبادي الاحكامية الى البحث عن الاحكام الشرعية فتوهم التفرقة بين مسائل
الاصول والفروع لوجوه تقدم ذكرها ساقط كما مر بيانه واما على ما ذكرناه فلا يعتبر الظن بشيء من مباحث الاصول كالفروع الا مع الظن بوجوب البناء
على ذلك الظن والعمل بمقتضاه فان حصل الظن كان حجة بالشرايط السابقة لما عرفت من انها قاعدة عقلية عامة في جميع مواردها لا يستثنى عنها
شيء من افرادها عند استجماع شرايطها واما صاحب الفصول فقد عرفت انه جعل الحجية بجملة من مباحث الاصول واستثنى منه الظنون المنوعة في
الشرع والتي يرجع الظن بعدم حجيتها عليها وقد سلف في السادس انه في اعتبار الظن في مسائل الاصول الدين اقوال الاعتبار اليقين فيها من الدليل كما
هو المعروف بينهم المنقول عليه اجماعهم ثم الاكتفاء فيها بمجرد الحاصل من التقليد لضعف الاكثر عن استعمال النظر كما عن بعضهم ثم الاكتفاء بمطلق
الظن كما عن المحقق الطوسي والاردبيلي وتلميذه صاحب المدارك وربما يظهر من شيخنا البهائي والعلامة المجلسي والمحدث الكاشاني اعتبار الظن بما
من النظر والاستدلال دون التقليد ثم الظن الحاصل من اخبار الاحاد خاصة كما حكاه العلامة عن الاخباريين وعزاه الشيخ الى بعض غفلة اصحاب
الحديث وكانه مخصوص عند القائل به ببعض مسائل الاصول لوضوح امتناعه في بعضها ثم الاكتفاء بالظن التقليدي الا ان النظر واجب احترم قال
لكنه معفو عنه قال العلامة تترة اجمع العلماء على وجوب معرفة الله وصفاته الثبوتية وما يصح عليه وما يمتنع عنه والنبوة والامامة والمعاد بالدليل

لا بالتقليد ومقتضى الاجماع على بطلان التقليد المفيد للجزم ايضا كما يظهر من اطلاق الاكثر وبه صرح المحقق والشهيد وجماعة معللين بانه جزم في
غير محله وعلله آخرون كالشيخ في العدة والعضدي وغيرهما بان المعرفة لا تحصل به ونص شيخنا البهائي وجماعة على ان الخلاف في جوازه راجع الى
الخلاف في اشتراط القطع وعدمه فالقول بالاجماع مشكل وظاهر ما ذكر تسليم الاكتفاء بالتقليد المفيد للجزم بالحق على ما هو الحال في اكثر العوام الحاصل
الجزم لهم بذلك لقصور انظارهم عن تصور الشبهات وعدم التفاتهم الى مقتضى الاختلافات بل ربما كان جزمهم اقوى من جزم المستدل بما يرد عليه من الشبه فيكون
الكلام في التقليد المحض وقد نص الشيخ بعد الحكم ببطلانه بالادلة العقلية والشرعية من الكتاب والسنة بان المقلد للحق وان كان مخطئا في تقليده
لكنه غير مؤاخذ به معفو عنه وعلله بانه لم يجد احدا من الطائفة ولا من الائمة عليهم السلام قطع موالاة من سمع قولهم واعتقد مثل اعتقادهم وان
لم يستند في ذلك الى الحجة من عقل او شرع ثم نقل بانه لا يجوز التقليد في الاصول اذا كان للمقلد طريق الى العلم به اما على جملة او تفصيله ومن ليس له
قدرة على ذلك اصلا فليس بمكلف وهو بمنزلة البهائم التي ليست مكلفة بحال وقال في موضع آخر ان الصحيح الذي اعتقده ان المقلد للحق وان
كان مخطئا معفو عنه ولا احكم فيه بحكم الفساق ومقتضى القول بالعفو في الصورة الاولى تنزيله على شرط الاصابة مع انتفاء القدرة لا يكلف به من اصله
اصاب او اخطأ وحكى في المسألة قول آخر بتحريم النظر وتعين التقليد نظرا الى استمرار سيرة النبي صلى الله عليه وآله مع الناس على الاكتفاء منهم بذلك وعدم
نقل الاستدلال عن الصحابة فيكون بدعة وورود النهي عن الكلام في مسألة القدر وشبهه والامر بالاخذ بدين العجائز وان النظر في الادلة لتطرق الشبهة
مظنة الوقوع في الضلالة وان قول من يوثق به يقع منها الى النفس وان كان ذلك عند القائل به مخصوصا بالعوام الذين لا قدرة لهم على الاستدلال
ويخاف في حقهم من النظر الوقوع في الضلالة واما سائر الناس فغاية الامر تجويز التقليد في حقهم وعلله القائل به بان ايجاب النظر يستلزم الدور فان
وجوبه ان استند الى الشرع توقف على المعرفة بالاصل المتوقف على النظر فيتوقف على نفسه وان استند الى النظر توقف على نظر آخر فيتوقف على وجوبه ويتسلسل
ولا يخفى ضعفه بان الكلام المذكور في ايجاب التقليد ايضا بذلك لو ثبت امر النبي صلى الله عليه وآله وسلم بالاكتفاء منهم بكلمة الشهادة بلا تكلف وبأن التكليف
في العلوم خلاف فيه وبان الاصول اخص دلالة من الفروع فهي اولى بالاكتفاء فيها بالتقليد وبان ادلة التقليد من الكتاب والسنة شاملة للمقامين و
الجواب ان وجوب النظر انما يستند الى لزوم دفع الضرر وهو امر فطري لا يتوقف على النظر مركوز في عقل البشر بل في نفوس الحيوانات ايضا فلا دور
وان الاكتفاء بالشهادتين مبني على الاكتفاء بالظاهر في الكشف عن الباطن كما في سائر المقامات وعلى الاعتماد على شهادة العقول بهما بحكم الالتفات
والنظر في الآيات البينات ومشاهدة المعجزات الظاهرات والاكتفاء بفطرة الله تعالى التي فطر الناس عليها وكيف يتوهم عدم ورود الاستدلال
في الشرع وكونه بدعة مع ان الكتاب الكريم مشحون من الاستدلال عليهما بما لا يحصى من الآيات الباهرات والدلالات الظاهرات فضلا عما اشتمل
عليه متواتر الروايات وانما الممنوع اثارة الشبهات على اولي البصائر الضعيفة التي تعجز عن حلها لا التنبيه الجاهل على الآيات الآفاقية والانفسية والادلة
الواضحة والمعجزات الظاهرة ومن العجب القول بان الاصول اخص دلالة من الفروع مع ان الفروع لا مجال فيها لادراك العقول واكثر الاصول من فطريات
التي تدرك بالضرورة بادنى الالتفات الى آياتها واما ادلة التقليد فان سلمنا اطلاقها وجب تقييدها بما تواتر من وجوب تحصيل العلم والمعرفة
والايمان واليقين والتفقه في الدين والاخذ بدين العجائز مبني على الاكتفاء بالفطريات وترك الخوض في الشبهات وظن الوقوع في الضلال
يختص باثارة الشبهات الخفية وتوضيح المسألة على الاجمال ان المكلف في باب العقائد الاسلامية اما ان يكون غافلا قاصرا محضا لم يتحقق منه التفات
اليها والشعور بها ولم يخطر بباله ذلك اصلا او يكون شاعرا بها ملتفتا اليها وان قصر في الاعتناء بها حتى حصل له الغفلة عنها وعلى الوجهين فاما
ان يكون من العقائد التي يجب تحصيلها لذاتها والتدين بها من حيث نفسها كالاصول الخمسة ولوازمها او لا يكون كذلك وانما يجب الاذعان بها
بعد حصولها كتفاصيل المعارف لمعرفة وجزئيات ما ثبت بالشريعة والامر في الثاني ظاهر وعلى الاول فاما ان يكون فيها معتقدا او شاكا
مترددا وعلى الاول فاما ان يكون جازما لا يحتمل خلافها او ظانا وعلى الوجهين فاما ان يكون اعتقاده مستندا الى الاستدلال او الى التقليد
وعلى التقديرين فاما ان يكون مصيبا في اعتقاده او مخطئا وعلى الثاني من كل واحد من الوجوه الاربعة فاما ان يكون قادرا على تحصيل الواقع بالدليل
ولو بتحصيل اسبابه ومقدماته او عاجزا لم يحصل له القدرة على اكثر مما حصله فهذه وجوه عديدة يختلف الحال فيها بحسب الحكم التكليفي والوضعي
واستحقاق الثواب والعقاب اما على الاول والاخير فلا اشكال في عدم جواز التكليف الفعلي بتحصيلها في حق المكلف المفروض بالمرة لكونه من التكليف
بالمحال في جميع الاقسام اذ لم يقع منه التقصير في المقدمات الواجبة فلا يترتب على ذلك استحقاق العقوبة في الآخرة لكن المكلف في القسم الاول وكذا
الخامس منها خارج عن الاسلام والايمان بالنسبة الى العقائد المعتبرة في احدهما فيترتب عليه جميع ما يستلزم الخروج عن احدهما من الاحكام الوضعية
وما يتفرع عليها من التكليفية كالحكم بنجاسته وجواز استرقاقه واستباحة امواله بل وعرضه ودمه في بعض المقامات وتحريم مناكحته وذبيحته ونفي ارثه
من المسلمين الى غير ذلك وبطلان عباداته والمنع من مناكحته ورد شهادته فضلا عن قضائه وافتائه او نحو ذلك نعم قد يتوقف في المقام بالمنع من تحقق
موضوع تلك الاقسام لظاهر الآيات والاخبار المشتملة على حصر الناس في المؤمنين والكفار والمتقين والفجار واهل الجنة والنار وحيث ثبت خروجهما
عن القسم الاول تعين اندراجهما في الثاني فلا يجتمع مع الحكم بالاعذار فانا انما نعلم من انفسنا احوالها ولا يمكننا اليقين بحال غيرنا وهذا خروج عن
الانصاف وقد ورد التنبيه على حالهم في بعض الآيات الشريفة والاخبار الكثيرة فلا مجال للمنع المذكور بل يمكن دعوى القطع باندراج اكثر من في الدنيا
في المستضعفين الذين لا يستطيعون حيلة ولا يهتدون سبيلا كبعض النساء والبله والمرضى واهل البوادي والقرى في البلاد النائية عن الاسلام من العصر
الاول الى زمان ظهور دولة الحق على صاحبها افضل الصلوة والسلام واما القسم الثالث والرابع منها فيمكن القول بتحقق الاسلام والايمان
فيهما اذا قام المكلف مع ذلك بلوازمهما لان ذلك غاية الممكن في حقه وقد اصاب الحق وتدين بمقتضاه والتزم به فلا يكلف بما يزيد عليه فيترتب

عليه سائر الاحكام واما الجازم بالحق الذي لا يحتمل في نفسه سوى ذلك فلا ينبغي التأمل في الحكم بايمانه وترتب جميع احكامه في الدنيا والآخرة وان كان عن تقليد
فان منع الاكثر عنه انما هو لعدم حصول الجزم به بعد الاطلاع على الخلاف ومع الاطلاع على المعارضة والالتفات الى المعارضة بالمثل من علمه بانه جزم في
غير الظاهر انه لا يريد المنع من الاكتفاء به في الحكم بترتب احكام الايمان ولوازمه عليه كيف واكثر العوام سيما النساء واهل القرى والبوادي انما يعتمدون
على ما عهدوه وتعلموه من اهل القرى الاسلام وربما يجزمون بذلك جزما اقوى من قطع اهل الاستدلال فكانه يريد لزوم تعلم الدليل عليه ليكون
فارقا بينه وبين المقلد من اهل الباطل وليأمن بذلك من زواله بتطرق الشبهات والالتفات الى الاحتمالات ولظاهر النص والاجماع على لزوم التفقه
في الدين وتحصيله بالدليل ومع ذلك فيكفي في الفرق بين الفريقين اصابة الحق ولو من باب الاتفاق ودعوى قبح التفرقة بينهما في الثواب والعقاب
مع اشتراكهما في الاسباب الاختيارية ليست ببينة ولا مبينة كيف وقد استمرت الطريقة من النبي والائمة عليهم السلام واتباعهم على اجراء احكام الاسلام والكفر
على كل من سلك سبيلهما مع وضوح اشتمال كل من الفريقين على المقلد واما من لم يقطع بالحق واحتمل في نفسه خلافه وامكنه تحصيل اليقين
فلا ينبغي التأمل في وجوب التعلم عليه فان طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة والاوامر الواردة بلزوم التفقه والتعلم والتعليم والبصيرة ولا
وطلب اليقين ونحوها متجاوزة عن حد التواتر وفي حكم العقل بتحصيل الامن والتحرز عن الضرر العظيم الابدي المترتب على التدين بالباطل كفاية
للمتأمل فان لم يفعل كان اثما ولو قيل بالعفو لم يثبت بعدم قطع المؤاخذة انما يسلم مع الجزم وعدم الخلاف احتمال ولم يثبت خلافه في حق الاكثر فان
امور الناس محمولة على الصحة وقد ورد ان من شك وظن فاقام على احدهما فقد حبط عمله ان حجة الله هي الحجة الواضحة وامثال هذا المضمون كثيرة
ومنع من الظن في الفروع ادل دليل على المنع منه في الاصول سيما مع ملاحظة انفتاح سبيل العلم منها لكل من نظر بعين البصيرة فان اصول المعارف
مستندة الى وجوه واضحة وادلة ظاهرة لا يخفى على من له ادنى مسكة وهل يعامل مع الظان بالحق على وجه التقليد والاستدلال معاملة اهل
الاسلام والايمان الوجه هو التفصيل بينهما بان يقال ان اقر بالمعارف على وجه التسليم والانقياد وتدين بها والتزم بلوازمها كان مسلما فيجري عليه عامة
احكامه لكن لا يتحقق حقيقة الايمان الا بعد الجزم والاذعان واما ما يتعلق باصول المعارف مما يجب تسليمها وقبولها والاذعان بمقتضاها بعد العلم
بها لا بدونه فالامر فيها سهل اذ المفروض عدم تعلق التكليف بتحصيلها من اول الامر وهل يكفي في الحكم بها اخبار الآحاد قيل لا لعدم حصول التكليف قبل
الاعتقاد فلا يثبت بخبر الواحد والصواب خلافه لشمول ما دل على حجية الاخبار لمثل ذلك ولعله مراد العلامة في قوله ان الاخباريين من اصحابنا لم
يعولوا في اصول الدين وفروعه الا على الاخبار الآحاد لشمل ذلك وكانه مراد العلامة في قوله ان الاخباريين من اصحابنا لم يعولوا في اصول الدين و
فروعه الا على اخبار الآحاد ضرورة امتناع الاكتفاء بها في اكثر الاصول وتفصيل هذه المسائل موكولة الى مظانها السابع انه لا اشكال في ان
المعتبر من الظن بالطريق على الوجه الذي حققناه بعد الاضطراب ثانيا هو الظن الفعلي الحاصل بعد استفراغ الوسع في استنباط ما يجب البناء عليه من ذلك
فلا عبرة بمجرد الامارات التي لها شأنية افادة الظن وان قامت المقتضية لحصوله لولا المانع لوضوح ان اصالة عدم المانع لا تبعث على حصول الظن بالفعل
الشك في وجود المانع عند عين المانع من حصوله فلا يجوز في حكم العقل البناء على ترجيح امر لا يترجح عنده على غيره واذا تعين العمل على احد الطريقين المشتبهين
لم يحكم العقل بترجيح ما دلت عليه الامارة المقتضية لحصول الظن اذا لم يحصل المانع على المشكوك من اول الامر وكذا لا عبرة بالظن الحاصل قبل بذل
المكلف جهده في تحصيل الطريق المعتبر على حسب سعته ومبلغ طاقته كائنا من كان لان اعتباره انما نشأ من اقتضاء الضرورة فيدور مدارها ويكفي فيه الالزام
للحرج المنفي في الشريعة وكذا لا عبرة بالظن الحاصل فيما لا يتحتم على المكلف فدام عليه تبعة السكوت عنه لانتفاء الضرورة فيه وقد يتحقق الضرورة في
حال دون حال فيدور مدارها كما اذا اتفق للمصلي امر شك في تكليفه معه فان امكنه ازالة الشك عن نفسه بالتأمل او مراعاة الاحتياط وجب والا كان
حال الصلوة في مقام الضرورة لدوران امره بين اتمام الصلوة وابطالها وعدم قدرته على الفحص في حالها فان ترجح في نظره وتعين احد الامرين عليه في تلك
الحال لزمه البناء عليه وحرم ترجيح المرجوح الذي لا يأمن من ترتب العقاب عليه لوقوعه في مظنة الاثم والعصيان في حقه وان تساويا في نظره تخير بينهما فاذا
فرغ من الصلوة لزمه الفحص عن حكمها وان تبين له موافقتها للواقع بنى على صحتها وان قلنا بفساد عبادة الجاهل لاختصاصه بما اذا لم يعمل على حسب تكليفه
الظاهري فلا يجري مع توافق الواقع والظاهر بالنسبة اليه وان ظهر مخالفتها للواقع ولو في بعض اجزائها وشروطها الواقعية اعادها وفي العملية يبنى
على موارد ثبوتها وسقوطها فان قلت اذا كان الحكم دائرا مدار الضرورة وجب المنع من الافتاء في غير مواردها وقد جرت طريقة الفقهاء على الافتاء
في عامة المسائل التي لا اضطرار لهم الى اكثرها بل لا يتفق وقوعها الا نادرا كاحكام الخنثى وذي الرأسين ونحوهما اذ لا مانع من السكوت عن الافتاء
في تلك المسائل حتى يتفق الحاجة اليها قلت معنى الافتاء في تلك المسائل بيان طريق العمل عند اتفاق الحاجة اليها وفرض الابتلاء بها فالغرض انه اذا وقعت
واقعة كذا لزم البناء على كذا ولا شك انه مع وقوعها يضطر المكلف في مقام العمل الى البناء على وجه معين فلا بد من تعيينه بالعلم او الظن او الاحتمال
على الترتيب بحسب قدرة المكلف وعجزه فان قلت سلمنا حصول الاضطرار في الاحكام الالزامية فكيف في غيرها من احكام الاباحة والاستحباب والكراهة
وما يؤدي اليها من احكام الوضع قلت اذا جاز البناء على الطريق المظنون في الحكم بالوجوب والتحريم وما يرجع اليهما من الاحكام الوضعية جاز ذلك في
احكام الآداب والسنن بالاولوية القطعية فضلا عن ادلة المسامحة وقد ظهر مما اسلفناه ان الظن بالطريق على الوجه المذكور لا ينفك عن الحجية من
اي سبب حصل لاي مكلف اتفق باي حكم تعلق في اي حال وقع واما الظن بالحكم الواقعي فلا يعتبر عندنا في شيء من الاحوال وان فرضنا والعياذ
بالله سبحانه انسداد جميع الطرق الشرعية في زمان مخصوص وبالنسبة الى مكلف مخصوص سواء تعلق بالحكم الفرعي كما يدعيه القائل بالظن المطلق
او بشيء من مسائل الاصول كما زعمه صاحب الفصول الا مع اندراجها فيما ذكرناه نعم قد ذكرنا حجية الظن بالواقع في الجملة في المباحث المتعلقة بالالفاظ
ودلالتها وفي صدور الروايات وصحتها وفي المسائل الرجالية واللغوية وفي مقام الترجيح بين الادلة المتعارضة وفي احكام الآداب والسنن في

العلوم العربية

الجملة وفي جملة من الموضوعات المشتبهة وفي شيء من ذلك لا ربط له بحجية الظن بالحكم الشرعي الواقعي وان صادفه في الاغلب فلا عبرة به من حيث هو واما
على القول بالظن المطلق فينبغي ان المناط في الحجية نفس المظنة فيكون الحجة في كل مسئلة شيئا واحدا اذ هو العلم مع امكانه والظن مع تعذره فلا يتصور
التعارض بين الدليلين حينئذ الا حيث لا يعتبر فيهما او في احدهما حصول الظن الفعلي كما اذا كانا من الظنون المخصوصة واختلف فيه مقتضى الظن بالواقع
مع الظن بالواقع مع الظن بالطريق على القول بحجية الظن فيهما معا واما الامارات التي لها شانية الافادة للظن فليس في شيء من ادلة القوم ما يفيد
اعتبارها اذ لا منع مانع من حصول الظن منها نعم يمكن الاستناد في حجيتها الى طريقة العقلاء وهي التي مر الاحتجاج بها في اثبات الظنون المخصوصة اما مع
ملاحظة دليل الانسداد او تسليم المقدمات الماخوذة فيه فليس في طريقتهم ما يفيد التجاوز عن الظن الفعلي الى مجرد الشانية فلا اثر لها في حكم العقل
والعقلاء وح ما يظهر من بعض كلمات الجماعة من الاكتفاء بالشانية في الحكم بالحجية مما لا وجه له وح فكل امارة منعت من حصول الظن الفعلي من سائر
الامارات فانها تقضي بسقوطها عن الحجية بالمرة وان كانت من الامارات الممنوعة التي ثبت تحريم العمل عليها في الشريعة لانتفاء موضوع الحجة ح
وتوهم ان تحريم العمل بها وعدم جواز التصرف بها في دين الله تعالى يقتضي البناء على عدمها فيبقى الامارات المفروضة على مقتضاها وهم فاحش اذ المنع
الشرعي لا يوجب تحقق الظن الذي هو من الموضوع الخارجي بل يمكن ان يقال على القول المذكور ان القدر المسلم من تحريمها انما هو الاستدلال بها على الاستقلال
اما لو انضمت الى سائر الامارات بحيث حصل الظن المعتبر من مجموعها فلا دليل على المنع عنها فتصلح جابرة لضعف بعض الامارات المعتبرة او مقوية
لقوة اخرى منها مرجحة لبعض الادلة المتعارضة على بعض هذا الكلام يجري ايضا على القول بالظنون المخصوصة عند القائل به وانها مدار الظن الفعلي
بالحكم الواقعي بل وكذا عند القائل به وانها مدار عدم الظن بالخلاف ولا يخفى بعد الكلام المذكور عن طريقة الامامية فيصلح موهنا لكل من
الاقوال المذكورة مؤيدا للتحقيق من عدم اناطة الظنون المخصوصة بما ذكر على ما تقدم بيانه في اوائل الرسالة وح فلا يقدح الامارات الممنوعة في حجيتها
وان منعت من افادة الظن بها ولا تصلح لتقويتها وان افادت حصول الظن بمقتضاها نعم كثيرا ما يتوقف العمل بالظنون المخصوصة على جابر بحسب
قصورها من حيث السند والدلالة وكثيرا ما يتطرق اليها بعض الموهنات فيمنع من بقائها على الحجية لكنا نقول بعدم تحقق شيء من الامور بالظنون التي
ثبت المنع عنها بخصوصها في الشرع كالقياس والاستحسان ونحوها مع الظواهر اللفظية لثبوت المنع من الاعتناء بها من استعمالها في الشريعة وسيرة
الاصحاب على الاعراض عنها في المسائل الفقهية وعدم الاعتناء بها في الكتب الاصولية ولو كان لها اثر في شيء من ذلك لكان عليهم التنبيه على
احكامها في الاصول ومجاريها في الفروع اذ الفحص عن الجابر والموهن بمنزلة البحث عن الدليل والمعارض ومن المعلوم استقامة الطريقة على خلاف
ذلك وجريان طريقة العقلاء على عدم تعطيل الظواهر المعتبرة بمخالفتها لما ثبت منع المولى عنه وعدم الاعتناء بمثله في استفادة احكامه من خطاباته لان
وجوده وعدمه في نظره سيان والظاهر المنع من الترجيح بين المتعارضين بمثل ذلك ايضا للاصل والاطلاق وسيرة العلماء وان حكي في المعارج جوازه عن
بعض الاصحاب معللا بان فائدة كونه مرجحا كونه رافعا للعمل بالخبر المرجوح فيكون الراجح كالعمل بالخبر السليم عن المعارض فيكون العمل به لا بالقياس وفيه
ان ترك الخبر المرجوح بمجرد القياس راجع الى العمل به اذ لولاه لكان الخبر معمولا عليه فيكون الحكم بتعيين الخبر الاخر مستندا الى القياس مبنيا عليه ويكون الحكم
المؤدى مستندا الى المجموع ويكون كل منهما جزءا والمقتضي قد ثبت كونه محظورا في الشرع لا يعبا به في الشرعيات فوجوده كعدمه ولذا جرت طريقة الاصحاب
على الهجر وعدم الاعتناء بما يحصل لهم من الظن بالقياس وشبهه ولولا ذلك لكان عليهم ان يتوقفوا في الترجيح والتخيير حتى يقع الفحص عن القياس
والبحث عن مؤيده فلا تغفل الثامن ان الظنون المطلقة بعد القول بعدم حجيتها والمنع من العمل عليها هل تجري مجرى الظنون المحرمة بخصوصها
في عدم ترتب حكم الجبر والوهن والترجيح عليها على ما ذكرناه او ليست بتلك المثابة بل لها تاثير في الاحكام الثلثة الوجه هو الثاني لكن على تفصيل
في ذلك يظهر من التامل في شرايط الادلة الشرعية وعلاج المتعارضين منها فكل ظن اثر في شيء من شرايطها اثباتا او نفيا او في رجحان احد المتعارضين
على الاخر كان معتبرا كما مرت الاشارة اليه وتوضيح المقام انك قد عرفت ان ظواهر الكتاب والسنة من جملة الظنون المخصوصة وان المدار فيها على حصول
الوثوق بدلالتها وبصدور السنة عن اهلها وانه لا يشترط فيها حصول الظن بالحكم الواقعي منها بل ولا عدم حصول الظن بخلافها للواقع بل يجب
العمل عليها وان حصل الظن بخلافها على تفصيل في ذلك مذكور في محله ثم ان الوثوق المعتبر في هذا الباب قد يحصل من نفس السند والمتن
قد يحصل من امور خارجة عنهما والظن المطلق بالحكم قد يوجب حصول الوثوق باحدهما وقد لا يوجب ذلك وانما يفيد الوثوق بمطابقة المضمون
للواقع وقد يوجب ضعف الظن الحاصل باحدهما وقد لا يوجب ذلك وانما يظن بمخالفة المضمون للواقع مع بقاء الوثوق الحاصل بالصدور
والدلالة اما الاول فلا كلام فيه وانما الكلام في الثاني فان افاد الظن المذكور الوثوق بصدوره والجزم بدلالته كالشهرة المستندة اليه عند عدم
حصول الوثوق باحدهما من حيث نفسه فهو القدر المتيقن من الانجبار وان افاد الوهن فيه مع صحة سنده ووضوح دلالته كاعراض الاكثر عنه
مثلا مع عن الاعتبار وان افاد الوثوق بصحة المضمون كما في الشهرة المطلقة التي لم يظهر مستندها او ضعفه كما في الاخبار النادرة التي لم يعلم اعراض
القوم عنها او عدم عثورهم عليها فالمعروف من طريقة الاصحاب ايضا الاكتفاء به في كل من الامرين المذكورين ويدل عليه من الكتاب اطلاق آية النبأ
في الاول للقطع بعدم التفرقة في صدق التبين بين تبين شخصه ومضمونه فاذا حصل الوثوق بصحة المطلق عليه في العادة لفظ التبين وزال عنه خوف الوقوع
في الندامة من مثل اصابة القوم بالجهالة والعلة المنصوصة في الثاني اذ مع زوال الوثوق بصحة المضمون يتحقق الجهالة وخوف الندامة فلا يجوز الاقدام
عليه ومن السنة المقبولة المشهورة بشخصها ومضمونها الدالة على الاخذ بالمشهور وترك غيره كالمرفوعة وهي وان وردت في المتعارضين لكنها تدل
على المقام ايضا لان اعتبار الشيء في مقام التعارض يوجب اعتباره بدونه بالاولوية القطعية لان المفروض فيها انما هو حصول المعارضة بين
الاخبار المعتبرة في نفسها مع قطع النظر عن الشهرة وغيرها من المرجحات على انها ظاهرة في شهرة الرواية دون الفتوى بل لان العلة المذكورة فيها

من نفي

من نفي الريب عن الاول والاطلاق لبين عليه اثبات الريب بمقتضى المفهوم في الثاني واطلاق المشكل والشبهة عليه على ما عرفت سابقا في تفسيرها يجري في المقام ايضا بكلا قسميه لما عرفت من ان المشتبه الذي لا ريب فيه ليس بمعنى المقطوع به اذ لا وجه لفرض التعارض ولا بين القطعي و غيره ولا بين القطعيين في قول الراوي بعد ذلك فانهما معا مشهوران اه ولا لاطلاق المشكل والشبهة على ما يقابل القطعي الا على بعض الوجوه الخارجة عن مساق الرواية وبعضد ما ذكره العلامة المنصوص في الاخذ بما خالف العامة وترك ما وافقهم من ان الرشد في خلافهم وما اشبه ذلك مما تقدم مثل شارة اليه على ان اطلاق الاجتناب عن المشكل والشبهة في قوله عليه السلام وانما الامور ثلثة اه وشموله للقسم الثاني مما لا اشكال فيه واندراج القسم الاول في عموم قبول الروايات ايضا على نحو اندراج الموثق وخبر الفاسق المتحرز عن الكذب مما لا شبهة تعتريه فاذا تأملت ما ذكرناه مما اشار به من طريقة الفقهاء في المقامين زال الاشكال في البين نعم يمكن المناقشة في انجبار الاخبار العامية بالشهرة نظرا الى الامر بطرحها والاخذ بخلافها وذلك امر آخر هذا كله في الظن المتعلق بصحة مضمون الخبر الذي لا يوثق بصدوره او بعد ورود الخبر الموثوق بصدوره لبيان الواقع بل لمداراة التقية وشبهها اما الظن المتعلق بالحكم الشرعي مع عدم دلالة النص عليه لاجماله مثلا فلا دليل على اعتباره اذ الظن بالحكم لا يستلزم الظن بارادته من اللفظ فلا يخرج عن الظن المطلق ولو فرضنا قيام القرينة الخارجية على ارادة بيان الحكم الواقعي فانما يفيد الظن بالمراد من باب الاتفاق بخلاف الامارة الظنية القائمة على تشخيص المراد من اللفظ كا شتهار فهمه منه بين الاصحاب لحصول الوثوق بدلالة النص ولذا اشتهر بينهم الحكم بانجبار ضعف الدلالة بفهم الاصحاب للظهور كلامهم وعملهم في هذه الصورة خاصة دون الصورة الاولى لانتفاء الدلالة فيها مطلقا وجودها لعدمها وكذا الظن المطلق بعدم ارادة مدلول النص منه لا يمنع من التمسك به فيما يدل عليه من عموم او اطلاق او غيرهما من الظواهر للقطع بعدم جواز تخصيص العمومات والمطلقات بالظن الغير المعتبر بل هو من تخصيصا المتفق عليه انما يمنع منه الظن بعدم دلالة اللفظ او الشك فيه ولو من جهة فهم المشهور منه غير ذلك فههنا التفرقة لما مر بين قيام الشهرة على عدم دلالة اللفظ على المعنى المفروض وقيامها على عدم مطابقة مدلوله للواقع على تفصيل فيه ايضا والفرق كون الاول موهنا للدلالة فلا يحصل الوثوق المعتبر بحصولها وبقاء الدلالة المعتبرة على الثاني فلا يجوز الخروج عنها الا بدليل وانما اعتبرنا في المسائل المذكورة حصول الوثوق احترازا عن الظن الضعيف فانه لا اعتبار به انما المدار على ما يوجب سكون النفس والطمأنينة الغالب فاذا زال ذلك ببعض الموهنات المذكورة خرج عن الحجية وفي منطوق اية النبأ والعلة المذكورة فيها دلالة عليه فان مورد المنع فيها خبر الفاسق المفيد للرجحان الضعيف غالبا العدم وقوع العمل بالخبر المشكوك فيه غالبا انما يعمل في الاغلب بما يفيد الرجحان في الجملة فمورد النهي عنه قبل التبين وقد عرفت شمول التبين لما ذكرناه كيف وليس الفارق بين نبأ العادل والفاسق في جريان العلة المذكورة غالبا الا ان ذلك لو حصل الوثوق المعتبر في خبر الفاسق وزال عن خبر العدل انعكس الامر والقول بانه يؤدي الى حجية مطلق الظن الموجب لسكون النفس على ما يقوله بعض القائلين بالظن المطلق ثم لاختصاص مورده بالخبر وعدم التعرض فيها لذكر علة القبول في نبأ العدل انما المذكور فيها علة الرد في نبأ الفاسق ولا مانع من الاخذ بعمومها فالتعدي في الاول قياس لا نقول به غاية الامر اشعار لفظ التبين بقبول ما يوثق به و عدم تعلق التكليف بما زاد على ظهوره وهذا الاشعار لا يكفي في الاستدلال و اما الترجيح بالظن المطلق بين الادلة المتعارضة فقد تقدم في بحث الظنون المخصوصة تفصيل الكلام فيه فلا حاجة الى اعادته ولا يجري شيء مما ذكرنا في الظنون المطلقة التي اجزنا العمل عليها في الظنون المخصوصة وان اشتركت الكل في الشمول العام للزوم الخروج عنه بما ذكرنا واما المخصوصة بالمنع فاجنبية عن الشرع خارجة عن طريقة الامامية المتلقاة من الائمة عليهم السلام وهذه جملة كافية فيما قصدنا في هذه الرسالة وتفصيل الكلام في هذه المباحث موكول الى مباحث الاجتهاد وما فيها من تفاصيل شرائط الاعتبار وحيث انتهى ما قصدنا في شرح الرسالة الشريفة فلنقطع الكلام حامدا لله سبحانه والصلاة على محمد وآله